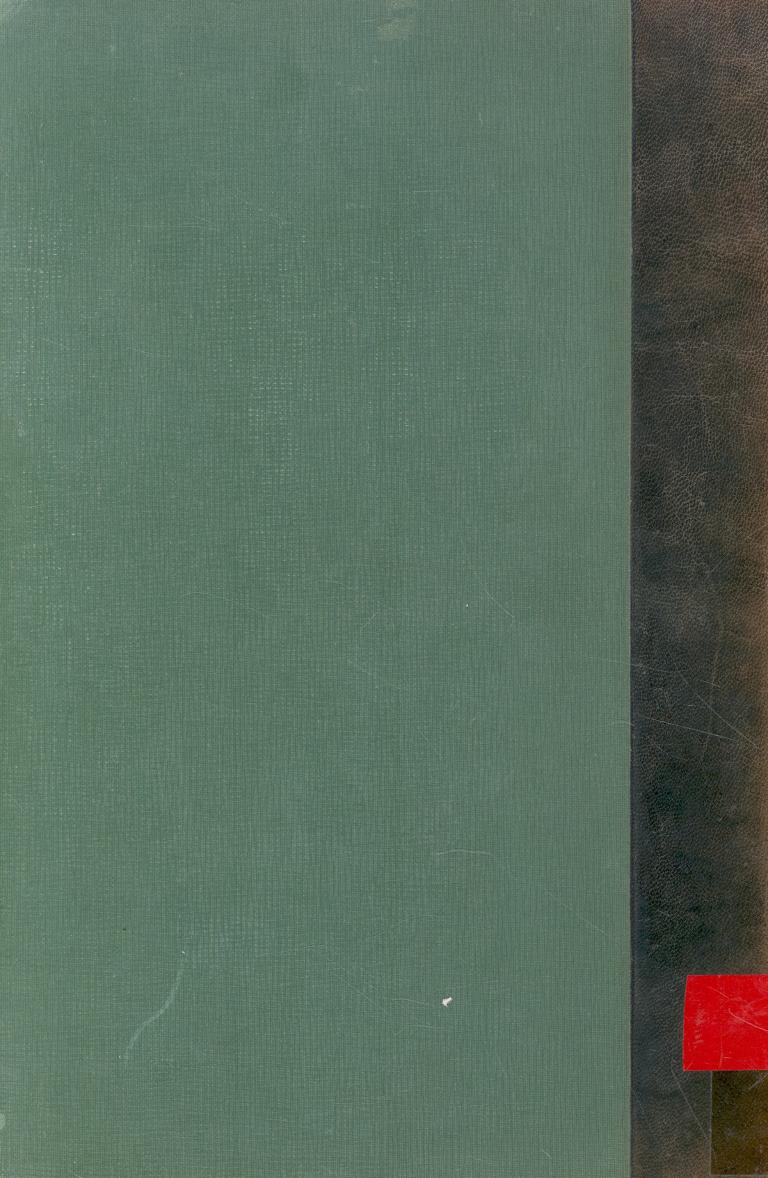


الجزء الاول

من

فتاوى السبكى

للإمام أبى الحسن تقى الدين على بن عبد الكافى السبكى

[illegible]

عن نسخة دار الكتب المصرية ، ونسخة دار الكتب الظاهرية فى دمشق

* * *

عنيت بنشره

مكتبة القدسى

لصاحبها حسام الدين القدسى

القاهرة . باب الخلق . حارة الجداوى ١ بدرب سعادة

مطبوعات مكتبة القدسي

الضوء اللامع لاهل القرن التاسع للسخاوي (١٢ جزءاً).
معجم الشعراء للمرزباني . ومعه المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وشعرهم للآمدي .
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي (في الزيادات على كتب السنن الستة) ١٠ أجزاء.
فتاوى السبكي (جزآن) .
ديوان المعاني لأبي هلال العسكري (في الشعر والنثر ونقدهما) .
الفروق اللغوية لابي هلال العسكري (في الفرق بين مايظن مترادفاً) .
ديوان السري الرفاء . ترجمة صاحب الضوء اللامع شمس الدين السخاوي .
مناظرة لغوية ادبية بين الاساتذة المغربي والبستاني والكرملي .
ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى للطبري
منجد المقرئين ومرشد الطالبين وطبقات قراء العشرة لابن الجزري .
شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد (ثمانية أجزاء).
كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للعجلوني .
شرح أدب الكاتب للجواليقي . المبهج في شعراء الحماسة لابن جني .
تجريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد المسمى بالتقصي لابن عبد البر .
الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة . المسائل والاجوبة لابن قتيبة .
القصد والأمم في أنساب العرب والعجم ، والانباه على قبائل الرواة لابن عبدالبر .
الانتقاء في فضائل الفقهاء : مالك والشافعي وأبي حنيفة وأصحابهم لابن عبدالبر .
إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين (صلى الله عليه وسلم) لابن طولون .
الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوي (وهو كتاريخ التاريخ الاسلامي)
الكشف عن مساوي المتنبي للصاحب بن عباد، وذم الخطأ في الشعر لابن فارس .
تبيين كذب المفتري فيما نسب للامام الاشعري المعروف بطبقات الأشاعرة لابن عساكر
انتقاد (المغني عن الحفظ والكتاب) للقدسي
جنى الجنتين في تمييز نوعي المثنيين للمحبي (وهو كمعجم للمثنيات العربية) .
أخبار الظراف والمتماجنين (من الرجال والنساء) لابن الجوزي .
رسائل تاريخية لابن طولون : من تاريخ الشام والتاريخ العام .
الحث على التجارة والصناعة والعمل والرد على من يدعي التوكل بترك العمل للخلال .
ذيول تذكرة الحفاظ للحسيني وابن فهد والسيوطي والطهطاوي .
دفع شبه التشبيه لابن الجوزي . الطب الروحاني لابن الجوزي.
بيان زغل العلم والطلب للذهبي . الدرة المضية في الرد على ابن تيمية للسبكي.
اتحاف الفاضل بالفعل المبني لغير الفاعل لابن علان، ورسالة في النحو للصناديقي.
المتوكلي فيما وافق من العربية اللغات العجمية وأصول الكلمات اللغوية للسيوطي.
التطفيل وأخبار الطفيليين وأشعارهم للخطيب البغدادي .

﴿ فهرس ﴾
الجزء الأول من فتاوى السبكى

ويليه فهرس الجزء الثانى (١)

الصفحة

(١) وضعت الفهرسين الثانى تلو الاول تسهيلا على المراجع .

. . .

﴿ فهرس ﴾

الجزء الثانى من فتاوى السبكى

الصفحة

﴿ تم ﴾

﴿ اسماء المؤلفات المدرجة فى اثناء الفتاوى ﴾

• • •

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم وعلى آله وصحبه وسلم

أما بعد فهذه كلمات بين يدى الكتاب لعل فيها فائدة للمطالع :

١ - نسخة دار الكتب المصرية فى مجلدين بالقطع الكبير ، وقد تابعناها فى جعل النسخة المطبوعة فى مجلدين . وقد نسخت فى سنة ثمان وستين وسبعمائة على ما فى آخر الجزء الاول منها .

٢ - نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق فى ثلاثة مجلدات ، وقد كتبت فى سنة ثمان وسبعين وثمانمائة .

٣ - النسخة المصرية مخرومة من آخر المجلد الثانى فاستكملنا النقص من الشامية .

٤ - تابعت الشامية فى ترتيب بعض المسائل تقديماً وتأخيراً

٥ - من الصفحة ١٧ من الجزء الاول المطبوع الى الصفحة ١٤٤ منه صححه وعلق عليه الشيخ محمد حامد الفقى

٦ - ابتدأت المقابلة بالنسخة الشامية من الصفحة ٣٣٠ من الجزء الاول .

* * *

﴿ ترجمة الامام تقي الدين السبكى ﴾

هو الامام العلامة الحافظ الفقية المجتهد النظار الورع الزاهد قاضى القضاة تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الكافى السبكى الكبير رحمه الله .

ولد بسبك ـ بضم فسكون ـ من قرى المنوفية بمصر سنة ٦٨٣ .

تفقه على ابن الرفعة ، وأخذ التفسير عن العلم العراقى والحديث عن الشرف الدمياطى ، والقراآت عن التقى الصائغ ، والاصلين والمعقول عن العلاء الباجى ، والخلاف والمنطق عن السيف البغدادى ، والنحو عن أبى حيان .

ورحل فى طلب الحديث إلى الشام والاسكندرية والحجاز وسمع من شيوخها كابن الموازينى وابن مشرف وابن الصواف والرضى الطبرى وآخرين يجمعهم معجمه الذى خرجه له الحافظ أبو الحسين بن أيبك فى عشرين جزءاً .

قال الحافظ أبو المحاسن الحسينى فى ذيل تذكرة الحفاظ · عنى بالحديث أتم عناية وكتب بخطه المليح الصحيح المتقن شيئاً كثيراً من سائر علوم الاسلام ، وهو ممن طبق الممالك ذكره ولم يخف على أحد عرف أخبار الناس أمره ، وسارت بتصانيفه وفتاويه الركبان فى أقطار البلدان ، وكان ممن جمع فنون العلم . . مع الزهد والورع والعبادة الكثيرة والتلاوة والشجاعة والشدة فى دينه ه .

وقال الجلال السيوطى فى ذيل تذكرة الحفاظ : أقبل على التصنيف والفتيا وصنف أكثر من مائة وخمسين مصنفاً ، وتصانيفه تدل على تبحره فى الحديث وغيره وسعة باعه فى العلوم ، وتخرج به فضلاء العصر ، وكان محققاً مدققا نظاراً جدلياً بارعاً فى العلوم ، له فى الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق اللطيفة والقواعد المحررة التى لم يسبق اليها ، وكان منصفاً فى البحث على قدم من الصلاح والعفاف ، ومصنفاته مابين مطول ومختصر ، والمختصر منها لابد وأن يشتمل على مالا يوجد فى غيره من تحقيق وتحرير لقاعدة واستنباط وتدقيق ه .

وقال الحافظ ابن حجر : ولى قضاء دمشق سنة ٧٣٩ بعد وفاة الجلال القزوينى فباشر القضاء بهمة وصرامة وعفة وديانة ، وأضيفت اليه الخطابة بالجامع الأموى فباشرها مدة وولى التدريس بدار الحديث الأشرفية بعد وفاة المزى ، وما حفظ عنه فى التركات ولا فى الوظائف مايعاب عليه ، وكان متقشفاً فى أموره متقللا من الملابس حتى كانت ثيابه فى غير الموكب تقوم بدون ثلاثين درهماً ، وكان لا يستكثر على أحد شيئا حتى انه لما مات وجدوا عليه اثنين وثلاثين ألف درهم دينا فالتزم ولداه التاج والبهاء بوفائها ، وكان لا يقع له مسألة مستغربة أو مشكلة إلا ويعمل فيها تصنيفاً يجمع فيه شتاتها طال أو قصر ه .

وقال الزين العراقى : تفقه به جماعة من الأئمة وانتشر صيته وتواليفه ، ولم يخلف بعده مثله ه .

وقال الاسنوى : كان أنظر من رأيناه من أهل العلم ومن أجمعهم للعلوم وأحسنهم كلاما فى الأشياء الدقيقة وأجلدهم على ذلك ، وكان فى غاية الانصاف والرجوع إلى الحق فى المباحث ولو على لسان آحاد الطلبة ه .

وقال الصلاح الصفدى : الناس يقولون ماجاء بعد الغزالى مثله ، وعندى انهم يظلمونه بهذا وما هو عندى إلا مثل سفيان الثورى ه .

وقال الحافظ الذهبى فى حقه :

ليهن الجامع الأموى لما ‏ علاه الحاكم البحر التقى
شيوخ العصر أحفظهم جميعاً ‏ وأخطبهم وأقضاهم على

وقد أقر له عدة من الأعلام ببلوغه مرتبة الاجتهاد ، ولا ينتقص مثل هذا الامام الجليل الا أصحاب الضغائن من المبتدعة وأذنابهم ، وكان صارماً مسلولا على الشذاذ قائما بالدفاع عن السنة دفاع الافذاذ شجى فى حلوق المبتدعة وجذعا فى أعين الحشوية حيث قطع عليهم طريق الوصول إلى زعزعة أركان الفروع والاصول . ومن مصنفاته (السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل) رد به على ابن القيم الزرعى نونيته التى سماها الكافية الشافية . ومنها (شفاء السقام فى زيارة خير

الأنام) رد به على ابن تيمية نفيه شرعية الزيارة بفتوى بخطه ، وقد حاول الرد على السبكى الشمس بن عبد الهادى فى (الصارم المنكى) وللعلماء فى الرد على رده عدة مؤلفات مثل (المبرد المبكى فى رد الصارم المنكى) لابن علان و(نصرة الامام السبكى برد الصارم المنكى) للسمنودى . ومنها (التحقيق فى مسألة التعليق) وهو الرد الكبير على ابن تيمية و (رفع الشقاق فى مسألة الطلاق) و (الدرة المضية فى الرد على ابن تيمية) و (نقد الاجتماع والافتراق فى مسائل الايمان والطلاق) و (النظر المحقق فى الحلف بالطلاق المعلق) و (الاعتبار فى بقاء الجنة والنار) الى غير ذلك من المصنفات مما يطول استقصاؤه وشهرتها تغنينا عن سردها فى هذا المقام .

ومن شعر صاحب الترجمة :

اذا أتتك يدٌ من غير ذى مقة　　　وجفوةٌ من صديق كنت تأمله

خذها من الله تنبيهاً وموعظةً　　　بأن ما شاء لا ما شئتَ يفعله

بقى على قضاء الشام إلى أن ضعف وتعلل فأناب عنه ولده التاج وانتقل إلى القاهرة وتوفى هناك بعد عشرين يوماً سنة ٧٥٦ ودفن بسعيد السعداء بباب النصر وكان رغب فى أن يدفن عند الامام الشافعى لكن حال دون رغبته الامير شيخون . أغدق الله على ضريحه سحائب رحمته ورضوانه بمنه وكرمه .

• • •

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله جامع الشتات وفاتح سبل الخيرات أحمده حمداً يليق بجلاله وأصلى وأسلم على نبيه محمد وصحبه وآله . و بعد فهذه آيات متفرقة وفتاوى فى مسائل من الفقه متعددة من كلام شيخ الاسلام الشيخ الامام تقى الدين آخر المجتهدين أبى الحسن على بن عبد الكافى بن على بن تمام السبكى الشافعى تغمده الله برحمته . منقولة من خطه حرفاً حرفاً فاذا قلنا قال الشيخ الامام إلى أن نقول انتهى فاعلم أن ذلك كله كلامه نقل من خطه ولم ينقل عنه شىء بالمعنى بل بالعبارة ، وكذلك إذا أطلقنا وكذا المسئلة فاعرف أنها منقولة من خطه حرفاً حرفاً . وهذه الفتاوى والآيات غير ماخصه بالتصنيف فانا لم نذكر من الآيات والفتاوى إلا ما وجدناه فى مجاميعه أو بخطه فى جزازات متفرقة أو على فتاوى موجودة فى أيدى الناس ، و بعضها وجد بخطه على ظهور كتبه . فهذا القدر هو الذى خشينا عليه الضياع فأردنا أن نجمع شمله فى مجموع مرتب على الابواب . ولم نذكر شيئاً مما خصه بالتصنيف إلا قليلا من مسائل مهمات صنف رحمه الله فيها تصانيف مبسوطة ومختصرة فذكرنا المختصر من المصنفين . وربما كانت له فى مسئلة واحدة سبعة مصنفات كمسألة تعدد الجمعة ومسئلة التراويح ومسئلة هدم الكنائس فذكرنا أخصر تلك المصنفات روماً للتسهيل والله المسئول أن يعين على هذا المقصد الجميل. وليس فى هذا الكتاب إلا ما هو منقول من خط الشيخ الامام رحمه الله . وفلان الناسخ المحرر غير متصرف بشىء . وماكان منسو باً إلى ولده شيخ الاسلام آخر المجتهدين تاج الدين عبد الوهاب سلمه الله من الآفات نبهنا عليه فى موضعه والله حسبى ونعم الوكيل .

﴿ سورة فاتحة الكتاب ﴾

مكية وقيل مدنية وهو ضعيف وقيل مكية ومدنية، تسمى أم القرآن لاشتمالها على المعانى التى فى القرآن ، وسورة الكنز والواقية والحمد والمثانى وسورة الصلاة وسورة الشفاء والشافية والرقية والاساس والنور وسورة تعليم المسئلة وسورة المناجاة وسورة التفويض، وهى سبع آيات باجماع الاكثر وقيل ست وقيل ثمان وهما شاذان ضعيفان، وجمهور المكيين والكوفيين عدوا (بسم الله الرحمن الرحيم) آية ولم يعدوا (أنعمت عليهم) وجمهور بقية العادين على العكس . والباء متعلقة بمحذوف تقديره باسم الله أقرأ أو أتلو لأن الذى يتلو التسمية مقروء وقدر متأخراً لانه الأهم هنا وجاء متقدما فى (اقرأ باسم ربك) لأن القراءة هناك أهم ، وعلقه الكوفيون بفعل متقدم والبصريون باسم متقدم هو خبر لمبتدأ تقديره ابتدائى كائن باسم الله، ومعنى الباء هنا الاستعانة وقيل الالصاق قال الزمخشرى وهو أعرب وأحسن والمراد تعليم العباد كيف يتبركون باسمه ويحمدونه ، والاسم فيه خمس لغات اسم بكسر الهمزة وضمها وسم [١] وسماً كهدى [٢] وحذفت الهمزة [٣] لكثرة الاستعمال ولذلك أثبتت فى (اقرأ باسم ربك) والاسم اذا أريد به اللفظ والمسمى مدلوله والتسمية جعل اللفظ دليلا عليه فلاشك انهما متغايران [٤] والله علم على المعبود مرتجل وقيل مشتق ومادته من أله [٥] بمعنى فزع أو عبد أو تحير أو سكن، وقيل من لاه يليه اذا ارتفع وقيل من لاه يلوه اذا احتجب وقيل من وله أى طرب وهو ضعيف فعلى الاول أصله أله حذفت الهمزة اعتباطاً أو حذفت للنقل مع الادغام ، وأل فيه زائدة لازمة وشذ حذفها فى قولهم «لاه أبوك »وقيل إن ال من نفس الكلمة ورد بامتناع تنوينه لانه حينئذ يكون وزنه فعالا . وتفخيم لامه سنة اذا لم يقع ماقبله مكسورا، وقيل انه اسم أعجمى معرب وقيل انه صفة (٦).
واضافة اسم الى الله كما فى قولك : بدأت باسم زيد فالمراد بالاسم المضاف اللفظ، وبزيد المضاف اليه مدلوله . فاسم زيد المبدوء به هو لفظ «زيد» ولو قلت بدأت بزيد لكان المعنى أنك بدأت بذاته هكذا المعنى هنالك بجعل

---

(١) بكسر السين وضمها . (٢) وفيها الكسر أيضا كرضا . (٣) أى خطأ.
(٤) فى الاصل « انها متغايرة » . (٥) وعليه تكون الألف زائدة ومادته همزة ولام وهاء .(٦) وهو قول غريب لأن لفظ الجلالة « الله » معروف فى جميع لغات العرب أنه خاص بخالق السموات والارض وكل شىء . قال(ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) وغيرها فى القرآن وأشعار العرب كثير.

اسم الله مذكوراً فى أول الاشياء . وهذا يدلك على ان معنى الالصاق فى الباء أحسن من معنى الاستعانة ، كما قاله الزمخشرى . ولو قلت بدأت بالله كان المعنى على الاستعانة دون الالصاق . فافهم هذا المعنى فقد تكلم الناس فى ذلك بما لا أرتضيه . و(الرحمن الرحيم) قيل دلالتهما واحدة . وقيل الرحمن أبلغ والصحيح أن مبالغة رحمن من حيث الاعتلاء والغلبة كغضبان . ولذلك لايتعدى . ومبالغة رحيم من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة . ولذلك تتعدى . قالت العرب : حفيظ علمك وقيل مرفوعا «الرحمن رحمن الدنيا والآخرة والرحيم رحيم الآخرة» وقيل : رحمن الدنيا ورحيم الآخرة . وقيل رحمن الآخرة ورحيم الدنيا . وفى صرف الرحمن قولان يسند أحدهما الى أصل عام ، وهو أن أصل الاسم الصرف ، والآخر الى أصل خاص وهو أن أصل فعلان المنع لغلبته فيه . وقال الزمخشرى فى تعليله لما لم يكن له مؤنث على فعلى ولا على فعلانة وجب الرجوع الى الأصل وهو القياس على نظائره ، نحو عريان وسكران . ووصف الله تعالى بالرحمة مجاز عن انعامه . فيكون صفة فعل وقيل ارادة الخير لمن اراد الله تعالى به ذلك فيكون صفة ذات . وانما قدم الرحمن على الرحيم ولم يسلك طريق الترقى لأن الرحمن تناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها فأردفه الرحيم كالتتمة والرديف ليتناول مادق منها ولطف . وهذا تنبيه على وجه آخر من المغايرة بين مدلول الرحمن والرحيم . والرحيم فعيل بمعنى فاعل . وفى إعراب «الرحمن الرحيم» خلاف فالجمهور على أنه صفة لأنه يراد به البيان ، وان كان يجرى مجرى الاعلام . وقال الاعلم : بدل ، ورد[1] بان الاسم الأول لايحتاج الى تبيين . (الحمد) الثناء على الجميل من صفة أو نعمة باللسان وحده ، ونقيضه الذم . والشكر الثناء على النعمة ، وآلته اللسان أو العمل . فبينهما عموم وخصوص من وجه[2] فيكون الحمد بدون الشكر فى الثناء على الصفات التى فى المحمود ، ويكون الشكر بدون الحمد فى الثناء على النعمة الصادرة منه بالعمل ويجتمعان فيما إذا أثنى على المنعم باللسان ، وقيل هما بمعنى واحد . وقيل الحمد أعم . وهما ضعيفان ، وقولنا على الجميل . وعلى

---

(١) أى الاول ، ويرد الثانى بأن الاسم الاول هو المقصود بالحكم .

(٢) قال أبو هلال العسكرى فى الفروق اللغوية : الفرق بين الحمد والشكر أن الشكر هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم ، والحمد الذكر بالجميل على جهة التعظيم المذكور به أيضاً ويصح على النعمة وغير النعمة ، والشكر لايصح الا على النعمة . . الى آخر ما بسطه .

النعمة أى بسببهما. فالثناء على المحمود والمشكور بسببهما. والحمد مصدر، والتعريف إما للعهد، أى الحمد المعروف بينكم أو لتعريف الماهية أو للاستغراق. وقد أجمع السبعة على قراءته بالرفع، ولا حاجة الى ذكر الشواذ . (لله) اللام للاستحقاق. (رب) مصدر وصف به أو اسم فاعل حذفت ألفه كبار وبر. ولا يطلق من غير قيد الا على الله تعالى، ومعناه هنا : إما السيد وإما المالك أو المعبود أو المصلح. (ال) فى العالمين للاستغراق وجمع العالم شاذ، لانه اسم جمع وجمعه بالواو والنون اشذ لاختلال الشروط (١) وحسنه معنى الوصفية. والعالم اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين. وقيل بل ما علم به الخلق من الاجسام والاعراض. وقيل : المكلفون، لقوله تعالى (إن فى ذلك لآيات للعالمين) ولا دليل فيه، بل يدل للاول. قرأ (مالك) بالالف عاصم والكسائى وخلف فى اختياره. وقرأ (ملك) باقى السبعة. والكاف مكسورة فيهما فى المتواتر. وبين الملك والمالك عموم وخصوص من وجه. لكن الملك ــ بضم الميم ــ أمدح وقيل عكسه. ويشهد له (لمن الملك اليوم لله) وفى ملك ثلاث عشرة قراءة لم نرد ذكر الشاذ منها. قال اللغويون : والملك والملك راجعان الى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وقيل ملك ومالك بمعنى كفره وكافره. (اليوم) من طلوع الفجر الى غروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت ولم يأت مما فاؤه ياء وعينه واو إلا يوم ويوح اسم للشمس. والمراد به فيها زمان ممتد الى ان ينقضى الحساب ويستقر أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار (الدين) الجزاء والحساب وهذه الاضافة اضافة اسم الفاعل الى الظرف على سبيل الاتساع وقيل إلى المفعول على الحقيقة. وفى إضافة مالك اشكال، لانه اسم فاعل بمعنى الاستقبال فهى غير محضة فلا تتعرف بالاضافة فلا تكون صفة للمعرفة ولا بدلا. لان البدل بالصفات ضعيف فقيل فى جوابه : إن الاضافة بمعنى الماضى، وهو حق، لان الملك متقدم وان تأخر المملوك. وقيل : لان فى اسم الفاعل بمعنى الحال أو الاستقبال ــ وجهين. أحدهما ماقدمناه والثانى انه يتعرف بما أضيف اليه اذا كان معرفة. فيلحظ فيه أن الموصوف صار معروفا بهذا الوصف وكان تقييده بالزمان غير معتبر. وهذا الوجه غريب وهو موجود فى كتاب سيبويه، وهذه الاوصاف التى أجريت على الله تعالى : من كونه رباً مالكاً للعالمين، لا تخرج (٢) منهم يعنى عن ملكوته وربوبيته (٣) منعماً بالنعم كلها الظاهرة والباطنة الجليلة

---

(١) لان ما يجمع جمع مذكر سالما لا بد أن يكون علما لمذكر عاقل، وصفة كذلك ورب ليس منهما. (٢) لعل هنا «أحداً» محذوفة ليتم الكلام. (٣) هنا سقط ولعله «وكونه».

والدقيقة مالكا للامركله فى العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به حقيق فى قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق بالحمد والثناء عليه بماهو أهله [١] (إيا) ضمير نصب منفصل والكاف للخطاب لامحل لها وليس بمشتق عند الجمهور [٢] وتقديمه للاعتناء او للاختصاص عند بعضهم . والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومعناه بالتشديد عين معناه بالتخفيف (عبدت بنى اسرائيل) ذللتهم وعبدت الله ذللت له . وفسرت ايضاً بالتوحيد ، أو الطاعة ، أو الدعاء . وإياك التفات من الغيبة الى الخطاب ؛ ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز بالصفات العظام ، نحو طب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات ، وتوطئة للدعاء . والنون فى (نعبد) لافادة أن العبادة تستغرق المتكلم وغيره ، كما أن الحمد يستغرقه . وكرر (إياك) ليكون كل من العبادة والاستعانة نسقا فى جملتين ، وكل منهما مقصود وللتنصيص على طلب العون منه بخلاف مالو قال « اياك نعبد ونستعين » فانه يحتمل ؛ قالوا : وفى (نعبد) رد على الجبرية وفى (نستعين) رد على القدرية . وفى (إياك) رد على الدهرية والمعطلة والمنكرين لوجود الصانع . وتقديم العبادة على الاستعانة كتقديم الوسيلة بين يدى الحاجة وأطلقا لتتناول كل عبادة وكل استعانة . والأحسن أن يراد الاستعانة به على أداء العبادة . ويكون قوله (إهدنا) بياناً للمطلوب من المعونة ؛ كأنه قيل : كيف أعينكم ؟ فقالوا (إهدنا الصراط المستقيم) والهداية الارشاد والدلالة ؛ أو التبيين او التقديم او الالهام او السبب . والاصل فى «هدى» ان يتعدى الى ثانى مفعوليه بالحرف ثم اتسع فيه فعدى بنفسه اليه . و«الصراط» جادة الطريق . وأصله بالسين من السرط وهو اللقم ، وقرأ بالسين على الأصل قنبل ورويس (٣) وبابدال السين صاداً الجمهور وهى لغة قريش . وبها كتبت فى الامام وباشمامها زاياً حمزة بخلاف وتفصيل عن رواته ، وروى عن ابى عمرو بالسين وبالصاد والمضارعة بين الزاى والصاد والزاى خالصة وأنكرت عنه . والصراط يذكر ويؤنث ويجمع فى الكثرة على صرط . وفى القلة قياسه أصرطة ، إن ذكر ، واصرط ان انث . والمراد هنا طريق الحق . وهو ملة الاسلام ، أو القرآن ، او الايمان وتوابعه ، او الاسلام وشرائعه ، اوالسبيل المعتدل اوطريق النبى ﷺ

---

(١) هنا «منه» محذوفة . (٢) وقول ابى عبيدة انه مشتق ضعيف والكلام على وزنها فضول فقد كان ابو عبيدة لا يحسن النحو وان كان اماماً فى اللغات وايام العرب كما فى البحر .
(٣) فى الأصل «ورش» وفى البحر لابى حيان «رويس» بدل «ورش» وهو الصواب .

وأبي بكر وعمر ؛ أو السنن (١) أو طريق الجنة أو طريق السنة والجماعة أوطريق الخوف والرجاء ، أوجسر جهنم . ورد بعض الاقوال المتقدمة بأن المرادصراط الذين أنعمت عليهم وهم متقدمون ، وفى تفسير (الذين أنعمت) خلاف سيأتى. وبه يتضح الرد أو عدمه . (المستقيم) المستوى من غير اعوجاج . النعمة لين العيش وخفضه . والهمزة فى « انعم » لجعل الشيء صاحب ماصنع منه الا أنه ضمن معنى التفضيل فعدى بعلى . وأصله التعدية بنفسه . وهذا أحد المعانى التى لأفعل وهى أربعة وعشرون معنى . (عليهم) على حرف عنـد الا كثرين إلا اذا جرت بمن . ومذهب سيبويه أنها اذا جرت ظرف . وقرأ حمزة بضم الهاء وإسكان الميم ،والجمهور بكسرها واسكان الميم ، وابن كثير وقالون بخلاف عنه بكسر الهاء وضم الميم بواو ممدها . ومن غريب المنقول ان الصراط الثانى ليس الاول .وكأنه نوى فيه حرف العطف وفى تعيين ذلك اختلاف ، قيل هو العلم بالله والفهم عنه وقيل التزام الفرائض واتباع السنن . وقيل موافقة الباطن للظاهر. والمنعم عليهم هنا الانبياء والملائـكة أو أمة موسى وعيسى الذين لم يغيروا أو امر الانبياء صلى الله عليهم وسلم (٢) ، أو النبيون والصديقون والشهداء والصالحون قاله الجمهور ؛ أو المؤمنون أو الانبياء والمؤمنون ، ولم يقيد الانعام ليذهب الذهن كل مذهب واختلف هل لله على الـكافر نعمة ؟ فأثبتها المعتزلة ونفاها غيرهم . وبناء أنعمت للفاعل استعطاف لقبول التوسل بالدعاء فى الهداية وانقلاب ألف « على » مع المضمر هى اللغة الشهرى. (غير) وصف عند سيبويه . وبدل من الذين عند أبى على ، ومن الضمير عند قوم على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وبين الايمان وبين السـلامة من غضب الله والضلال . وأصل « غير » الوصف ويستثنى به ولا يتعرف . ومذهب ابن السراج اذا كان المغاير واحداً تعرف باضافته اليه . وتقدم عند سيبويه ان كل ما أضـافته غير محضة قد يقصد بها التعريف فتصير محضة فتتعرف إذذاك «غير » بما تضاف اليه اذا كان معرفة . واعتذر الزمخشرى عن الوصف بغير بأن الذين أنعمت عليهم لاتوقيت فهو كقوله « ولقد أمر على اللئيم يسبنى »وهوضعيف ، لأن المعرفة لاتنعت الا بالمعرفة وبأن المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم ، فليس فى غير اذن الابهام الذى يأبى عليه ان يتعرف . و« لا » فى (ولا الضالين) لتأكيد النفى الذى فى غير ، ولئلا يتوهم بتركها عطف الضالين على الذين . والغضب من الله تعالى ارادة الانتقـام من

(١) فى الاصل « السين » ..(٢) فى الاصل «النبي صلى الله عليه وسلم» .

العاصى . وقيل : ارادة صدور المعصية منه . فيكون من صفات الذات ، أو احلال العقوبة به فيكون من صفات الفعل . وقدم الغضب على الضلال وان كان الغضب من نتيجة الضلال لمجاورة الانعام . لأن الانعام مقابل بالانتقام فبينهما طباق معنوى وليناسب التسجيع فى آخر السورة والله أعلم .

وله رحمه الله كلام فى قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) ونحوهما فيما يتقدم فيه ذكر المعمول . قد اشتهر كلام الناس فى أن تقديم المعمول يفيد الاختصاص ومن الناس من ينكر ذلك ويقول إنها تفيد الاهتمام . وقد قال سيبويه فى كتابه وهم يقدمون ماهم به أعنى والبيانيون على افادته الاختصاص والحصر ، فاذا قلت : زيداً ضربت ، تقول معناه ماضربت الا زيداً . وليس كذلك . وانما الاختصاص شىء والحصر شىء آخر . والفضلاء لم يذكروا فى ذلك لفظة الحصر . وانما قالوا الاختصاص . قال الزمخشرى فى قوله تعالى (اياك نعبد واياك نستعين) وتقديم المفعول لقصد الاختصاص لقوله تعالى : (قل أفغير الله تأمرونى أعبد) معناه أفغير الله أعبد بأمركم . وقال فى قوله تعالى (قل أغير الله أبغى ربا) الهمزة للانكار أى منكر أن أبغى رباً غيره ، وقال فى قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له دينى) أنه أمر بالاخبار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً له دينه . وقال فى قوله تعالى (أفغير دين الله يبغون) قدم المفعول الذى هو غير دين الله على فعله لأنه أهم من حيث أن الانكار الذى هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود بالباطل وقال فى قوله تعالى (أئفكا آلهة دون الله تريدون) انما قدم المفعول على الفعل للعناية وقدم المفعول له على المفعول به لانه كان الاهم عنده أن يكافحهم بأنهم على إفك وباطل فى شركهم . ويجوز أن يكون « إفكا » مفعولا به يعنى أتريدون إفكا ثم فسر الافك بقوله (آلهة دون الله) على أنها إفك فى أنفسها ويجوز أن تكون حالا . فهذه الآيات كلها لم يذكر الزمخشرى لفظة الحصر فى شىء منها . ولا يصح الا فى الآية الأولى فقط . والقدر المشترك فى الآيات الاهتمام . ويأتى الاختصاص فى أكثرها . ومثل قوله تعالى (أئفكا آلهة) وقوله تعالى (أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وما أشبههما لا يأتى فيه الا الاهتمام لأن ذلك منكر من غير اختصاص . وقد يتكلف بمعنى الاختصاص فى ذلك كما فى بقية الآيات . وأما الحصر فلا .

فان قلت : ما الفرق بين الاختصاص والحصر ؟ قلت : الاختصاص افتعال من الخصوص . والخصوص مركب من شيئين . أحدهما عام مشترك بين شيئين

أو أشياء . والثانى معنى منضم اليه يفصله عن غيره كضرب زيد فانه أخص من مطلق الضرب . فاذا قلت ضربت زيداً أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصاً لما انضم اليه منك ومن زيد . وهذه المعانى الثلاثة أعنى مطلق الضرب وكونه واقعاً منك . وكونه واقعاً على زيد قد يكون قصد المتكلم بها ثلاثتها على السواء . وقد يترجح قصده لبعضها على بعض . ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه . فان الابتداء بالشيء يدل على الاهتمام به وانه هو الارجح فى غرض المتكلم . فاذا قلت زيداً ضربت علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود . ولاشك ان كل مركب من خاص وعام له جهتان . فقد يقصد من جهة عمومه. وقد يقصد من جهة خصوصه فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص وانه هو الاعم الاهم عند المتكلم . وهو الذى أفاد به السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره باثبات ولا نفى. وأما الحصر فمعناه نفى غير المذكور واثبات المذكور . ويعبر عنه بما والا ، أو بانما . فاذا قلت : ماضربت الا زيداً كنت نفيت الضرب عن غير زيد وأثبته لزيد ، وهذا المعنى زائد على الاختصاص ، وانما جاء هذا فى (اياك نعبد واياك نستعين) للعلم بأنه لايعبد غير الله ولا يستعان غيره . ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك ، فان قوله (أفغير دين الله يبغون) فى معنى مايبغون الا غير دين الله . وهمزة الانكار داخلة عليه فلزم أن يكون المنكر الحصر ، لا مجرد بغيهم غير دين الله ، ولاشك أن مجرد بغيهم غير دين الله منكر ، وكذلك بقية الآيات اذا تأملتها ، ألا ترى أن (أفغير الله تأمرونى أعبد) وقع الانكار فيه على عبادة غير الله من غير حصر وأن أبغى ربا غيره منكر من غير حصر ، ولكن الخصوص وهو غير الله هو المنكر وحده ومع غيره ، وكذلك (اياكم كانوا يعبدون) عبادتهم اياهم منكرة من غير حصر ، وكذلك قوله (آلهة دون الله تريدون) المنكر ارادتهم آلهة دون الله من غير حصر ، فمن هذا كله يعلم أن الحصر فى (اياك نعبد واياك نستعين) من خصوص المادة لا من موضوع اللفظ ، بل أقول أن المصلى قد يكون مقبلا على الله وحده لايعرض له استحضار غيره بوجه من الوجوه . وغيره أحقر فى عينه من أن يقصد فى ذلك بنفى عبادته ، وانما قصد الاخبار بعبادة الله وأول ما حضر فى ذهنه عظمة من هو واقف بين يديه فقال (اياك نعبد) ليطابق اللفظ المعنى ويتقدم ما تقدم حضوره فى القلب وهو الرب سبحانه وتعالى، ثم بنى عليه ما أخبر به من عبادة وكمعنى اختصاصه بالعبادة اختصاصه بالاخبار بعبادته وغيره

من الاكوان لم يخبر عنه بشيء بل هو معرض عنها . واذا تأملت مواقع ذلك في الكتاب والسنة وأشعار العرب تجده كذلك . ألا ترى قول الشاعر :

أكل امرىء تحسبين امرأ ونارٍ توقد بالليل نارا [1]

لو قدرت فيه الحصر بما والاهل يصح المعنى الذى اراده ؟ وقد قال الزمخشرى في تفسير قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من اثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته وأن قولهم ليس بصادر عن ايقان وأن اليقين ماعليه من آمن بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك . وهذا الذى قاله الزمخشرى في غاية الحسن . وقد اعترض بعض الناس عليه فقال تقديم الآخرة أفاد أن إيقانهم مقصور على أنه إيقان بالآخرة لا بغيرها . وهذا الذى قاله هذا القائل بناه على مافهمه من أن تقديم المعمول يفيد الحصر وليس كذلك لما بيناه ثم قال هذا القائل : وتقديم «هم» أفاد أن هذا القصر مختص بهم فيكون ايقان غيرهم بالآخرة ايمانا بغيرها حيث قالوا (لن يدخل الجنة) و (لن تمسنا النار) وهذا من هذا القائل استمرار على مافي ذهنه من الحصر ، أى أن المسلمين لا يوقنون الا بالآخرة وأهل الكتاب يوقنون بها وبغيرها . وهذا فهم عجيب ثم قال هذا القائل واما قوله وأن اليقين الخ مشكل ؛ لانه ليس فيه تعريض بأن اليقين ما عليه من آمن ، بل تصريح قلت مراد الزمخشرى أن التصريح بأن من آمن يوقنون تعريض بأن أهل الكتاب لا يوقنون فكيف يرد عليه هذا ، ثم قال هذا القائل فالوجه أن يقال وان اليقين عطف على قوله تعريض لا على معمولاته من (ياأهل الكتاب) وكانه قال وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على «هم» أن اليقين قلت مرادالزمخشرى أنه تعريض بنفي اليقين عن أهل الكتاب فكانه قال دون غير من آمن فلا يرد عليه ولايحتاج الى تقدير العطف على ماذكره هذا القائل ؛ وهو إما أن يقدر دون غيرهم أو لا فان قدر فهو تعريض لاتصريح ، وان لم يقدر فلا يحتاج الى بناء « يوقنون » على «هم » فحمل كلام الزمخشرى على مازعم هذا القائل لايصح بوجه من الوجوه ، وهذا القائل فاضل وانما ألجأه الى ذلك فهمه الحصر وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه فالحصر على ثلاثة أقسام «أحدها» بما والا كقولك ماقام الا زيد صريح في نفي القيام عن [2] غير زيد ، ويقتضى

---

(١) البيت لأبي دؤاد الايادى ؛ وقد ساقه النحاة شاهداً على بقاء المضاف اليه مجروراً « نار » بعد حذف المضاف « كل » . (٢) في الاصل « عند » .

اثبات القيام لزيد ، قيل بالمنطوق وقيل بالمفهوم ، وهو الصحيح ، لكنه أقوى
المفاهيم لان « إلا » موضوعة للاستثناء وهو الاخراج : فدلالتها على الاخراج
بالمنطوق لا بالمفهوم ، ولكن الاخراج من عدم القيام ليس هو عين القيام ، بل
قد يستلزمه ، فلذلك رجحنا انه بالمفهوم ، والتبس على بعض الناس لذلك فقال
انه بالمنطوق ، (والثانى) الحصر بانما ، وهو قريب من الأول فيما نحن فيه ،
وان كان جانب الاثبات فيه أظهر ، فكأنه يفيد اثبات قيام زيد اذا قلت انما
قام زيد بالمنطوق ونفيه بالمفهوم ، (القسم الثالث) الحصر الذى يفيده التقديم ،
وليس هو على تقدير تسليمه مثل الحصرين الاولين بل هو فى قوة جملتين
احداهما ماصدر به الحكم نفيا كان أو اثباتا ، وهو المنطوق ، والاخرى مافهم
من التقديم ، والحصر يقتضى نفى المنطوق فقط دون مادل عليه من المفهوم ،
لان المفهوم لامفهوم له ، فاذا قلت أنا لا أكرم الا اياك أفاد التعريض بأن
غيرك يكرم غيره ولا يلزمك أنك لا تكرمه ، وقد قال تعالى (الزانى لاينكح الا
زانية أو مشركة) أفاد أن العفيف قد ينكح غير الزانية وهو ساكت عن نكاحه
الزانية ، فقال تعالى بعده (والزانية لاينكحها إلا زان أومشرك) بيانا لما سكت
عنه فى الاول فلو قال « بالآخرة يوقنون » أفاد بمنطوقه ايقانهم بها وبمفهومه عند
من يزعم انهم لايوقنون بغيرها وليس ذلك مقصوداً بالذات والمقصود بالذات
قوة ايقانهم بالآخرة حتى صار غيرها عندهم كالمدحوض ، فهو حصر مجازى ،
وهو دون قولنا « يوقنون بالآخرة لابغيرها » فاضبط هذا واياك ان تجعل
تقديره لايوقنون الا بالآخرة اذا عرفت هذا فتقديمهم ان غيرهم ليس كذلك ولو
جعلنا التقدير لايوقنون الا بالآخرة كان المقصود المهم النفى فيتسلط المفهوم
عليه فيكون المعنى : إفادة أن غيرهم يوقن بغيرها كما زعم هذا القائل ، ويطرح
افهام انه لا يوقن بالآخرة ، ولا شك أن هذا ليس بمراد ، بل المراد إفهام أن غيره
لا يوقن بالآخرة ، فلذلك حافظنا على أن الغرض الأعظم إثبات الايقان بالآخرة
ليتسلط المفهوم عليه ، وأن المفهوم لايتسلط على الحصر لان الحصر لم يدل عليه
بجملة واحدة ، مثل « ما وإلا » ومثل « انما » وانما دل عليه بمفهوم يستفاد من منطوق ،
وليس أحدهما متقيداً بالآخر حتى يقول ان المفهوم افاد نفى الايقان المحصور ،
بل أفاد نفى الايقان مطلقاً عن غيره ، وهذا كله إنما احتجنا اليه على تقدير تسليم
ماادعاه هذا القائل من الحصر ، وقد سبق الى فهم كثير من الناس ، ونحن قد
منعنا ذلك اولا وبينا انه لاحصر فى ذلك ، وانما هو اختصاص ، وفرقنا بين

الاختصاص والحصر ، وقول هذا القائل تقديم «هم» من اين له ان هذا تقديم ؟ فانك اذا قلت : هو يفعل ، احتمل ان يكون مبتدأ خبره فعل ، واحتمل ان يكون يفعل هو ، ثم قدمت وأخرت ، والزمخشرى لم يصرح بالتقديم وانما قال بناء يوقنون على «هم» ولكن مشينا مع هذا الفاضل على كلامه ، وكل ذلك اوجبه الوهم والتباس الاختصاص بالحصر ، والله اعلم انتهى .

﴿ آية اخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : قوله تعالى (ياايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) قال الزمخشرى فان قلت هلا قيل تعبدون لأجل اعبدوا أو اتقوا لمكان تتقون وأجاب بأن التقوى قصارى امر العابد وليست غير العبادة وترك الزمخشرى وجهاً آخر محتملا فانه بنى كلامه على ان « لعلكم » متعلق «بخلقكم» وحينئذ يكون من الله تعالى وينصرف عن حقيقة الترجى الى مجازه ويحتمل ان يجعل «لعلكم» متعلقاً باعبدوا أو يكون الترجى امامن الآمر فينصرف الى المجاز ايضاً وتكون التقوى تقوى النار المسببة عن العبادة ، و امامن المأمور فتكون التقوى على بابها ايضاً الذى ذكرناه آنفاً ، والترجى على حقيقته وحينئذ تكون صفة فى العبادة المأمور بها ، فاذا فرض الآمر ممن يعتقد الترجى بالمأمور به والمأمور يعتقد خلافه ، كما لو قلت لزيد : اضرب عمراً لعله يتأدب ، وأنت تترجى ذلك منه ، والمأمور قاطع بانه لا يتأدب بذلك احتمل ان يقال لا يجب الضرب لان الضرب المأمور به هو المترجى معه ، والفرض خلافه ، واحتمل ان يجب ، ويكون المعتبر ترجى الآمر ، والأول أظهر ، لان الكلام على تقدير جعل الترجى للمأمور لا للآمر ، والله اعلم انتهى .

﴿ آية اخرى ﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) قال الزمخشرى «من مثله» متعلق بسورة صفة لها اى بسورة كائنة من مثله وليس مراده التعلق الصناعى ، لان الصفة انما تتعلق بمحذوف ، وقد صرح هو به ، أو مراده انه لا يتعلق بقوله (فأتوا) ثم قال : والضمير لما نزلنا اولعبدنا .
قال الشيخ الامام : الأحسن عندى ان يتعلق بعبدنا ، وان علق بما نزلنا فيكون بالنظر الى خصوصيته فيشمل صفة المنزل فى نفسه والمنزل عنه ، وانما قلت ذلك لان الله تعالى تحدى بالقرآن فى أربع سور ، فى ثلاث [1] منها

---

(١) « ثلاث » غير موجودة فى الأصل .

بصفته فى نفسه فقال تعالى (لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)وقال تعالى : (أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) وقال تعالى (أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله) والسياق فى ذكر القرآن من حيث هو هو ولذلك لم يذكر فى هاتين الآيتين لفظة « من » المحتملة للتبعيض ولابتداء الغاية ؛ فتركها يعين الضمير للقرآن ، وفى سورة البقرة لما قال (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا) قال : (فأتوا بسورة من مثله) فتكون « من » لابتداء الغاية ، والضمير فى مثله للنبى ﷺ ، ويكون قد تحداهم فيها بنوع آخر من التحدى غير المذكور فى السور الثلاث ، وذلك ان الاعجاز من جهتين احداهما من فصاحة القرآن وبلاغته وبلوغه مبلغا تقصر قوى الخلق عنه ، وهو المقصود فى السور الثلاث المتقدمة المتحدى به فيها ، والثانية اتيانه من النبى صلى الله عليه وسلم الأمى الذى لم يقرأ ولم يكتب ، وهو المقصود المتحدى به فى هذه السورة ، ولا تمتنع إرادة المجموع كما قدمناه ، فان أراد الزمخشرى بعود الضمير على « ما نزلنا » المجموع بالطريق التى اشرنا اليها فصحيح ، وحينئذ يكون ردد بين ذلك وعود الضمير على الثانى فقط وان لم يرد ذلك فما قلناه أرجح ، ويعضده أنه اقرب ، وعود الضمير على الأقرب أوجب ، ويعضده أيضا انهم قد تحدوا قبل ذلك وظهر عجزهم عن الاتيان بسورة مثل القرآن ، لأن سورة يونس مكية ، فاذا عجزوا عنه من كل أحد فهم بالاتيان بمثله ممن لم يقرأ ولم يكتب أشد عجزاً فالأحسن أن يجعل الضمير لقوله « عبدنا » فقط وهذان النوعان من التحدى يشتملان على أربعة أقسام ، لان التحدى بالقرآن أو ببعضه بالنسبة الى من يقرأ ويكتب والى من ليس كذلك والتحدى بالنبى صلى الله عليه وسلم بالنسبة الى مثل المنزل ؛ والى أى سورة كانت فان من يكتب لا يأتى بها فصار الاتيان بسورة من مثل النبى صلى الله عليه وسلم ممتنع كانت من كاتب قارىء أم من غيره ، فظهر انها أربعة اقسام ؛ ثم قال الزمخشرى ويجوز أن تتعلق بقوله « فأتوا » والضمير للعبد ، قال الشيخ الامام : هذا صحيح وتكون « من » للابتداء ، ولم يذكر الزمخشرى على هذا الوجه احتمال عود الضمير على ما نزلنا ، ولعل ذلك لأن السورة المتحدى بها اذا لم يوجد معها المنزل عليه لابد أن يخصص بمثل المنزل كما فى سورتى هود ويونس فاذا علقنا الضمير هنا فى سورة البقرة بقوله (فأتوا) وعلقنا الضمير بالمنزل كانوا قد تحدوا بأن يأتوا بسورة مطلقة ليست موصوفه ولا من شخص مخصوص ؛

فليست على نوع من نوع التحدى فان قلت « من » على هذا التقدير للتبعيض فتكون السورة بعض مثله يقتضى مماثلتها قلت المأمور به السورة المطلقة و « من » يحتمل أن تكون لابتداء الغاية ، وان سلم انها للتبعيض فالمماثلة انما يعلم حصولها للسورة بالاستلزام ، فلم يتحدوا ولم يؤمروا الا بها من حيث هى مطلقة لا من حيث أن مقتضاه الاستلزام من المماثلة فان المماثلة بالمطابقة فى الكل المبعض لا فى البعض ، فان لزم حصولها فى البعض فليس من اللفظ ، وبهذا يعرف الجواب عن قول من قال : ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا ، وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة ؟ فنقول : الفرق بينهما ما ذكرناه ، فان المأمور به بخصوصه فى الثانى سورة مطلقة من حيث الوضع وان كانت بعضها من شىء مخصوص انتهى والله أعلم .

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (ولهم فيها أزواج مطهرة) قال الزمخشرى هلا جاءت الصفة مجموعة كما فى الموصوف وأجاب بأنهما لغتان فصيحتان يقال للنساء فعلن وهن فاعلات وفواعل والنساء فعلت وهى فاعلة ومنه بيت الحماسة :

واذا المذارى بالدخان تقنعت   واستعجلت نصب القدور فملت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن على مطهرات ، أقول ماذكره من اللغتين صحيح : والأفصح فى العاقلات أن يأتى بالجمع سواء فيهن جمع القلة وجمع الكثرة وفى غير العاقل الافصح فى جمع القلة الجمع كالاجذاع انكسرن : وفكرت فى السر فى ذلك فرأيت أن فعلن حكم على كل فرد ، وفعلت على المجموع لتأول الجمع بالجماعة ، ولما كان العاقل ينسب الفعل اليه نسب الى كل فرد فقيل فعل وانما جاء فى الآية « مطهرة » وان كان الافصح مطهرات اشارة الى أن أزواج الآخرة لاتفاقهن كالشىء الواحد لا تغاير بينهن وذلك من كمال النعيم لرجالهن فلذلك قيل « مطهرة » ولم يرد فى القرآن مطهرات أصلا فانظر ما أبدع هذه الحكمة ، وقال (واذا الرسل أقتت) لاجتماعهم فى وقت الاجل ، وقال (واذا النجوم انكدرت) لان الانكدار وصف شامل لجماعة النجوم ، وقال (والصافات) لان كل واحد مستقل بذلك ، وقال تعالى (فأبين أن يحملنها) لان الاباء من وصف العقلاء وكل واحد منهن ابى ، وقال (منها اربعة حرم) لان التبعيض من الجملة التى هى اثنى عشر وقال (فلا تظلموا فيهن) لان النهى عن الظلم فى كل واحد وهذا معنى زائد على كونه جمع قلة لغير عاقل ، وقال (فمن فرض فيهن الحج) لأنه لافرق بين أن يفرض فى المجموع أو فى كل واحد وأما قوله :

(وقالوا لن تمسنا النار الاأياما معدودة)فاستغنى فى تقليلها بدلالة أيام لأنها لجمع القلة ، وقيل معدودة لانهـا اقل من معدودات وذلك ابلغ فى بهتهم وتكذيبهم فقال (قل أتخذتم) الى آخره، وفى آل عمران (ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات وغرهم فى دينهم ما كانوا يفترون)« ومعدودات » قد يراد بها تسع اذا جعلت جمع أيام معدودة واذا كانوا غرهم افتراؤهم انهم لن تمسهم النار الا تسعافلأن يغرهم افتراؤهم انهم لن تمسهم النار الا ثلاثا بطريق الأولى .

وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) قصد وصف كل منها بذلك وكذا قوله تعالى (واذكروا الله فى أيام معدودات) فوصف كل منها بذلك أبلغ وأكثر تعظيما لها من جعلها جملة واحدة معلومة ومعدودة والأصل فيما قلناه أن تأنيث الجمع لتأوله بالجماعة وهى شىء مجتمع ؛ ولم يحكم عليه إنما حكم على صفة شاملة له وهى الهيئة الاجتماعية ؛ وأماذات الجمع نفسه فهو عبارة عن الآحاد فالحكم عليه حكم على الآحاد فاشدد يديك بهذه الفائدة تمهم بهاما قاله النحاة وإنلم يبدوا سره وينفتح لك بها مباحث اصولية ونحوية وفوائد فى القرآن والسنة إن شاء الله ، بقى علينا أنه قد يقال : كيف جاز وصف الثلاثة بأنها معلومات ؛ ومعلومات جمع معلومة وواحد الاشهر مذكر فلا يصح معلومات الاعلى تسعة؟ وجوابه أن الأشهر مشتملة على ساعات كثيرة فيجوز أن ترد على معلومات فى وصف الثلاثة كذلك ، ولايقال : فيلزم جواز وصف الشهر الواحد بذلك ، لأنه احتمل مع الجمع ولايلزم احتماله مع المفرد لتنافر اللفظ انتهى.

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) المقصود التقبيح على من يأمر الناس بالبر أن يترك نفسه منه وينشد * لاتنه عن خلق وتأتى مثله * وقريب من هذا المعنى لاتأكل السمك وتشرب اللبن اذا نصبت وتشرب وقد ذكر الناس ذلك كله ، وعندى فيه زيادة وهو أنه اذا نهى عن شيئين أو عن شىء على تقدير شىء آخر فذلك على أقسام ، أحدها أن يكون كل منهما مباحا غير مكروه والمحذور الجمع بينهما ، وكل واحد منهما جزء علة فى الكراهة، كأكل السمك وشرب اللبن ،القسم الثانى أن يكون أحدها محموداً والآخر مذموما ولكن ذمه مع المحمود أعظم من ذمه وحده كقوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فالامر بالبر حسن صرف وواجب ،

وأمر بمعروف ، وهو مطلوب سواءً أفعله الشخص أملا ، واذا لم يفعله مع الترك ترتب عليه إثمان اثم ترك الأمر واثم ارتكاب النهى ؛ واذا أمر ولم ينه نفسه فقد يكون أشد من المجموع ، وقد لايكون ؛ وأكثر ما يجيء هكذا أن يصدر بالمحمود ويؤخر المذموم كالآية الكريمة، وكالبيت ؛ فان النهى عن الخلق السيىء محمود واتيان مثله مذموم ، وكان سبب مجيئه على هذا الترتيب قصد تقديم السبب على المسبب لان أمر الناس بالبر سبب فى أمره نفسه بطريق أولى ، فاذا لم يفعل قبح ذلك منه جدا ، وكان ذلك أبلغ من أن يقال افعل ولا تنس نفسك ؛ لأن بعض الطباع اللئيمة لا تنقاد للنصيحة ؛ فاذا صور له حاله فى صور تناقض فعله فالتناقض تنفر عنه جميع الطباع والعقول ، كان ذلك أدعى الى ائتماره وحصول نزوعه عن حالته القبيحة ؛ ومن هذا الباب على جهة التقريب قوله صلى الله عليه وسلم « اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق[1] » فالرفث والفسق منهى عنهما للصائم وغيره ولكن من الصائم أقبح ؛ لأن الصوم سبب مؤكد لاجتنابهما. وقد يجيء هذا النوع مقدما فيه المذموم كقوله « أطرباً وأنت قيسرى » [2] فالطرب مذموم قبيح ومن الشيخ أقبح انتهى .

وقال رحمه الله قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) وفى هذه السورة أيضاً (ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) وقد بين صاحب درة التنزيل ان العادة فى الدنيا من وقع فى شدة له أربع مراتب ، الاولى ان يغنى عنه غيره من ولد او والد أو غيرهما ؛ والثانى والثالث الشفاعة والفداء ؛ والرابع اذا يئس من الثلاثة أن ينتظر النصر من عند الله بغير حيلة منه فبين الله نفى الأقسام الأربعة فى الآخرة وتطابقت الآيتان على تقديم الأولى وتأخير الرابعة ، واختلفتا فى الثانية والثالثة لاختلاف الناس تارة يبدءون بالشفيع قبل الفداء ، وتارة عكسه ؛ ولم يبين صاحب الدرة مناسبة خصوص كل آية لما جاءت به ؛ وخطر لى انه فى الأولى لما قدم امرهم الناس بالبر والمأمور بالبر قد يشفع ، فقدمت الشفاعة ، وفى الثانية ليس إلا حالهم فى أنفسهم ، فقدم الفداء ؛ وهو العدل . وجاءت على وجه أبلغ من الأولى ، كما هو العادة فى المواعظ ، ووجه الابلغية ان عدم القبول يستلزم عدم الاخذ للعدل ، وعدم نفى الشفاعة يستلزم قبولها والله أعلم انتهى . ﴿ آية ﴾ [3]

---

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى عن أبى هريرة .

(٢) فى الأصل غير منقوطة ، والبيت مشهور .

(٣) الاولى تقديم هذه المسئلة على مسألة ولا يقبل منها شفاعة .

وقال ايضاً قوله تعالى (وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) مناسبة «أفلا تعقلون»، ان الذين فعلوه متناقض لان امرهم الناس بالبر يقتضى ان يبدؤا بأنفسهم فنسيانها مناقض للامر ، وكلاهما اعنى الجمع بينهما مناقض لتلاوتهم الكتاب لأن تلاوة الكتاب تقتضى ان لا ينسوا انفسهم ولا يناقضوا افعالهم فأشار بقوله (افلا تعقلون) الى قبح حالهم، كما اشار اليه بقوله (اف لكم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون) والى خروجهم عن مقتضى العقل بجمعهم بين النقيضين ؛ ففيه اشارة الى ان الجمع بين النقيضين مستحيل فى العقل ومستحيل فى الشرع ايضاً، ولا عبرة بما قاله بعض اصحابنا الفقهاء فى قوله : اعتق عبدك عنى . من أن التناقض انما ثبتت استحالته فى العقل لا فى الشرع ؛ وهو عجيب من هذا الفقيه فان كل ما استحال فى العقل استحال فى الشرع والله أعلم انتهى . وقال رضى الله عنه : قوله تعالى (ولن يتمنوه ... ابداً) [1] قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) نكر الحياة لارادة أيسر مايكون منها ، والمعنى أنهم أحرص الخلق على أقل مايكون من الحياة ، فما ظنك بالكثير منها ، فكيف يتمنون الموت ؟ والزمخشرى ادعى أنه نكر لارادة حياة طويلة وما ذكرناه ابلغ وأحسن ، ولا ينافيه قوله تعالى (ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) فانه اذا ود اليسير منها ود الكثير بطريق أولى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام فى كتاب افتتحه فى تأويل قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل)، فكتب فيه مانصه الحمد لله الذى عصمنا من الفتن . وهدانا الى أرشد سنن، وصلى الله على سيدنا محمد الذى بين لنا ماظهر وما بطن ، وعلى آله وصحبه الذين بينوا لنا معانى القرآن والسنن ؛ وسلم تسليما كثيراً على توالى الزمن، وبعد فانا لانحصى ما لله علينا من نعمة ومنة ، وما حمانا به عن كل محنة ؛ وجعل بيننا وبينها وقاية وجنة وأرشدنا الى طريق السنة ؛ وجعل لنا على العدل قوة ومنة ، وأنه جرى الكلام فى تفسير الفتنة فى قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) وأطلقت فيه الأعنة ، وأغرى به بعض ذوى الضنة ، وتوهم أن مجرد الالقاء بين الناس للقتل مظنة؛ فخشيت من استباحة دم مسلم بالضغنة، فأردت ذكر تفسير الآية، وسميته « تأويل الفطنة فى تفسير الفتنة » والله يهدى من يشاء الى سواء السبيل قال ابن جرير الطبرى : القول فى تأويل قوله تعالى عز ذكره (والفتنة أشد

---

(١) بياض فى الأصل .

من القتل) يعنى بقوله جل ثناؤه (والفتنة أشد من القتل) والشرك بالله أشد من القتل . وقد بينت فيما مضى أن أصل الفتنة الابتلاء والاختبار، فتأويل الكلام وابتلاء المؤمن فى دينه حتى يرجع عنه فيصير مشركا بالله من بعد اسلامه أشد عليه وأضر من أن يقتل مقيما على دينه متمسكا بملته محقاً فيه ؛ كما حدثنى محمد بن عمرو ثنا أبو عاصم ثنا عيسى عن ابن أبى نجيح عن مجاهد[1] فى قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) قال ارتداد المؤمن الى الوثن أشد عليه من أن يقتل ، حدثنى المثنى ثنا ابو حذيفة ثنا شبل عن ابن أبى نجيح عن مجاهد مثله حدثنا بشر بن معاذ ثنا يزيد ثنا شعبة (٢) عن قتادة قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل، حدثنا الحسن بن يحيى أنا عبد الرزاق انا معمر عن قتادة مثله ، حدثنا المثنى ثنا اسحاق ثنا أبو زهير عن جويبر عن الضحاك قوله (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل، حدثت عن عمار بن الحسن حدثنا ابن أبى جعفر عن أبيه عن الربيع (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا القسم ثنا الحسين حدثنى الحجاج قال قال ابن جريج : اخبرنى عبدالله بن كثير عن مجاهد وقوله (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة الشرك، حدثت عن الحسين بن الفرج قال سمعت ابا معاذ الفضل بن خالد قال انا عبيد ابن سليمان قال سمعت الضحاك (والفتنة أشد من القتل) قال الشرك ، حدثنى يونس انا ابن وهب قال قال ابن زيد فى قوله (والفتنة أشد من القتل) قال فتنة الكفر انتهى ما نقلته من تفسير الطبرى المسمى بالبيان[3] وقال أبو محمد عبد الرحمن بن ابى حاتم فى تفسيره قوله : (والفتنة اشد من القتل) حدثنا عصام بن رواد ثنا آدم عن ابى جعفر عن الربيع عن ابى العالية قوله : (والفتنة اشد من القتل) ؛ وروى عن مجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة والحسن وابى مالك وقتادة والضحاك والربيع بن انس نحو ذلك ؛ وقوله (والفتنة أشد من القتل) حدثنى ابى ثنا يحيى بن المغيرة انا جرير عن حصين عن ابى مالك (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة التى انتم مقيمون عليها اكبر من القتل انتهى ما نقلته من تفسير ابن ابى حاتم وقال الواحدى فى البسيط (والفتنة اشد من القتل) يعنى وشركهم بالله عز وجل اعظم من قتلكم اياهم فى الحرم والحرم والاحرام وذكرنا معانى الفتنة عند قوله (إنما نحن فتنة) وقال بعض أصحاب المعانى سمى الكفر فتنة لأن الكفر اظهار الفساد عند

---

(١) «عن مجاهد» غير موجودة فى الاصل (٢) فى ابن جرير الطبعة الاميرية « سعيد » بدل « شعبة » . (٣) المعروف أن اسمه « روح البيان » .

الاختبار وأصل الفتنة الاختبار ، وقال الواحدى فى قوله (انما نحن فتنة) [١]

﴿ آية اخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى(فولوا وجوهكم شطره)قال الشافعى،وشطره جهته فى كلام العرب اذا قلت أقصد شطر كذا انك تقول اقصد معروف عين كذا ومعنى اقصد نفس كذا كذلك أى تلقاءه وجهته أى استقبل تلقاءه وجهته ، وأن كلا معنى واحد وإن كانت بألفاظ مختلفة هكذا كلام الشافعى ، وقال الجوهرى : شطر الشيء نصفه ، ويقال ولد فلان شطره بالكسر، أى نصف ذكور، ونصف إناث، وقصدت شطره أى نحوه، ومنه قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) انتهى.

﴿ آية أخرى ﴾

وقال ايضا رحمه الله تكلم صاحب درة التنزيل على قوله تعالى فى البقرة (يقتلون النبيين بغير الحق) وفى آل عمران (النبيين بغير حق) وفى وسطها (الانبياء بغير حق) من جهة تعريف الحق وتنكيره كلاماً حسناً ولم يتكلم من جهة جمع القلة وجمع الكثرة فى الأنبياء، وظهر لى فيه أنه لما كان فى الآية التى فى وسط آل عمران المراد الاعتقاد والاعتقاد يتعلق بجميع الأنبياء أتى فيه بجمع الكثرة ويوافقه قوله فى آخر آل عمران (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ماقالوا وقتلهم الانبياء بغير حق) لأنها فى قوم موجودين لم يقتلوا ، وإنما اعتقدوا بخلاف آية البقرة والآية الأولى من آل عمران فانها فى قوم قتلوا وانما قتلوا بعض الانبياء فأتى فيها بجمع السلامة الذى هو القلة مع أنه روى فى عدد المقتولين أنه أكثر من العشرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) قال الشيخ الامام رحمه الله لاشك أن الحل منتف من حين الطلاق الثلاث حتى تنكح ولكن هذه الصيغة لو جاءت فى غير هذا المحل كقولك ، لايقوم زيد حتى تزول الشمس محتملة معنيين أحدها أن القيام حتى تزول الشمس منتف وقد لاينتفى قيام دونه ومأخذ هذا أن « حتى » متعلقة بالفعل قبل دخول النفى ثم ورد النفى عليه وهو الذى تقتضيه صناعة العربية عند الجمهور فى تعليقهم ذلك بالفعل الصريح والثانى أن النفى فى جميع الزمان المتصل بالكلام حتى تزول الشمس ومأخذ هذا اما أن يؤخذ فعل من معنى النفى الذى دلت عليه «لا» كما يفعله

---

(١) بياض فى الأصل

بعض النحاة والزمخشرى فى بعض الأوقات أى انتفاء وإما أن يؤخذ الفعل بقيد كونه منتفياً وهذان الاحتمالان يأتى مثلهما فى قولك لايقوم القوم إلا زيد احدهما المعنى أن قيام القوم غير زيد منتف إما بقيامهم جميعهم وإما بقيامه والثانى قيامه وعدم قيامهم . ولم يأت هذان الاحتمالان فى سائر تعلقات الفعل من الظروف والحال وغيرها ، وانما هما فى الغاية والاستثناء ، ولايطرد ذلك فى الصفة لانها متعلقة بالمفرد لا بالنسبة ولابالشرط ؛ وان تعلق بالنسبة لان له صدر الكلام انتهى . ومن كلامه أيضا رحمه الله قوله تعالى (حتى تنكح زوجاً غيره) قال : كنت أظن انه قرينة فى افادة الوطء ، كقولهم : نكح زوجته اذاوطئها . ونكح امرأة اذا عقد عليها . ثم رجعت عن ذلك ، وان كانت القاعدة صحيحة ، لكن ذلك اذا قال زوجته لدلالة اللفظ على أنها زوجة متقدمة . اما نكح زوجته فلا ، بل يصح بمعنى نكح امرأة كقوله « من قتل قتيلا [1] » . فان قلت : قد يقال : اشتريت عبدى هذا ، والمراد العقد فلم لايقال : نكحت زوجتى هذه والمراد العقد ؟ قلت : اذا أريد الاخبار بأصل الشراء أو أصل النكاح فلا ينبغى ان يقال : عبدى ولازوجتى لخلوه عن الفائدة وانما يقال : اشتريت هذا وتزوجت هذه أو نكحتها ، وانما يحسن ذلك اذا أريد الاخبار بأمر زائد ، كقولك : اشتريت عبدى هذا فأنفقت منه كذا أو نكحت زوجتى هذه فحمدت عشرتها ، فمحط الفائدة هو الثانى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (لاجناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) يتعلق بتفسيرها مباحث كثيرة جرى البحث فى بعضها الآن فى بعض الدروس فنذكره . الأول (الجناح) للمفسرين فيه هنا قولان احدهما أنه الاثم ، فان طلاق غير الممسوسة لااثم فيه مطلقا ؛ وطلاق الممسوسة يجب أن يكون للعدة . فاذا طلقها فى الحيض أثم . وتفسير الجناح بالاثم موافق للغة . فان الجوهرى وغيره قالوا : الجناح الاثم وأصل الجناح الميل ، وسمى الاثم جناحا لان فيه ميلا عن الحق الى الباطل . إما أن يكون من باب تسمية الشيء باسم ماهو أعم منه ، لان الميل اعم من الاثم ، واما ان يكون من باب تسمية الشيء باسم مايشبهه ، لان الميل المحسوس أو المعقول أقرب إلى أن يكون

---

(١) متفق عليه من حديث أبى قتادة بلفظ « من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه » وله قصة فى غزوة حنين .

هو الحقيقة ، لانه المعروف عند العرب ، والميل إلى الاثم إنما يعرف بالشرع فتسميته به لاجل المشابهة ، القول الثانى للمفسرين أن (الجناح) هنا التبعة ؛ أى لاتبعة للنساء عليكم فى المطالبة بمهر ونحوه . وهذا القول هو المشهور عند المفسرين . واطلاق الجناح على التبعة يظهر أنه لما فى التبعة من الميل أيضا ، لان التابع يميل على المتبوع . والمفهوم من كلامهم على هذا القول أن الاثم غير مراد ، ويحتمل أن يقال : التبعة أعم فيقتضى نفيها نفى الاثم والمطالبة جميعا.
المبحث الثانى قوله : (لاجناح عليكم)جملة تامة قد وليها شرط والجملة المتقدمة تتقيد بالشرط المتأخر ، وإن كان الصحيح من مذاهب النحويين أنها ليست جزاءً له بل دليل الجزاء والجزاء محذوف مقدر بعده وقد وقفت على تصنيف الشيخ تاج الدين أبى اليمن زيد بن الحسن الكندى قال ماملخصه :
(مسألة) عرضت على بدمشق منسوبة الى الجامع الكبير لمحمد بن الحسن . وهى قول الرجل لامرأته : طلقتك إن دخلت الدار وإن دخلت الدار طلقتك وقال : ليست هذه المسئلة فى الجامع الكبير ولا فى شروحه . ولم يرها فى غيره من كتبه ولا فى كتب أئمة مذهبه بعده ، ولا وجدناها أيضا فى كتب أصحاب الشافعى . ولما عدمنا ذلك استضأنا بآراء الفقهاء فرأيناها مختلفة ولم يقدروا فيها على نص مرفوع إلى امام ، فضعف التعويل على تلك الاقوال لتعارض الفتيا . وأنا بعون الله تعالى أذكر من طريق العربية مايجب على الفقيه اتباعه أما الحكم فى طلقتك إن دخلت الدار بتقديم الفعل الماضى على الشرط فهو وقوع الطلاق على الحال من غير تعليق على الشرط البتة ، لان الفعل الماضى اذا وقع قبل حرف الشرط كان ثابتا ؛ وما ثبت لايجوز أن يوقع فى جواب الشرط لان جوابه يجب أن يكون قبل وقوعه معدوماً ووقوعه موقوفا عليه . والماضى قبله قد وقع فاستحال أن يحمل عليه . ولهذا المعنى لم يجز عند كل من يوثق بعلمه أن يقول : قمت إن قمت ؛ ولكن أقوم إن قمت . قال : فان قيل لم لايكون الشرط محمولا على الفعل المقدم فيقع الطلاق عنده كما فى قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى)فى قراءة من كسر «إن» قيل : الجواب ماذكره الفارسى قال فى التذكرة : من كسر «إن» لم يجز أن ينصب «امرأة» بأحللنا ؛ ولكن بنحل امرأة [1] كقوله (ولاينفعكم نصحى إن أردت) . وقال فى البصريات قال ابو الحسن الاخفش فى قوله تعالى(كتب

(١) أى يقدر فى الآية فعل «نحل»

عليكم اذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين) على الاستئناف كانه قال : فالوصية . قال أبو على : كأنه قال فليقل هذا ولم يجعل « كتب » مقدما مغنيا عن الجواب ، لان « كتب » واجب فقد ثبت فلم يجز أن يقع فى جواب الجزاء الواجب الا ما يقع بوقوع الأول ؛ ألا ترى أنه يقبح ضربتك إن جئتنى ، ولا يقبح أضربك إن جئتنى ، فلما كان « كتب » واجبا استقبح أن يستغنى به عن الجواب ، لانه يلزم : إن ترك خيراً كتبه والكتاب قد وقع ، فجعلت الجملة من المبتدأ والخبر الجواب ، وجملة الشرط والخبر تفسيراً لكتب كما أن (لهم مغفرة) تفسير للوعد فى قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة) ونص المازنى على أنه لايجوز : قمت إن قمت، ولكن أقوم إن قمت قال فان قيل لم لايقدر الماضى تقدير الآتى ، كما فى قوله :

يا حكم الوارث عن عبد الملك   أوذيت إن لم تحب حبو المعتبك

فالماضى بمنزلة الآتى بدليل وقوع الشرط فالجواب أن البيت إن حمل على هذا لم يكن بالشاهد لأن هذا إنما يكون فيما قرب قربا شديدا ولم يكن فيه مهلة ولا تراخ كقولهم « قد قامت الصلاة » فان دخله التراخى لم يجز . وكذا قول رؤبة أوذيت ان لم تحب حبو المعتبك كانه من مقارنته فى الخيال فى حال من قد غشيه ذلك. وبين هذه المسئلة وبين قوله : قمت إن قمت فرق من وجه وجمع من وجهين . أما الفرق فطلقتك حكم شرعى يؤاخذ به فيلزمه شرعا . وقمت إن قمت لا مبالاة باطراحه. وأما الجمع فى أحد الوجهين فانهما على صورة الثبوت . فلا يستقيم أن يحملا على ما بعد الشرط . وفى الوجه الآخر : ان قائلهما ليس فى حال من قد غشيه الأمر من شدة مقارنته ، ولا فرق بين أن يكون القائل مخبرا أو منشئا فى لفظ الفعل الماضى فى معنى الثبوت والوقوع ؛ الا أن الخبر يختص بما انقضى بانقضاء الزمان قبل الاخبار به ، والانشاء يختص بالايجاد فى الحال ، وليس له صيغة تخصه ؛ وانما يعلم بدليل الحال ، كما أن الامر والدعاء بلفظ واحد وانما يفرق بينهما الاستعلاء والخضوع انتهى ما اردت نقله من كلام الكندى على المسئلة الأولى . قال : وأما قوله . إن دخلت الدار طلقتك ، فالحكم فيها وقوع الطلاق عند الدخول ؛ قال : فان قيل : إن هذا وعد ، فالجواب : إنه وإن أشبه الوعد فانه مضاد له من حيث المعنى لان صورة الوعد فى الشرط والجزاء من الافعال الحسنة تفتقر الى ايجاد من الواعد عند وجود الشرط ، مثل الضرب ونحوه . « وطلقتك » حكم شرعى يحل فى الزوجة وتتصف

به عند دخولها الدار ، ولا يفتقر الى ايقاع محدد. انتهى ماأردت نقله من كلام الكندى فى المسئلتين . ولم يصب فى شىء منهما والحق خلاف ماقاله فيهما . وان الطلاق فى الاولى يقع عند دخول الدار ولايقع قبله . وفى الثانية لايقع اصلا الاإن نوى بقوله طلقتك معنى قوله فأنت طالق ، فحينئذ يقع عندوجود الشرط . ولايساعد الكندىعلى ماقاله نحو ولافقه . وقد قال تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام وقومه (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم بعد اذ نجانا الله منها) وقال تعالى (قل بئسما يأمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين) وبئس فعل ماض. وقال تعالى (والخامسة أنغضب الله عليها إن كان من الصادقين) فى قراءة من قرأبكسر الضادوقال تعالى (قد بينالكم الآياتإنكنتم تعقلون) والظاهر ان الشرط مرتبط فىالمعنىبما قبله[1].وقال صلى الله عليه وسلم « خبت وخسرت إن لم أعدل [2] » وقال حسانبن ثابت رضى اللهعنه:

عدمت بنيتى ان لم تروها تثير النقع موعدها كداء [3]

وقال « ثكلته إن لم يسد إلاقومه » وقال الملاعن [4] : «كذبت عليها أن امسكتها » وقال طلقت إن لم تعلمى اى فارس حليلك . . وقال الفقهاء فيما اذا قال بعتكان شئتانه يكونإقراراً[5] ومقتضى كلامالكندىانيكونوعداً. وهذه الشواهدكلها تردماقاله . والنظر ايضا يرده لان كل ماأمكن تعليقه لافرق بين أن يعبر عنه بالماضى أو بالمضارع ، فاذا اريد بالماضى ذلك صح تعليقه وليت شعرى كيف ساغ للكندى أن يحكم بوقوع الطلاق الآن وقوله أنه حكم شرعى يؤاخذ به فيلزمه شرعا ، إن اراد أنه اقرار فقد نفرضه فيمن

(١) بياض فى الاصل (٢) قالهالنبيصلى الله عليهوسلم يخاطب بهذا الخويصرة اليمانى رأس الخوارج الذى قال للنبى ﷺ : وهو يقسم قسما : اعدل . والمعنى : خبت ياذا الخويصرة اذاكنت معتقدافى نبيك المعصوم أنه لايعدل أو خبت وخسرت اذا كنت تدين بالنبوة لرجل تعتقد أنه لايعدل . وحديثه رواهالبخارى ومسلمعنأبى سعيدالخدرى .(٣) بعده :

ينازعن الاعنة مسرجات يلطمهن بالخمر النساء

يخاطب حسان قريشافى مسير رسول ﷺ الىمكة يفتحها.وكداء:بأسفلمكة . (٤) هو عويمر العجلانى كما فى البخارى ومسلم وغيرهما . (٥) مقتضى ماتقدمفى « طلقتك إن دخلت الدار » أنه تعليق لاإقرارعندالفقهاء ويرشدالى ذلك مقابله من كلام الكندى :

يقطع بأنه لم يتقدم منه طلاق كما لو تزوج وقال ذلك عقب العقد فانه لا يمكن حمله على الاقرار وان اراد انه انشاء [١] ولكنه لم يصححه من جهة النحو اعنى تعليقه فيبقى انشاء بلا تعليق فيقع الآن . والظاهر أن هذا مراد الكندى ، لم يصح [٢] تعليله بما قاله من أنه ماض وجب وثبت ، وكل ماكان كذلك لم يصح تعليقه فان هذا التعليل يرجع الى المعنى لا الى الصناعة، وكيف يوقع على شخص لم يقصده [٣] ولادل عليه لفظ الخطاب بحسب صناعة النحو ولا ينجز [٤] عليه الطلاق الآن بل يوقعه اذا دخلت الدار اعتبارا بقصده ومادل عليه لفظه ، وإن كان خطأ من جهة النحو فهذا الذى نحن فيه أولى لما بينا أنه ليس خطأ من جهة النحو بل صواب وانما وقع الالتباس على الكندى من جهة ان الفعل الماضى تارة لا يصح ان يراد به الانشاء بوجه بل يكون خبرا معيناً فهذا لاشك انه لا يصح تعليقه ، كقوله : قمت ان قمت اذا قصد بالاول الاخبار بالقيام ، فانه يستحيل تعليقه بعد ذلك وتارة يصح ان يراد به الانشاء كقوله طلقتك فانه وان كان موضوعا للخبر فقد يراد به الانشاء بل ذكره الفقهاء فى صرائح الطلاق كقوله : انت طالق . ومقتضى ذلك ان طلقتك صريح فى الانشاء ويكون قد نقل من الخبر الى الانشاء ، فاذا كان كذلك فما المانع من تعليقه ، بل أقول : ان قمت وظاهره إن كان الخبر ويصح تعليقه ايضا اذا لم يرد به الخبر الماضى الثابت على كل تقدير كما فى قوله تعالى(قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم)لان الافتراء منتف قطعاً غير مراد بل المراد التعليق وجعل العود كالمستحيل لاستلزامه هذا المحذور ، وهو الافتراء الذى يشك فى عدمه ، فصار الفعل الماضى على ثلاثة أقسام قسم يراد به الخبر الماضى المحقق ، فلا تعليق فيه اصلا ولا يقال لا يصح تعليقه ، لان كل أحد يعلم ان ماوقع لا يعلق ؛ وقسم يظهر فيه الانشاء كطلقت فهذا الأظهر فيه جانب قبول التعليق حتى يصرفه صارف . وقسم عكسه والحكم فيه بعكسه كما فى قوله فى الآية الكريمة . وقول الفارسى والمازنى وغيرهما من أئمة النحاة محمول على القسم الاول او على هذا القسم اذا أريد اصل وضعه

---

(١) اى لتعليق الطلاق (٢) جواب الشرط (٣) لأنه انما قصد التعليق لا التنجيز . (٤) حقها الفاء لأن هذا تفريع من السبكى على عدم قصد التنجيز وعدم دلالة اللفظ عليه بل المقصود للمتكلم التعليق فيعامل بقصده وان كان خطأ من جهة النحو فما بالك اذا كان صحيحاً .

وهو الحالة الغالبة عليه لحكموا على مايقتضيه اللفظ من غير تأويل . فتسوية الكندى بينه وبين القسم الثانى الذى يظهر فيه الانشاء غير متجه ثم أنه يلزمه ذلك فى اسم الفاعل كما إذا قال : انت طالق ان دخلت الدار لان قوله انت طالق جملة اسمية تدل على ثبوت الطلاق فى الحال ، وما كان ثابتا فى الحال لايعلق كما لايصح أن تقول . انا قائم فى الحال إن قمت ، الا أن تقول أن اسم الفاعل صالح للاستقبال، فالتعليق يحمل عليه . وقوله طلقتك كذلك لان الماضى قد يراد به المستقبل، على أنا لا نقول أن هذا الماضى اريد به المستقبل بل اريد به الانشاء الناجز الواقع فى الحال، والمعلق هو أثره وهو وقوع الطلاق المنشأ بحسب ما أنشأه وهو حكم شرعى يقع عند دخول الدار ، فالماضى هو التطليق والايقاع والمعلق هو الطلاق والوقوع ولاشك أن فى طلقتك أمرين : احدهما التصرف الناجز من الزوج ، والثانى اثر ذلك التصرف والاول تطليق وايقاع لايمكن تأخره ، والثانى طلاق ووقوع هو الذى يتأخر ويتعلق، وهذا مثل قولك : اضرب زيدا يوم الجمعة ففى اضرب شيئان : احدهما انشاء ، لانه فعل أمر ، وفعل الامر انشاء ، وهو من هذه الجهة لايتأخر ولايصح تعليقه . وليس يوم الجمعة ظرفا له ، اذ لو كان ظرفا له لزم تأخره ، والثانى المصدر الذى تضمنه وهو المأمور به وهذا هو المعلق المظروف فى يوم الجمعة ، وقول النحاة : ان يوم الجمعة معمول لاضرب : فيه تسمح ، ومرادهم ماذكرناه ، وان لم تفصح عبارتهم به . وبهذا ينحل لك ويظهر أن (أحللنا) [1] عامل فى «امرأة مؤمنة» على قراءة الكسر فى «ان وهبت» فى الآية الكريمة . فان «أحللنا» فيه شيئان : احدهما الاحلال الذى هو انشاء من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو قديم ازلى لايقبل التعلق من هذا الظرف، والثانى الحل المستفاد منه وهو من هذا الظرف يقبل التعليق فهو المشروط بالهبة فافهم هذا فانه هو المعنى الذى خفى على الكندى ولا غرو أن يخفى على الفارسى . وأما ماقاله ابو الحسن الاخفش فى قوله تعالى (كتب عليكم) فان جوزنا حذف الفاء من جواب الشرط اذا كان اسما وهو اضعف الوجهين فصحيح ولا حجة فيه للكندى والفارسى ، ولا عليه ، بل معناه إن مضمون الجملة الشرطية هو المكتوب لان الكتابة هى التكليف والتكليف متقدم فى الازل والمكلف هو المعلق ، او تعلق التكليف هو المعلق . وهذا كله اذا جوزنا حذف الفاء من الجملة الاسمية . والصحيح خلافه ، ويحتمل فى

---

(١) فى الآية السابقة (ياايها النبى إنا أحللنا لك أزواجك)

الآية وجه ثان، وهو ان يكون المكتوب الوصية وقوله تعالى (اذا حضر احدكم الموت إن ترك خيرا) شرطان متوسطان بين الفعل ومفعوله ، ويكون الجواب «كتب» محذوفا مدلولا عليه بكتب المتقدم ، ويحتمل وجه ثالث ، وهو ان « اذا »ظرف محض ، اى كتب وقت الحضور ، وقوله «ان ترك» شرط اما تقدر الفاء فى الوصية جوابا له ، واما محذوف الجواب والوصية مفعول كما فى الوجه الثانى . وعلى هذين الوجهين تكون الكتابة وقت الاحتضار ، وعلى قول الاخفش تكون الكتابة متقدمة ، ولك ان تخرج ذلك على خلاف فى الاصول ، فقول الاخفش يتخرج على ان التكليف ازلى ، والقولان الآخران على انه حادث أو تعلقه حادث ، ويكون الحادث عند الشرط التعلق . اذا عرفت ذلك عدنا الى الآية الكريمة وهى قوله تعالى (لاجناح عليكم إن طلقتم النساء) فنقول (لاجناح عليكم) جملة اسمية ان قدرنا الخبر «كائن» او «يكون» فهى فى الثبوت كقولك انا قائم بل اولى . لان مايحتمله اسم الفاعل المصرح به من الزمان المستقبل ههنا يضعف لانا انما قدرناه لضرورة العمل ، واذا كان كذلك فيلزم الكندى ايضا وتكون هذه الآية من جملة مايرد عليه وكذلك نظائرها فى القرآن كقوله تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) مما ترك ان كان له ولد) وأشباهها فلاجل ذلك ذكرنا كلام الكندى فى هذه الآية ولننبه على مافيه . واما المسئلة الاخرى وقول الكندى انه اذا قال - ان دخلت الدار طلقتك يقع الطلاق عند دخول الدار فليس بصحيح أيضاً . وهذا وعد مجرد وقد قال الرافعى ان قول القائل إن جئتنى أكرمتك · إن الاكرام فعل منشأ . ولا يتصور انشاؤه الا متأخرا عن المجىء فيلزم الترتيب ضرورة ، ووقوع الطلاق حكم شرعى لايفتقر إلى زمان محسوس فسبيله سبيل العلة مع المعلول ذكر الرافعى هذا فى الجواب عن قول القائل إن الشرط قبل المشروط ونقلنا منه غرضنا هنا ، وهو قوله فى الاكرام ، وكذلك نقوله نحن فى طلقتك ، لانه فعل منشأ . وخفى عن الكندى هذا فان قلت : قد قلتم فيما إذا قال طلقتك ان دخلت الدار . بالوقوع والجزاء الذى يقدر من جنس المتقدم ـ وهو طلقتك ـ فكيف فرقتم بينهما على عكس مافرق بينهما الكندى ؟ قلت : اذا تقدم طلقتك على الشرط كان المعلق أحد جزءى مدلوله وهو الوقوع دون الايقاع واذا تأخر كان المعلق جميعه ، فلذلك فرقنا بينهما . ونظير ذلك أن تقول : إذا جاء رأس الشهر وكلتك لم يصح ، ولو قال وكلتك الآن إذا جاء رأس الشهر على

معنى أن يتصرف اذا جاء رأس الشهر صح . وحاصله أن لقوله طلقتك ان دخلت الدار جهة يصح تعليق وقوع الطلاق فيها يحمل عليه بخلاف ان دخلت الدار طلقتك ، فان أراد بقوله طلقتك ان دخلت الدار معنى قوله ان دخلت الدار طلقتك لم يحكم عليه بالطلاق لا فى الحال ولا عند دخول الدار تسوية بين الصيغتين حينئذ اذا أراد وانما عند الطلاق بحمله على ماقدمناه لأنه المتبادر الى الذهن .

(تنبيه) نقل النحاة فى أن المتقدم على الشرط مما هو جواب له فى المعنى انه ليس جوابا فى الصناعة عند أكثر المصريين وقيل جواب وقيل يفرق بين الفعل الماضى وغيره ومن الفارقين المازنى فلعل الكندى وهم فى فهم كلام المازنى ويكون مراد المازنى أنه اذا جاء هكذا يكون دليلا لا جوابا مع تقييده بزمن من حيث المعنى . واما عدم تقييده به كما فهم الكندى فما أظن أن احدا يقول به .

البحث الرابع فى الآية الكريمة : قوله تعالى (مالم تمسوهن) قال الواحدى عن صاحب النظم ان «ما» بمعنى اللاتى أى اللاتى لم تمسوهن ، وهذا ضعيف ، والحق انها ظرفية مصدرية أى مدة عدم مسكم اياهن وعلى هذا يحتمل أن يكون معمولا لطلقتم ، أى ان طلقتم النساء مالم تمسوهن فلا جناح عليكم ، ويحتمل أن يكون معمولا لخبر (لا جناح) فعلى الاول هو تقييد للمحكوم عليه ، فالمعنى ان الطلاق قبل المسيس لا جناح فيه وعلى الثانى هو تخصيص للحكم فالمعنى ان الطلاق لا جناح فيه اذا كان قبل المسيس . وانما قلنا فى الاول تقييد وفى الثانى تخصيص لان (طلقتم) مطلق لا عموم فيه فيتقيد والثانى عام لاجل النفى فيتخصص ، وأى الطريقين أرجح فيه نظر ؛ لانه يحتمل أن يقال كونه معمولا لطلقتم أولى للقرب وعدم الفصل ولأن معرفة محل الحكم قبل الحكم أولى ؛ ويحتمل أن يقال كونه معمولا لخبر (لا جناح) أولى لتناسبه فى العموم فان « ما » عامة و « طلقتم » مطلق فيبعد مجيئها معه . والانسب له أن يقال : وقت عدم مسهن ان لم تمسوهن ونحوه مما لا عموم فيه صريحا ، نعم فى الشرط شبه العموم فيحسن مجيئها معه وحاصله أن قولك : أكرمتك مادام كذا مستنكر ، ولأكرمنك مادام كذا غير مستنكر لحسن العموم فى الثانى دون الاول ، ثم تفسيرنا (مالم تمسوهن) بوقت عدم المس نظر الى أصل معنى المصدر وبينهما فرق . فان وقت عدم المس يدل على المصدر من حيث هو ؛ ووقت لم يمس يدل عليه مع مايدل عليه لم تمس من المضى ؛ وهذا الموضع قد لا يظهر له أثر ولكن فى مواضع أخرى يظهر أثره . كقولك : أنت طالق مالم أضربك . فانه متى ضربها على الفور

ثم أمسك عن ضربها لم يقع طلاق . ولو قال : أنت طالق وقت عدم ضربى لك يقع الطلاق فى وقت عدم الضرب ، وان حصل ضرب قبله . هذا الذى يظهر فى المسئلتين من غير نقل عندى فيهما . والذى يتبادر الى فهمى من الآية الكريمة ان قوله (مالم تمسوهن) معمول لخبر (لاجناح) متعلق به لا بطلقتم وحده .
البحث الخامس قوله تعالى (أو تفرضوا لهن فريضة) . وهذا هو المقصود الأعظم من المباحث التى جرت فى هذه الآية فى هذا الوقت ، فنقل الواحدى وغيره قولين : أحدهما ان «أو» عاطفة على محذوف تقديره فرضتم أو لم تفرضوا . وهذا يناسب قول من فسر الجناح بالاثم ، فان الاثم مرتفع عن الطلاق قبل المسيس فرض أم لم يفرض ، وأما المطالبة بالمال فلا ترتفع بالطلاق قبل المسيس بعد الفرض إلا أن يراد المطالبة بكمال المهر ، فانه أيضاً يرتفع بالطلاق قبل المسيس : كله قبل الفرض ، وشطره بعد الفرض . القول الثانى أن « أو » بمعنى الواو . وهذا ان أخذ على ظاهره اقتضى أن التقدير مالم تمسوهن وتفرضوا ، فيقتضى انتفاء الجناح مالم يوجد الامران . ويرد عليه ان الجناح موجود عند وجود أحدهما وهو المسيس بالاجماع . لكن الواحدى قدره على هذا القول بقوله مالم تمسوا أو تفرضوا ، فأعاد حرف النفى ، وبه يستقيم لأنه يصير الجناح مرتفعاً عند عدم هذا وعدم هذا ، اعنى عند عدم كل منهما فلا ينتفى عند عدم أحدهما ووجود الآخر .
واعلم ان الصيغ ثلاث : أحدها أن يقيد الظرف فيقول لا جناح عند عدم المسيس وعند عدم الفرض ، فيقتضى ارتفاع الجناح فى كل من الوقتين سواء وجد الآخر أم لا . الثانية أن لا يقيد الظرف ويقيد حرف النفى ، فنقول عند عدم المسيس وعدم الفرض فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم كل منهما واثباته عند أحدهما لأنه وقت واحد يضاف الى العدمين ، بخلاف الصيغة الأولى فانها تقتضى وقتين . الثالثة أن لا يقيد الظرف ولا حرف النفى فنقول عند عدم المسيس والفرض فهو ظرف واحد وعدم واحد للامرين فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم مجموع الامرين . ونعنى بعدمهما هنا عدم كل منهما فيقرب معناه من الصورة الثانية لكن الفرق بينهما ان الثانية تفيد عدم كل واحد صريحاً ويلزم منه عدم المجموع ويفهم اثباته عند عدم وجود أحدهما ، والثالثة تفيد عدم المجموع نصاً وعدم كل منهما ظاهراً لانه يحتمل أن يراد عدم المجموع من حيث هو مجموع حتى يستمر الحكم عند عدم أحدهما ووجود الآخر ، ولكن الظاهر خلافه . وانما قلنا الظاهر خلافه . لأن اسناد العدم اليهما يقتضى اسناده الى كل منهما وليس هو كنفى

الوجود عنهما . ولنبين ذلك بأن مايذكر لنفى الوجود ثلاث صور أخر :
إحداها وهى الرابعة أن تقول وقت لاهذا ووقت لاهذا فيفيد كلا من العدمين
كالصورة الأولى. الخامسة أن تقول وقت لاهذا ولاهذا فهى كالثانية. السادسة
أن تقول وقت لاهذا وهذا فمعناه سلب الوجود عنهما وحقيقته عن مجموعهما
لأنه وجود واحد منسوب اليهما . كما كان العدم هناك واحداً منسوباً
اليهما فسلبه يقتضى السلب لذلك الوجود الواحد المنسوب اليهما فقط ؛ ولا
يقتضى سلب الوجود عن كل منهما. وبهذا يظهر الفرق بين قولنا لم يوجدا وقولنا
عدما. فالاول لا يقتضى انتفاء كل فرد والثانى يقتضيه . والفرق أن العدم فى
الثانية مسند الى كل منهما وقد حكم به فيكون لكل منهما والوجود فى الاولى
مسند الى كل منهما وقد نفى، ولا يلزم من نفيه عن كل منهما نفيه عن أحدهما ،
لان هذا سلب العموم لا عموم السلب . فافهم ذلك. ولفظ الانتفاء كلفظ العدم؛
فاذا قلت انتفيا كان كقولك عدما . وليس بمنزلة قولك لم يوجدا ؛ و هذا يطرد
فى كل متعدد وفى جميع الأعداد كالعشرة والمائة والالف وما نقص عنها وما زاد،
الا أن يكون له شىء له حقيقة مجموعة فيساوى منه قولك لم يوجد وقولك
عدم يشير الى تلك الحقيقة دون أفرادها ، وقد يتخيل فى العشرة والمائة والالف
وهذا المعنى فيطلق عدمها عند انتفاء بعضها . فلا يحملك ذلك على انكار
ماقلناه . فلذلك نبهنا عليه واحترزنا منه وهو اطلاق مجازى لا حقيقى .والحقيقى
ماقدمناه . هذا كله اذا اسندت النفى الى شيئين أو شىء بصيغه التثنية أو الجمع
أو الى شىء وعطفت عليه غيره بالواو . أما اذا عطفت بـأو فقلت : لم يوجد
هذا أو هذا اذا لم يعد حرف النفى فالمعنى لم يوجد واحد منهما فلم يوجد لا هذا
ولا هذا ؛ فكذلك قولك لا تضرب هذا أو هذا ولا تعط هذا أو هذا وما أشبه
ذلك . وعليه قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما أو كفوراً) فلو اعدت حرف النفى
تغير المعنى . والذى يظهر أنه يصير المعنى ترديداً بين النفيين هل انتفى هذا
أو انتفى هذا . وقال سيبويه فى باب الواو التى تدخل عليها ألف [1] الاستفهام
ولو قلت أو لا تطع كفوراً انقلب المعنى. قيل يعنى أنه يصير اضرابا ؛ كأنه ترك النهى
عن اتباع الآثم وأضرب عنه ونهى عن طاعة الكفور فقط . وهذا التفسير
لكلام سيبويه فيه نظر . والاولى أن يكون معناه التخيير بين أن يترك طاعة
هذا أوطاعة هذا ؛ وأنه منهى عن أحدهما لا عن كل منهما .فهذا الذى يفهم من

(١) كانت فى الاصل « تدخل على الفاء » وصححت من كتاب سيبويه ج ١ ص ٤٩

اللفظ ، وتكون «أو» باقية على حالها من دلالتها على أحد الشيئين ، وليست الاضراب . وهذا الذى ينبغى أن يفسر به كلام سيبويه. ومن ادعى من النحويين أن سيبويه جعلها للاضراب فدعواه غير مسموعة ، الا أن يريد بالاضراب أنه أضرب عن الجزم بالنهى عن الأول . وأردفه بأو الدالة على النهى عن احدهما فقط لا عن الاول بعينه ولا عن كل واحد . ويكون مراد سيبويه بانقلاب المعنى انقلابه من النهى عن كل واحد الى النهى عن أحدهما وكون « أو» للاضراب لم يضرب [1] به سيبويه لكن فى [2] ويمكن حمله على أن مراده فى تلك الامثلة التى ذكر [2] والنهى خاصة وأنه اضراب عن الجزم بالاول الى التخيير عين ماقلناه من دلالتها على أحد الشيئين بل أقول يمكن طرد ذلك فى جميع وجوهها التى ذكرها النحاة من الشك والابهام . والتخيير والاباحة فان التى للشك أو الابهام الخبر فيها بأحد الشيئين والتى للتخيير أو الاباحة الامر أو النهى فيها لاحد الشيئين .وقد وقع فى بعض كلام النحاة خبط فى ذلك حتى مثل بعضهم التى للابهام بقوله تعالى (أتاها أمرنا ليلا أو نهاراً) كانه ظن ان هذا خبر ماض وانما هو جاء فى ضمن مثل مفروض الوقوع إما فى الليل وإما فى النهار . واتفق النحاة على أن الذى للاباحة اذا كانت فى النهى اقتضت كلا منهما واختلفوا فى التى للتخيير .فقال جمهورهم بذلك أيضا وخالف ابن كيسان فقال يجوز أن يكون النهى عن واحد وان يكون عن الجميع .فاذا قلت: لا تأخذ ديناراً أو ثوباً جاز أن يكون نهياً عن أحدهما، ورد عليه ابن عصفور . واعلم أن التى للاباحة والتى للتخيير صورتهما واحدة ويختلفان بما يريده المتكلم وبما تدل عليه القرائن . فحيث أريد المنع من الجميع فهى التى للتخيير ؛ وحيث أريد المنع من الخلو فهى التى للاباحة . فالمقصود فى التخييرية إباحة واحد لا غير ، والمقصود فى الاباحية إباحة ذلك الجنس . وتسمى الأولى عند المنطقيين مانعة الجمع وتسمى الثانية مانعة الخلو إن قصد إباحة ذلك الجنس دون غيره ، وإلا فقد تقصد إباحة ذلك الجنس من غير تعرض لغيره فلا يكون فيها منع أصلا . إذا عرفت هذا جئنا إلى الآية الكريمة فالمعنى مالم يوجد أحد الشيئين : المسيس أو الفرض، فان وجد أحدهما فالجناح موجود . والحكم على نفيه ويكون الجناح عند المسيس كل المهر ، وعند الفرض والطلاق نصفه كما بينه فى الآية بعد ذلك . واكتفى فى المسيس بالمفهوم. هذا إن عطفت (أو تفرضوا) على (تمسوهن) وهو المتبادر إلى الذهن ويكون

(١) لعله « يمثل » . (٢) بياض فى الاصل .

(تفرضوا) مجزوماً.وقال الشيخ أبو عمرو بن الحاجب : اختلف فى « أو » هذه فقيل : إنها التى بمعنى « إلا أن » أو « الى أن » فيكون (تفرضوا) فى موضع نصب باضمار « أن » أو بأو على رأى وقيل إن « أو » عاطفة على (تمسوهن) وانما خالف الأقلون الظاهر فى « أو »لأحد أمرين : اما أنها اذا جعلت بمعنى « أو » كان المعنى : لاجناح عليكم فيما يتعلق بمهور النساء ان طلقتم النساء اذا انتفى أحدهذين الأمرين ، واذا استلزمت ذلك لم يستقم لأنه ينتفى أحد الأمرين وهو الفرض ، فيجب صداق المثل بالمسيس أوبنفى المسيس . وهو أحد الأمرين فيلزم نصف ما فرض ، فلا يصح نفى الجناح عند انتفاء أحدهما . والثانى أن المطلقات المفروضات لهن قد ذكرت ثانيا وترك ذكر الممسوسات لما تقدم من المفهوم ، فلو كانت العاطفة لكان المفروضات فى الذكور كالممسوسات ، وليس الأمر كذلك . واذا جعلت « أو » بمعنى « الا أن » خرجت عن مشاركة الممسوسات فلم يلزم ظهور دخولهن معهن. ولذلك لم ير مالك للمطلقات المفروض لهن قبل المسيس متعة . لأنه يرد دخولهن فى الآية لما ذكرت ثانياً وجعل المتعة للممسوسات خاصة أو لغير الممسوسات ولغير المفروض لهن . قال ابن الحاجب : ويمكن أن يقال عن الأول : لايلزم أن يكون المعنى : ماانتفى أحدهما بل المعنى مالم يكن أحدهما ، وفرق بين أن يقول القائل انتفى أحد الامرين وقوله ماكان واحد من الامرين ، فان الاول لاينفى الا أحدهما لانه نكرة ليس فى صريح سياق النفى ، والثانى ينفيهما جميعاً لأنها نكرة فى صريح سياق النفى ، فاذن لافرق فى المعنى بين أن تكون « أو » بمعنى « الى أن » وبين أن تكون العاطفة . وكان حملها على العاطفة أولى لأنه الأكثر . وأما الثانى فلايلزم من مشاركتهم الممسوسات فيما ذكر مشاركتهن فيما وراء ذلك . هذا مع أنه قد ذكر ثانياً مايدل على انتفائهم المشاركة : انتهى كلام ابن الحاجب . وهو فى غاية السداد فرحمه الله ماأصح ذهنه ، وقد أشرنا فيما تقدم الى ماذكره من الفرق بين نفى أحد الأمرين ، وقولنا لم يوجد أحد الأمرين فهو حق لاشك فيه . وقد تحرر أن (مالم تمسوهن أو تفرضوا) متعلق بخبر لاجناح وان « أو » باقية على حالها وانه يحتمل أنها بمعنى « الا أن » لكنه تكلف من غير ضرورة. وعلى كلا التقديرين المعنى مالم تكونوا مسستم أو فرضتم ، لأن أحد الأمرين المسبب للجناح هو الواقع قبل الطلاق فلابد من مجاز إما فى « تمسوهن » بمعنى : تكونوا قد

مستموهن ، وإما بأن الاستقبال الذى دلت عليه «ان» بالنسبة الى الخطاب لا إلى الطلاق . ولو جعل (مالم تمسوهن أو تفرضوا) متعلقاً (بطلقتم) سلم عن هذا المجاز ، لكن يعارضه ماقدمناه مما رجح تعلقه بخبر (لاجناح) فلذلك اخترناه لكن يرد على كلام ابن الحاجب شىء ، وهو أنه هنا جعل الترديد بين المس والفرض ولم يعد حرف النفى ، وهو حق فى قوله تعالى (يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيراً) قدرة لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل اولا [1] لم تكن آمنت ولا كسبت فى إيمانها خيراً . ومن المعلوم أن التى ما آمنت ما كسبت فى إيمانها خيراً فلا وجه لعطفه عليه لأنه لايفيد فائدة أخرى فاحتيج الى تقدير حرف النفى بل وزيادة عليه . وهو أن نقدر « نفساً » حتى تكون النفس الثانية غير النفس الأولى لتتم الفائدة . فالترديد بين النفسين ، لا فى نفس واحدة بين شيئين فكأنه قال . لا ينفع نفساً لم تكن آمنت من قبل ولا نفساً لم تكن كسبت فى إيمانها خيراً. ولا متعلق للمعتزلة فى الآية على كل تقدير ، لأن الايمان اذا تجرد عن المعصية نافع قطعاً بالاجماع وان لم يكسب فيه خيراً . فالوجه فى العطف ماقدره ابن الحاجب أن يكون المعنى لاينفع نفساً إيمانها ولا كسبها لم تكن آمنت أو كسبت ويكون فى الكلام لف ونشر . أى لاينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل ولا ينفعها كسبها لم تكن كسبت فى ايمانها خيراً، والمقصود سلب النفع الا عن إيمان أو كسب الخير ، وهو حق . هذا ماتيسر ذكره فى هذه الآية بحسب مااقتضاه البحث الآن وان كان فيها من المباحث غير ذلك والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله :(مسألة) جرى البحث فى الغزالية فى أواخر ربيع الآخر سنة خمس واربعين وسبعمائة فى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فقلت قوله « من » إشارة إلى المسلمين الأحرار ، لأنهم الذين يتداينون غالباً والرقيق لايتداين غالباً . فقال بعض الحاضرين وهو الولد عبد الوهاب هذا يثبت على أن العام يخص بالعادة والصحيح خلافه فلا يلزم من كون المداينة بين الاحرار فى الغالب أن يختص الخطاب بهم لأنه عام . قلت لا نسلم وطالت هذه المانعة ولم يتبين للجماعة سند المنع فبينته لهم وهو أن المخاطب أى وهو اسم مبهم

(١) كذا فى الاصل ، ولعل العبارة « لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل ولا نفسا كسبها لم تكن آمنت ولا كسبت فى ايمانها خيرا » ، فتأمل.

لاعموم له لـكنه نعت بالذين آمنوا ولا يلزم من نعته بالعام أن يكون عاماً بل هو باق على اطلاقه فتكون جملة « على الاحرار » تقييداً لا تخصيصاً بل أقول انه ليس تقييداً أيضاً بل لبيان المخاطب من هو وكذلك يصرف بأى قرينة اتفق ولا يسمى تخصيصاً كما تقول « هذا » مشيراً الى شخص فيعرف بالاشارة انه المراد بقولك « هذا » ولا يسمى تخصيصاً ولا تقييداً . وليس هذا من باب ماينظر فيه الى باب مدلول اللفظ حتى يدعى تعميم النكرة بعموم صفتها ، كما يقوله الحنفية ، لأن ذلك فيما يكون الحكم فيه شرطاً بمقتضاه ، وهذا الحكم منوط بالمقصود بالنداء وهو أمر لادلالة للفظ عليه بل لما تدل القرائن عليه ، فلا جرم امتنع دعوى العموم فيه والله اعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى من سورة آل عمران (تؤتى الملك من تشاء) يستدل به على جواز تسمية الملك فى المخلوق ، بخلاف مانقله القاضى أبو بكر . وانما تمتنع التسمية بملك الأملاك لانه يختص بالله تعالى ، وانما قلنا انه يستدل بذلك لأن الأصل انه اذا ثبت المعنى صح الاشتقاق ، فان تحقق النقل الذى قاله أبو بكر كان ذلك مستثنى من هذا الاصل مانعا من الاستدلال والله أعلم انتهى .

﴿ آية اخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) قال الزمخشرى فلما علم منهم الكفر علماً لاشبهة فيه بعلم مايدرك بالحواس قلت هذا وجه محتمل لان العلم الحسى اجلى من غيره ويحتمل وجها آخر وهو أنه أول ما ابتدأ علمه وشعوره بكفرهم وعبر عنه بذلك لان الحس طريق العلم ومبدؤه ، فهما وجهان من المجاز فى التعبير بالاحساس عن العلم سائغان ، والثانى مستعمل فى العرف كثيراً وهو اظهر مما قاله الزمخشرى والأكثر فى « أحس » استعماله هكذا رباعيا ولم يبنوا منه اسم مفعول . وقول الناس « محسوسات » يظن بعض الناس انه اسم مفعول منه جاء على غيره وليس كذلك بل هو من الثلاثى ألا تراك تقول الحاسة فالمحسوسات اسم مفعول منها ومعناه الاشياء التى تدرك بالحواس وادراك الحواس طريق فى العلم الواصل الى القلب لا نفس العلم الذى فى القلب وقولهم أحس معناه علم بقلبه علماً مسندا الى الحس فهو معنى غير الاول ولم يبنوا منه اسم مفعول لاستغنائهم عنه فافهم هذا فان كثيرا من الناس لايعرفه وهو مما أبرزته القريحة بالفكر وتأمل الكلام . قوله (من أنصارى الى الله ؟)

قـال الحواريون نحن انصـار الله) قيل السؤال « بمن »عن التصور والجواب بالتصديق قلت « من » وان كان سؤالا عن التصور فالسائل بها تارة يجزم بحصول منهم ولكن يسأل عن تعينه فقوله (من انصارى) محمول على ذلك قاله عيسى عليه السلام راجياً من الله تعالى اقامة ناصر له سائلا عن عينه فهو سؤال عن التصديق والتصور ولـكن اخرجه مخرج التصور ثقة بالله وأدباً مع الله ومع السامعين ؛ فـكان الا كمل فى حقه السؤال عن التصور وجعل السؤال عن التصديق مطلوباً فيه ؛ والحواريون تفطنوا لذلك فأجابوا بالتصديق ليحصلوا المقصودين معاف كأنهم قالوا اهنا : من ينصرك هم نحن . وقالوا انصار الله لأن نصرته نصرة الله بمعنى نصرة دينه ؛ وليبينوا أن نصرتهم لله لا يشوبها غيرها من حظوط البشرية ؛ وانما فسروا الاحساس بالعلم لأن الـكفر يعلم ولا يحس على أنه قد يـكون بأقوال تسمع واعمال تبصر تكون سببا للـكفر أو دليلا عليه ؛ فيصح اطلاق الاحساس عليها حقيقة ، ولـكن الظاهر فى الآية الأول وفى قوله تعالى (هل تحس منهم من أحد) الظاهر أن المراد الابصار حقيقة . ولهذا قال (أو تسمع لهم ركزا) انتهى .

﴿ التعظيم والمنة فى لتؤمنن به ولتنصرنه ﴾

قال رضى الله عنه : الحمد لله الذى عظم نبيه ومن علينا به ، وهدانا الى كل خير ، اذ وصل سببنا بسببه . وبعد فقد حصل البحث فى تفسير قوله تعالى (واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه) وقول المفسرين هنا ان الرسول هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وانه ما من نبى الا اخذ الله عليه الميثاق انه ان بعث محمد فى زمانه لتؤمنن به ولتنصرنه ويوصى امته بذلك ؛ وفى ذلك من التنويه بالنبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم قدره العلى مالا يخفى ، وفيه مع ذلك انه على تقدير مجيئه فى زمانهم يكون مرسلا اليهـم فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم الى يوم القيامة ويكون الأنبياء وأممهم كلهم من امته ويكون قوله : « بعثت الى الناس كافة [1] » لا يختص به الناس من زمانه الى يوم القيامة بل يتناول من قبلهم ايضا ، ويتبين بذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد » وان من فسره بعلم الله بأنه سيصير نبياً لم يصل الى هـذا المعنى لأن علم الله محيط بجميع الأشياء ووصف النبي ﷺ بالنبوة

---

(١) قطعة من حديث ذكره فى الجامع الصغير وقال رواه ابن سعد عن خالد ابن معدان مرسلا .

فى ذلك الوقت ينبغى أن يفهم منه أنه أمر ثابت له فى ذلك الوقت ولهذا رأى اسمه آدم مكتوباً على العرش « محمد رسول الله [1] » فلا بد أن يكون ذلك معنى ثابتاً فى ذلك الوقت ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير فى المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد لأن جميع الانبياء يعلم الله نبوتهم فى ذلك الوقت وقبله فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر اعلاماً لأمته ليعرفوا قدره عند الله فيحصل لهم الخير بذلك. فان قلت : أريد أن أفهم ذلك القدر الزائد فان النبوة وصف لابد أن يكون الموصوف به موجوداً وانما يكون بعد بلوغ أربعين سنة أيضاً . فكيف يوصف به قبل وجوده وقبل ارساله فان صح ذلك فغيره كذلك. قلت قد جاء ان الله خلق الارواح قبل الاجساد فقد تكون الاشارة بقوله : كنت نبيا الى روحه الشريفة صلى الله عليه وسلم والى حقيقته والحقائق تقصر عقولنا عن معرفتها وانما يعلمها خالقها ؛ ومن أمده بنور الٓهى ثم ان تلك الحقائق يؤتى الله كل حقيقة منها مايشاء فى الوقت الذى يشاء ، فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاها الله ذلك الوصف بأن يكون خلقها متهيئة لذلك وأفاضه عليها من ذلك الوقت ؛ فصار نبياً وكتب اسمه على العرش وأخبر عنه بالرسالة ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده فحقيقته موجودة من ذلك الوقت ، فان تأخر جسده الشريف المتصف بها واتصاف حقيقته بالاوصاف الشريفة المفاضة عليه من الحضرة الالهية حاصل من ذلك الوقت ، وانما يتأخر البعث والتبليغ لتكامل جسده صلى الله عليه وسلم الذى يحصل به التبليغ ، وكل ماله من جهة الله تعالى ومن جهة تأهل ذاته الشريفة وحقيقته معجل لا تأخر فيه وكذلك استنباؤه وايتاؤه الكتاب والحكم والنبوة ، وانما المتأخر تكونه

---

(١) رواه الحاكم والبيهقى وابن عساكر فى قصة توبة آدم من رواية عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده . قال البيهقى تفرد به عبد الرحمن وهو ضعيف قال البخارى : ضعفه على بن المدينى جداً وتكلم فيه غير واحد . وهذا الحديث من أنكر وأضعف ماروى عبد الرحمن ، وما تكلفه المصنف رحمه الله فى معنى الآية من قبيل هذا الحديث ضعيف مثله لمن تأمله فان بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس انما هى بتوجه الخطاب التكليفى اليهم بكلامه وأمره وذلك لم يكن الا من أول نزول القرآن عليه . ونبينا صلى الله عليه وسلم أغنى بمحامده التى أثنى الله عليه بها عن هذه التكلفات . والله أعلم .

وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم وغيره من أهل الكرامة : ولا نخل بالانبياء بل بغيرهم قد يكون افاضة الله تلك الكرامة عليه بعد وجوده بمدة كما يشاء سبحانه وتعالى ، ولا شك ان كل مايقع فالله تعالى عالم به من الازل ، ونحن نعلم علمه بذلك بالأدلة العقلية والشرعية ويعلم الناس منها مايصل اليهم عند ظهوره لهم، نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل عليه القرآن فى أول ماجاءه به جبريل صلوات الله وسلامه عليه ، وهو فعل من افعاله سبحانه وتعالى من جملة معلوماته من آثار قدرته وارادته واختياره فى محل خاص يتصف بها : فهاتان مرتبتان الاولى معلومة بالبرهان والثانية ظاهرة للعيان : وبين المرتبتين وسائط من أفعاله سبحانه وتعالى تحدث على حسب اختياره سبحانه وتعالى منها مايظهر لبعض خلقه حين حدوثه ، ومنها مايظهر لهم بعد ذلك ومنها مايحصل به كمال لذلك المحل وان لم يظهر لأحد من المخلوقين : وذلك ينقسم الى كمال يقارن ذلك المحل من حين خلقه والى كمال يحصل له بعد ذلك ولا يصل علم ذلك إلينا الا بالخبر الصادق والنبي صلى الله عليه وسلم خير الخلق فلا كمال لمخلوق أعظم من كماله ولا محل أشرف من محله يعرفنا بالخبر الصحيح حصول ذلك الكمال من قبل خلق آدم لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى . وأنه أعطاه النبوة من ذلك الوقت ثم أخذ له المواثيق على الانبياء وعلى أممهم ليعلموا انه المقدم عليهم وانه نبيهم ورسولهم وفى أخذ المواثيق وهى معنى فى الاستخلاف : ولذلك دخلت لام القسم فى (لتؤمنن به ولتنصرنه) . (لطيفة أخرى) وهى كأنها أيمان البيعة التى تؤخذ للخلفاء ولعل أيمان الخلفاء أخذت من هنا فانظر هذا التعظيم العظيم للنبي صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى فاذا عرف ذلك فالنبي صلى الله عليه وسلم هو نبي الأنبياء ، ولهذا ظهر ذلك فى الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه وهو فى الدنيا كذلك ليلة الاسراء صلى بهم ؛ ولو اتفق مجيئه فى زمن آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الايمان به ونصرته . وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم فنبوته عليهم ورسالته اليهم معنى حاصل له ، وانما أثره يتوقف على اجتماعهم معه فتأخر ذلك لأمر راجع إلى وجودهم لا الى عدم اتصافه بما تقتضيه ، وفرق بين توقف الفعل على قبول المحل وتوقفه على أهلية الفاعل فهنا لا توقف من جهة الفاعل، ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة ، وانما هى من جهة وجود العصر المشتمل عليهم، فلو وجد فى عصرهم لزمهم اتباعه بلاشك، ولهذا يأتى عيسى فى آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم

على حالته ، لا كما ظن بعض الناس أنه يأتى واحداً من هذه الأمة نعم هو واحد من هذه الامة لما قلناه أن اتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم، وانما يحكم بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن والسنة ، وكل ما فيها من أمر أو نهى ، فهو متعلق به كما يتعلق بسائر الامة ، وهو نبى كريم على حاله لم ينقص منه شيء، وكذلك لو بعث النبى صلى الله عليه وسلم فى زمانه أو فى زمن موسى وابرهيم ونوح وآدم كانوا مستمرين على نبوتهم ورسالتهم الى أممهم والنبى صلى الله عليه وسلم نبى عليهم ورسول الى جميعهم ، فنبوته ورسالته أعم وأشمل وأعظم وتتفق مع شرائعهم فى الاصول لانها لا تختلف ، وتقدم شريعة النبى صلى الله عليه وسلم فيما عساه يقع الاختلاف فيه من الفروع ، اما على سبيل التخصيص وإما على سبيل النسخ أو لا نسخ ولا تخصيص بل تكون شريعة النبي صلى الله عليه وسلم فى تلك الاوقات بالنسبة الى أولئك الامم ماجاءت به أنبياؤهم، وفى هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة هذه الشريعة ، والأحكام تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات .

وبهذا بان لنا معنى حديثين خفيا عنا أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « بعثت الى الناس كافة » كنا نظن أنه من زمانه إلى يوم القيامة فبان أنه جميع الناس أولهم وآخرهم، والثانى قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » كنا نظن أنه بالعلم فبان أنه زائد على ذلك على ماشرحناه وإنما يفرق الحال بين مابعد وجود جسده صلى الله عليه وسلم وبلوغه الأربعين وما قبل ذلك بالنسبة إلى المبعوث اليهم وتأهلهم لسماع كلامه لا بالنسبة اليه ولا اليهم لو تأهلوا قبل ذلك وتعليق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحل القابل وقد يكون بحسب الفاعل المتصرف فههنا التعليق إنما هو بحسب المحل القابل وهو المبعوث اليهم وقبولهم سماع الخطاب والجسد الشريف الذى يخاطبهم بلسانه وهذا كما يوكل الاب رجلا فى تزويج ابنته اذا وجدت كفؤاً فالتوكيل صحيح وذلك الرجل أهل للوكالة ووكالته ثابتة، وقد يحصل توقف التصرف على وجود كفؤ ولا يوجد الا بعد مدة وذلك لا يقدح فى صحة الوكالة وأهلية التوكيل والله اعلم. انتهى.

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى فى سورة النساء (فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا) أقول « أو » ههنا يحتمل أن تكون عاطفة على (يتوفاهن) فيكون الامساك المأمور به مغيا باحدى غايتين : الموت أو جعل السبيل ، وجعل السبيل إما مشروعية الحد وإما نفس

[1] وعلى كلا التقديرين فتسميته نسخاً فيه تجوز، ولا يلزم ارتفاع الامر به ويحتمل أن لا تكون « أو » عاطفة بل تكون بمعنى « إلا ان » وتكون استثناء من الأمر بامساكهن ، كأنه قال أمسكوهن فى كل حال الا أن يجعل الله لهن سبيلا فلا تكونون مأمورين بذلك . وهذا أحسن المعنيين عندى . وليس بنسخ أيضاً ، لأن النسخ شرطه أن لا يبين غايته فى الأول لا معينة ولا مبهمة ، لكنه يشبه النسخ من جهة أن غايته لم تكن معلومة انتهى .

تكلم على قوله تعالى من سورة المائدة (يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وقد كتبنا فى كتاب الصلاة .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى : قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً) الكلام على الآية من وجوه أحدها فى سبب نزولها . وذلك أن عثمان بن طلحة الحجبي على مانقله أهل التفسير أخذ مفتاح الكعبة وتغيب به وأبى أن يدفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت . وقيل : ان علياً أخذه منه وأبى أن يدفعه اليه فنزلت فأعطاه النبى صلى الله عليه وسلم اياه وقال « خذوها يابنى طلحة خالدة مخلدة فيكم أبداً لاينزعها منكم إلا ظالم » وذكر المفسرون أن ذلك كان عام الفتح . قال الشيخ الامام : ويرد عليه ان عثمان بن طلحة أسلم قبل الفتح ، فكيف يتصور أن يمنع من دفع المفتاح إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسلم ، فهذا يرد على القول الاول ان كان الشخص عثمان وان كان غيره من أهل بيته أو كان فى عام القضاء ، وعلى القول الثانى فلا يرد[2] (الوجه الثانى) فى مناسبتها لماقبلها وذلك ان قبلها قوله تعالى (ألم تر إلى

(١) كذا فى الاصل . وفى الكشاف (سبيلا) النكاح الذى يستغنين به عن السفاح وقيل هو الحد ؛ لانه لم يكن مشروعاً فى ذلك الوقت .

(٢) قال الحافظ ابن كثير فى التفسير (ج ٢ ص ٤٩) ذكر كثير من المفسرين أن هذه الآية نزلت فى شأن عثمان بن طلحة بن أبى طلحة العبدرى الحجبى وهو ابن عم شيبة بن عثمان بن أبى طلحة الذى صارت الحجابة فى نسله إلى اليوم . أسلم عثمان فى الهدنة بين صلح الحديبية وفتح مكة هو وخالد ابن الوليد وعمرو بن العاص . أما عمه عثمان بن أبى طلحة فكان معه لواء المشركين يوم أحد وقتل كافراً . وسبب نزولها فيه لما أخذ منه النبى صلى الله عليه وسلم

الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا) وذلك اشارة الى كعب بن الاشرف كان قدم الى مكة ورثى قتلى بدر من المشركين وحرض الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم . وله فى ذلك أشعار ، فسألوه من أهدى سبيلا : النبي صلى الله عليه وسلم أوهم ؟ فقال أنتم كذباً منه وضلالة : فتلك الآية فى حقه وحق من يشاركه فى تلك المقالة وهم أهل كتاب يجدون عندهم فى كتابهم نعت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذ الله المواثيق على أنبيائهم وأخذ أنبياؤهم عليهم أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه، وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخانوا فيها: وذلك مناسب لقوله تعالى(إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها) ولا يرد على هذا ان قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ، ونزول (ان الله يأمركم) فى الفتح أو قريباً منه وبينهما نحو ست سنين: لأن المناسبة لا يشترط فيها اتحاد الزمان انما يشترط اتحاد الزمان فى سبب النزول. واما المناسب فلا، لأن المقصود منها بيان سبب وضع هذه الآية فى هذا الموضع، والآيات كانت تنزل على أسبابها ويأمر النبى صلى الله عليه وسلم بوضعها فى المواضع التى يعلم من الله تعالى أنها مواضعها بحكم وابراز منها مايظهر ظهوراً قوياً للعباد ، ومنها ماقد يخفى ومنها مايظهر ظهوراً غير قوى وذلك كاستنباط العلل الشرعية ؛ ومن جملة المناسبة أيضاً أنه لما توعد الذين كفروا ووعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم على ما امرهم

مفتاح الكعبة يوم الفتح ثم رده عليه. ثم روى الحافظ عن ابن اسحاق فى قصة ذلك إلى أن قال : ثم جلس رسول الله ﷺ فى المسجد فقام اليه على بن أبى طالب ومفتاح الكعبة فى يده فقال : يارسول الله اجمع لنا الحجابة والسقاية. فقال أين عثمان بن طلحة فدعى له . فقال : هاك مفتاحك ياعثمان اليوم يوم وفاء وبر . وروى ابن مردويه عن ابن عباس قال لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة دعا عثمان بن طلحة فلما أتاه قال له : أرنى المفتاح ، فأتاه به . فلما بسط يده اليه قام اليه العباس فقال : يارسول الله اجمعه لى مع السقاية . فكف عثمان يده . فقال صلى الله عليه وسلم : أرنى المفتاح ياعثمان . فبسط يده يعطيه فقال العباس مثل كلمته الاولى ؛ فكف عثمان يده فقال صلى الله عليه وسلم : ياعثمان ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فهاته. فقال هاك بأمانة الله. قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتح الكعبة وساق الحديث الى أن قال ثم نزل عليه جبريل فيما ذكر لنا برد المفتاح ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان الله يأمركم ـ الآية).

من أداء الأمانات التى هى مجامع الأعمال الصالحات. (الوجه الثالث) أحوال سبب العموم الوارد عليه ودخول مابه المناسبة، أما دخول السبب فقد قال العلماء أنه قطعى لان العام يدل عليه بطريقين: أحدهما العموم، والثانى كونه وارداً لبيان حكمه. ولذلك رد الشافعى على من يقول فى قوله صلى الله عليه وسلم: «الولد للفراش» ان الفراش الزوجة. وقال: إن الحديث انما هو وارد فى أمة والقصة مشهورة فى قضية عبد بن زمعة؛ ولذلك لما بالغ فى أنه لايجوز اخراج السبب توهم بعض الناس انه يقول العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، وليس كما توهمه. والصحيح من مذهبه ومذهب غيره أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. والمقصود أن سبب النزول لا يجوز اخراجه. قال الشيخ الامام: وهذا عندى ينبغى أن يكون اذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لامحالة والا فقد تنازع الخصم فى دخوله وضعاً تحت اللفظ العام ويدعى أنه يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب وبيان أنه ليس داخلا فى ذلك الحكم فان للحنفية أن يقولوا فى حديث عبد بن زمعة: «ان قوله: الولد للفراش [1]» وان كان وارداً فى أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه اما بالثبوت او بالانتفاء فاذا ثبت ان الفراش هى الزوجة لأنها التى يتخذها الفراش غالبا وقال «الولد للفراش» كان فيه حصر ان الولد للحرة وبمقتضى ذلك لايكون للامة، وكان فيه بيان الحكمين جميعاً: نفى السبب عن المسبب واثباته لغيره؛ ولا يليق دعوى القطع يقينا؛ وذلك من جهة اللفظ. وهذا فى الحقيقة نزاع فى أن اسم الفراش هل هو موضوع للحرة والامة الموطوءة أو للحرة فقط؟ فالحنفية يدعون الثانى؛ فلا عموم عندهم له فى الامة فتخرج المسئلة من باب أن العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب الى ما كنا [2] فيه؛ نعم قوله فى حديث عبد بن زمعة «هو لك ياعبد الولد للفراش وللعاهر الحجر» بهذا التركيب يقتضى انه ألحقه به على حكم السبب، فيلزم ان يكون مرادا من قوله «الفراش» فليس لذلك؛ ولا يقال: ان الكلام انما هو حيث تحقق دخوله فى اللفظ العام وضعاً، لانا نقول: قد يتوهم ان كون

---

(١) روى البخارى ومسلم وغيرهما عن عائشة رضى عنها قالت «اختصم سعد ابن ابى وقاص وعبد بن زمعة، فقال سعد: يارسول الله. ابن اخى عتبة ابن أبى وقاص؛ عهد الى فانه ابنه انظر الى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هذا اخى، ولد على فراش ابى ــ الحديث». (٢) فى الأصل «مالنا فيه».

اللفظ جواباً للسؤال يقتضى دخوله فيه فأردنا ان ننبه على ان الامر ليس كذلك والجواب : انما يقتضى بيان الحكم وإنما أردنا ان دعوى من ادعى أن دلالة العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها بالنزاع فى دخوله تحت العام وضعاً لا مطلقاً والمقطوع به انه لابد فيه من بيان حكم السبب بدخوله فى ذلك أو لخروجه عنه ، ولا يدل على تعيين واحد من الأمرين ، هـذا فى السبب ، أما الواقع فى مناسبات الآيات كمثال هذه الآية فقضية عثمان بن طلحة وارد بها من قوله (الأمانات) لاشك فيه لما قلناه فانه السبب ، واما ارادة اليهود باداء ماأمروا به من الأمانات فيحتمل أن يقال : أنه كالسبب فلا يخرج ويكون مراداً من الآية قطعاً ويحتمل أن يقال : انه لاينتهى فى القوة الى ذلك لأنه قـد أراد غيره ؛ وتـكون المناسبة لشبهه به والمناسبة أقرب إلى المشابهة ، ولا يقتضى أن يكون بعض أفراد مايناسبه ؛ وهذا الاحتمال أقرب ؛ فصار لفظ « الأمانات » تتفاوت دلالته على ثلاث مراتب : إحداها قصة عثمان بن طلحة ودلالته عليها قوية جداً قطعية لان هنا اللفظ فى من الايراد بيان حكم غيره . الثانية . المناسبة ودلالته عليها دون الأولى وأقوى من العموم المجرد الثالثة ماسواهما من الأمانات ودلالته عليها دلالة العموم المجرد ، ولا خلاف هنا انه لايقتصر على السبب لأن الخلاف فى أن العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب محله اذا لم تدل قرينة على العموم : وهنا دلت قرينة وهى العدول عن اللفظ المفرد إلى الجمع ، فان سبب النزول أمانة واحدة ؛ فلو أريدت وحدها لأفرد اللفظ الدال ، فلما جمع دل على أن المراد العموم · نعم من ينـكر العموم من الواقفة ويقول ان العموم لاصيغة له يليق به التوقف فى دلالته على ماسوى السبب فلا يليق به التوقف فيـه لأن دلالتـه عليـه لامن جهـة العموم بـل لدلالة الجواب عـلى السؤال.

(الوجه الرابع) الحـكم بأن الألف واللام للعموم بشرطه ، فاذا ورد على سبب قد يقال انه معهود فيحمل عليه للعهد ، ولـكن الجواب عن هذا فى الآية وما أشبهها من المواضع ماأشرنا اليه الآن من العدول عن اللفظ المفرد الى الجمع والمعهود مفرد لاجمع فتعذر الحمل على المعهود . فلذلك نقول انه للعموم .

(الوجه الخامس) فى كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد أسند الخلاف إليه حتى قال امام الحرمين . الذى صح عندنا من مذهب الشافعى ان العبرة بخصوص السبب ، وكـذلك قاله الغزالى فى المنخول ؛ ولـكن الصحيح خلافه . ومن يطلق الـكلام فى هذه المسئلة والتحقيق التفصيل ، وهـو أن الخطاب اما أن يكون

جواباً لسائل أولا فان كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أولا ، فان لم يستقل فلا خلاف انه على حسب الجواب ان كان عاماً فعام وان كان خاصاً فخاص ، وان استقل وهو عام فالذى يتجه القطع بأن العبرة بعموم اللفظ لأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه الى العام دليل على ارادة العموم وان لم يكن جواباً لسائل، بل واقعة وقعت فاما أن يرد فى اللفظ قرينة تشعر بالتعميم كقوله (والسارق والسارقة) والسبب رجل سرق رداء صفوان [١] . فالاتيان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم الاقتصار على المعهود . ولذلك جمع الأيدى فى هذه الآية ، وإن لم تكن ثم هذه القرينة، وكان معرفاً بالألف واللام فمقتضى كلامهم الحمل على المعهود إلا أن يفهم من نص الشرع تأسيس قاعدة فتكون دليلا على العموم وان كان العموم بأى لفظ غير الألف واللام فيحسن أن يكون محل الخلاف، هل يعتبر العموم أو خصوص السبب . (الوجه السادس) مجىء هذه الجملة مفصولة بغير عطف لكمال الانفصال بينها وبين ماقدمناه من المناسبة لأن المراد من الانفصال أن يكون معنى الاول قد تم بكماله ولا يكون الثانى تكملة له وان كان بينهما مناسبة . (الوجه السابع) مجيئها مؤكدة بأن دون « اللام » انما يؤتى بها مع «ان» للرد على منكر ولا منكر بمضمون هذه الجملة فلذلك لم يجمع بين تأكيدين واقتصر على التأكيد بأن لأنه يكفى فى المقصود ولم يخلها من التأكيد بالكلية اهتماما بشأن هذا الحكم العظيم ولتحقيقه . (الوجه الثامن) قوله (يأمركم) هل هو للوجوب أو للندب ؟ ونقدم على ذلك مقدمة وهى ان صيغة الامر حقيقة فى القول المخصوص مجاز فى غيره على الصحيح المشهور ، والقول المخصوص صيغة « افعل » وقد وردت مستعملة فى خمسة عشر معنى وأزيد ، واختلفوا فى موضوعه على ثمانية مذاهب ، أصحها انها حقيقة فى الوجوب مجاز فى غيره . هذا فى صيغة « افعل » واما صيغة « ألف ميم را » فكلام الامام انها مثلها . وكلام ابن الحاجب يقتضى انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، فعلى هذا (يأمركم) محتمل لأن يكون أريد به حقيقته فلا يكون فيه دليل على الوجوب بعينه فى شىء من الأمانات لكنا نعلم بدليل من خارج وجوب كثير من الامانات، ويحتمل أن يكون

---

(١) فى قول المصنف رحمه الله انها نزلت فى درع صفوان نظر . فان الواحدى ذكر فى أسبابه انها نزلت فى قصة طعمة بن أبيرق ؛ ولم يذكر أحد من المفسرين فى سبب نزول هذه الآية قصة الذى سرق درع صفوان بن أمية من المسجد . وقصة درع صفوان رواها الامام احمد وأبو داود والنسائى وابن ماجه .

أريد به الوجوب . وحينئذ يلزم منه التخصيص والمجاز ؛ أما التخصيص فلان بعض الأمانات مندوب غير واجب،واما المجاز فلأنه استعمل الموضوع الأعم فى المعنى الأخص فهو لفظ مستعمل فى غير موضوعه ؛ فيكون مجازا . وهذا بحث مطرد فى كل أعم استعمل فى أخص . وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار مافيه من القدر الآعم فهو حقيقة؛وان استعمل فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز . وهذا التفصيل لا حاجة اليه ، لانه اذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لايخرج عن كونه استعمل العام فى الخاص ، وقوله : باعتبار سبب فى الاستعمال ؛ فهو كاستعمال الأسد فى الشجاع باعتبار الشجاعة؛ وان أراد بقوله باعتبار أنه مايستعمل الافى الأعم فذلك احالة لفرض المسئلة لان فرض المسئلة انه استعمل فى الاخص. (الوجه التاسع) الكاف والميم فى (يأمركم) خطاب يدخل فيه بطريق السبب عثمان بن طلحة على القول الاول وعلى القول الثانى .ويدخل فيه بطريق العموم كل من أؤتمن على شيء أو حصلت فيه أمانة من المكلفين الموجودين عند نزول هذه الآية من المؤمنين والكافرين اذا قلنا الكافر مكلف بالفروع ، ومن غير المكلفين ممن يعقل الخطاب من الآدميين الموجودين اذا جعلنا الامر للندب ؛ وعقلناه بالصبي وممن يوجد بعد ذلك ، واذا قلناه خطاب المواجهة لايقتصر على الموجودين – كما هو مذهب الحنابلة وبعض الأصولين والاكثرون انهم يدخلون فى الحكم لا فى اللفظ.(الوجه العاشر) المخاطبون مأمورون بأداء الامانات الى أهلها . فلابد من المغايرة بين المخاطبين وأهل الامانات اذا جعلنا الخطاب شاملا لكل العباد ، فكيف تقع المغايرة بينهم وبين أهل الأمانات ؟ والجواب أن الخطاب لكل فرد ، فكل واحد من العباد مأمور بأداء الآمانة الى أهلها ومع هذا لايمتنع العموم فيها . فاذا كان كل منهما مؤتمنا وله امانة كان كل منهما مأمورا بالاداء اليه.(الحادى عشر)قوله تعالى(أن تؤدوا)مفعول ثانى ليأمركم.وأصله بحرف الجر،ثم توسع فيه وعدى الفعل اليه بنفسه . وليس هذا من باب نزع الخافض فان ذلك شاذ وهذا فصيح،وانما هو على التوسع فى الفعل لاسيما مع« أن » و «أنْ» فانه يكثر حذف الجر معهما وهذا الفعل مع الاسم هو على الصريح فى قوله : « أمرتك الخير » ومعناه : بالخير ومن الدليل على أن الاصل فيه أن يكون بحرف الجر أن حقيقة المأمور غير حقيقة المأمور به . والمأمور من ورد عليه الامر والمأمور به ما استدعى حصوله من المأمور ؛ فهما متغايران فكان حذف الباء من الثانى توسعاً لا أصالة.

وابن عصفور عد أفعالا تتعدى الى واحد بنفسها والى الثانى بحرف الجر ، وهي « أصار ، واستغفر ، وأقر ، وسمى ، ولبي ، ودعا » وزاد غيره « ودع ، وصدق » وزاد غيرهما أفعالا أخر منها « وعد ، وأنذر » وغيرهما وأورد ابن عصفور على مايتعدى بنفسه وبحرف الجر أن يكون الفعل ضعيفاً قوياً فى حالة واحدة ، ويجاب عنه بأنه لامتناع من ذلك بالنسبة الى وضعين .(الوجه الثانى عشر) مقتضى الآية اذا حملنا الامر على الوجوب أن يجب أداء الأمانات . والفقهاء قالوا : ان الواجب فى الوديعة التمكين لا التسليم ؛ فاما أن يقال بأن المراد بالاداء القيام بما يجب من أمرها ، وذلك فى الوديعة حاصل بالتمكين والتخلية وأن لايجحدها ولا يخون فيها ولا يفرط ، لكن استعمال الاداء فى ذلك مجاز . وأما أن يحتاج الى جواب آخر ، والاقرب الاول . فان الامانات كثيرة منها غسل الجنابة ، والوضوء وغير ذلك . فلو حملنا الاداء على الرد لم يطرد فى جميع مواضعها ، فيحمل على ماقلناه من القيام بواجبها وذلك فى كل شىء بحسبه . (الوجه الثالث عشر) مقتضى الآية الأمر بذلك سواء أطالب بها صاحبها أم لا ، لكن الفقهاء لم يطلقوا ذلك . ومقتضى كلامهم أنه لا يجب إلا عند الطلب واختلفوا فى الدين هل يجب اداؤه قبل الطلب أم لا ؟ وإذا كانت الآية تدل على وجوب ذلك فى الأمانة قبل الطلب ففى الدين أولى فيحسن فى الآية أن تجعل دليلا لأحد الوجهين القائل بوجوب أداء الدين الحال قبل طلبه إلا أن يرضى صاحبه بتأخيره ، هذا اذا لم يكن سببه معصية فان كان معصية وجب . (الوجه الرابع عشر) إذا مات المودع ولم توجد الوديعة فى تركته ففيه كلام طويل كتبناه فى تصنيف مسمى بالصنيعة[1] فى ضمان الوديعة ، ويتعلق بهذه الآية منه أن يحسن أن تجعل حجة للتضمين من جهة أنه مأمور بأدائها ولم يفعل ، فات بموته وعدم وجدانها فيضمنها فى تركته . (الوجه الخامس عشر) قوله (الأمانات) يحتمل أن يراد ماأؤتمن عليه لأنه الذى يؤدى فيكون قد عبر عن المؤتمن بالأمانة مجازاً ، ويحتمل أن يراد به حقيقة الأمانة ، وأداؤها هو القيام بواجبها لان الأمانة تقتضى ذلك ، والأمانة اسم إما للائتمان وإما لقبول الأمانة وكلاهما يمكن أن يفسر به قوله الأمانة فى قوله تعالى : (إنا عرضنا الامانة). (السادس عشر) قوله تعالى (إلى أهلها) يرجح أن المراد ماأؤتمن عليه لأنها

---

(١) كان فى الاصل بياض وصححتها من فهرس دار الكتب المصرية فى فقه الشافعى وهى رسالة مخطوطة مع غيرها رقم (٩١٧) ومن العجيب أن ولد المصنف الشيخ عبد الوهاب لم يذكرها فى مؤلفات والده الذى ترجم له فى طبقات الشافعية.

التى توصف بأنهم أهلها وأما المصدر فنسبته اليهما على السواء .(السابع عشر) قوله تعالى : (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وهو يوافق قولنا أن الامر حالة المباشرة ولا يجوز أن يكون معمولا (لتحكموا) لان معمول المصدر لايتقدم عليه ، والظاهر أنه لافرق فى ذلك بين الظرف وغيره ، ولا يجوز أن يقال : أنه معمول (لحكمتم) كما يقوله ابن الحاجب وغيره فى «إذا» حيث وقعت شرطاً . وانما قلنا أنه هنالايجوز ذلك لانه حينئذ لا بد لها من جواب . وجوابها انما يكون جملة ، وقوله (أن تحكموا) ليس بجملة فلا يصلح أن يكون جواب الشرط ، فلذلك يتعين أن تكون هنا ظرفية ولو كان موضع (أن تحكموا) جملة كما لو قال : واذا حكمتم فاحكموا بالعدل كان الكلام فى العامل فى « اذا » على الخلاف المشهور ، هل هو الجواب أو الفعل المضاف اليه « اذا » هذا من جهة الصناعة . وأما من جهة المعنى فالحكم بالعدل مأمور به بمقتضى الجملة الشرطية معطوفة على المأمور به الذى هو أداء الأمانات،فيكون مضمونها مأموراً به أيضاً ، ومضمونها هل هو الجواب على تقدير الشرط ، فيكون هو مادل عليه الأمر المشروط ، أو هو ربط الجواب بالشرط فيكون غيره ؟ فيه نظر يحتاج الى تأويل . (الثامن عشر) « العدل » مصدر عدل يعدل عدلا ، وبينه وبين الحكم عموم وخصوص من وجه . فان العدل قد يكون قولا غير حكم . قال الله تعالى (واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وقال تعالى (ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) فالاقرار بالحق عدل وليس بحكم ، والحكم قد يكون عدلا وقد يكون جوراً . (التاسع عشر) الباء فى « بالعدل » للاستعانة وقد يقال : الاستعانة أو السببية انما تدخل على شىء مغاير للفعل يستعان عليه به أو يكون سببا فيه ؟ والحكم ليس خارجا من العدل،فكيف يكون العدل سببا أو مستعاناً به فيه؟ والجواب بأحد وجهين : اما أن نقول : لما كان الحكم الذى هو عدل نوعاً من الحكم والنوع أخص من الجنس والأخص غير الأعم جاز أن يجعل سببا فى حصول الاعم أو مستعاناً به عليه ، كقولك : تحركت بالقيام . واما أن يجعل العدل قد نقل عن المصدر الى المقضى به . ونظير ذلك « القول » « والكلام » « واللفظ » وما أشبهها تارة ويراد بها نفس اللفظ وهو المصدر ، وتارة يراد بها الملفوظ به فلا يكون مصدراً وحينئذ تدخل الباء عليه ، كقولك : تكلمت بكلام . وعليه قوله تعالى (أن نتكلم بهذا) . (العشرون) قوله تعالى (ان الله نعما يعظكم به) هي

« نعم » و « ما » أدغمت احدى الميمين فى الأخرى والتزم كسر العين لاجل ذلك انتهى.

قال قاضى القضاة ولده تاج الدين سلمه الله هذا آخر ما وجدته بخط سيدى والدى أحسن الله اليه فى الكلام على هذه الآية رأيته بخطه فى بعض المسودات. وقد عدم باقيه ،

ومما يتعلق بالآية : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) قال الشيخ الامام رحمه الله : إذا حضر بين يدى القاضى خصمان وظهر له الحق لاحدهما على الآخر وقد يكون الذى ظهر عليه الحق كبيراً يخشى القاضى منه وهو يأبى قبول الحق فلا يخلص القاضى من الله الا أن يحكم عليه ، هذا شىء لابد منه ، وهو فى حالة حكمه على مراتب أحسنها أن يستحضر عظمة الرب سبحانه وعظمة أمره وحقارة نفسه وانه عبد حقير لايزن جزءاً من ألف جزء من جناح بعوضة أمره رب جليل قاهر مالك لقلبه ولسانه وجميع جوارحه متصرف فيه بكل مايشاء وهو حاضر معه قد غمرته هيبته قائل له احكم ؛ فلا يسعه الا امتثال أمره وتنفيذ حكمه ولا يستحضر مع ذلك شيئاً من صفات المحكوم عليه . (المرتبة الثانية) أن يكون الباعث له على الحكم شفقته عليه وانقاذه من الظلم وهى حالة حسنة أيضاً فيها نصره وهو منعه من الظلم ، والشفقة على عباد الله من خير الخصال ولكن الحالة الأولى أكمل (المرتبة الثالثة) ان يكون الباعث له على الحكم مايرجوه من ثواب الله على الحكم ويخشاه من عذاب الله على عدم الحكم وهى حالة حسنة دون الحالة الثانية . وهذه الاحوال الثلاثة لايخشى عليه فيها. (الحالة الرابعة) أن يقوى نفسه بالحق على ذلك الكبير لكونه على الباطل ، فان للحق صولة وقوة وهو مليح إذا تجرد وخلص لله . لكن يخشى عليه أن يكون للنفس فيه حظ لأنها تحب العلو فتداخل الامر الدينى الامر النفسانى فالسلامة أولى. (وحالة خامسة) وهو أن يحكم بالحق من غير استحضار شىء من ذلك وهى حسنة أيضاً أحسن من الحالة الرابعة ودون الثالثة التى قبلها. وما أظن بقى من الاحوال شىء . هذا بالنسبة إلى القاضى العادل وهو الذى يستحق أن يسمى قاضياً : أما الفاجر الذى يراعى الكبير فيمتنع من الحكم عليه فان كان ذلك قبل ظهور الحكم له ولكن بعدما ظهرت مخايله فراعى الكبير فدفع الخصومة لالاشكالها من جهة الله تعالى ولكن لخشية مايترتب عليها من معاداة الكبير ، فهذا من أقبح صفات القضاة لايفعله إلا قليل الدين وهو حرام. لأنه خذلان المظلوم الواجب نصره وامتناع من الحكم والنظر فيه الواجب عليه والمبالاة على الظلم ، وأقبح من ذلك أن يكون بعد ظهور الحكم قبل قيام الحجة

وفى هذه الحالة تارة يكون الحكم مختلفاً فيه ولكن مذهب القاضى بخلافه وقد تركه القاضى لا لله بل للكبير ، وهذا حرام ، وتارة يكون مجمعاً عليه ويكون تركه لما قلناه ولكن القاضى تركه غير مستحل فهذا أشد تحريماً ولا يكفر ، وتارة مع ذلك يستحل فيكفر . والتحريم فى المراتب الاربع المتقدمة محله إذا كان القاضى متمكناً أما إذا كان هناك ظالم يمنع من الحكم بحيث يصل الأمر إلى حد الاكراه فانه يرتفع التحريم ، واما المرتبة الخامسة وهى الاستحلال فانه أمر قلبي لا يتصور الاكراه عليه فلا يرتفع حكمه والله أعلم .

ومن كلامه على الآية كتبناه فى باب احياء الموات قوله تعالى (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) قال الشيخ الامام رحمه الله : لا شك أن الأشياء كلها لله تعالى فقوله « بزعمهم » إما أن يكون متعلقاً بما اقتضاه كلامهم من التقسيم ، وكأنهم قالوا : هذا لله وحده وهذا لشركائنا ، فلما أشعر صدر كلامهم بالقسمة الباطلة أردف الصدر بقوله « بزعمهم » أو لانهم جعلوا الذى لله هو الاردأ ، فلو خطر فى قلوبهم هذا ذلك مع الوصف الردىء الذى هو سبب جعلهم وقولهم . وقد يتعلق به من يقول : الصفة اذا توسطت تعلقت بالجميع لان « بزعمهم » حكمه حكم الصفة ، وقد توسط بين قولهم (هذا لله) وقولهم (هذا لشركائنا) وهو ضعيف ، والصواب اختصاص الصفة المتوسطة بما قبلها وكذا مفهوم اللقب ضعيف . وانما سببه ماقدمناه من التقسيم ، ويحتمل أن يكون معناه : ظنوا أنه انما صار لله بقولهم ، ويكون ذلك معنى قوله « بزعمهم » وهو لله هو وغيره من غير قولهم . فقولهم لم يفد شيئاً الا وبالا عليهم وتقسيما باطلا من عند أنفسهم واعلم أن قوله « بزعمهم » لم يتوسط بين كلامهم من لفظهم حتى يكون كالصفة المتوسطة بين كلامي الشخص الواحد ، لان « بزعمهم » ليس من كلامهم وانما هو من كلام الله تعالى متعلقا بقوله (فقالوا) متوسطا بين جزءى مفعول « قالوا » اللذين هما « هذا لله » و « هذا لشركائنا » فيكون نظير قولك : قال زيد هذا الدرهم لى بزعمه وهذا لشريكى ويكون زيد كاذبا فى قوله : هذا لشريكى . وصادقا فى الآخر ، فهو متأخر عن الفعل الذى هو متعلقه متوسط بين جزءى معموله ، فليس نظير المسئلة التى وقع الخلاف فيها . وانما هى مسئلة أخرى ، والجار والمجرور فيها متعلق بالفعل ، فيتجه أن يكون المفعول به كله متعلقاً به ويكون لتوسطه معنى لاجله لم يتقدم ولم يتأخر والذى يظهر من معنى الآية

الكريمة : أن الاشياء كلها لما كانت لله تعالى ملكا واستحقاقا وخلقا وجعلوا هم له مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا هو إرادة الله تعالى عنه ، ثم أنهم اذا صار جيدا نقلوه الى آلهتهم واذا صار الذى لآلهتهم بزعمهم رديئا نقلوه الى الله تعالى الله عما يشركون ، وذكر سبحانه عنهم هذه القبائح فكان جعلهم ذلك قبيحا وقولهم قبيحا ؛ فتوسطت النسبة الى زعمهم فى وسط كلامهم ليعطف على أوله آخره. والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى .

﴿آية آخرى﴾

قوله تعالى (يسئلك الناس عن الساعة قل انما علمها عند الله) قال الشيخ الامام رحمه الله « قل » أكثر ما ورد فى القرآن هكذا بغير فاء، وفى طه (ويسئلونك عن الجبال فقل) على معنى : ان يسئلوك فقل ، وانما جاء كذلك لان قبله (من أعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزراً)ووصفه وهو أثر مستقبل ، فلم يكن السؤال وقع. ولكن جرى سببه. وفى سائر المواضع كان السؤال وقع انتهى .

قوله تعالى (وجعل منها زوجها) قال الشيخ الامام رحمه الله ما نصه : الفرق بين «جعل» و «خلق»[1] أن «جعل» تتعدى لمفعولين اذا كانت بمعنى صير وتتعدى لمفعول واحد اذا كانت بمعنى خلق ، قال الزمخشرى فى سورة الانعام ان «جعل» فيها معنى التضمين وفى نسخة « التصيير » تقول جعل كذا من كذا. قال تعالى (وجعل منها زوجها) قلت هذا معنى حسن ، وأزيد فى تقريره أن «جعل» ينفك عنها معنى التصيير . ولكن النسبة مختلفة ؛ فاذا قلت جعلت الطين خزفاً فمعناه صيرت الطين خزفاً فأردت بيان حال المنقول عنه الى المنقول اليه ، واذا أردت إفادة الحال المنقول اليه تقول جعلت الخزف من الطين أى صيرته منه . فالأول يتعدى الى المفعولين . والثانى الى مفعول واحد . وكلاهما لم يفارق معنى التصيير ، ونظير هذا ما قلته ان اختصرت ، تقول اختصر النووى المحرر فى المنهاج ، وتقول اختصر المنهاج من المحرر . فهذه فائدة حسنة قصر كلام النحاة عنها . ولم يفصح بها الزمخشرى . وإن كان نبه على أصل المعنى ، ويجتمع معنا ثلاثة ألفاظ « الجعل » وقد عرف معناه و «الخلق » وهو أعم لانه يصدق مع ذلك لقوله (انى خالق بشرا من طين) وبدونه كقوله « أول ماخلق الله القلم»[2] و«الابداع » والفرق بينه

(١) من هنا الى قوله فى السطر الثانى «لمفعول واحد» غير موجود فى الأصل.

(٢) رواه الامام احمد والترمذى وصححه عن عبادة بن الصامت مرفوعا بزيادة

وبين الخلق عند بعضهم أن المخلوق له حظ من المساحة لما فى الخلق من الدلالة على التقدير ، والابداع يتعلق بما لاحظ له فى المساحة ، وهى المعانى المجردة وهذا عند من يثبت المجردات الممكنات وهم الحكماء . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله فى أثناء كلام وقع بين يديه على مسئلة « انه مؤمن ان شاء الله » جر اليه الكلام من قوله تعالى(أولئك هم المؤمنون حقاً) الحمد لله الذى يسر لنا العلم وأعاننا عليه ، ونصرنا بطريق الهدى وأرشدنا اليه. وصلى الله على سيدنا محمد الذى حصل لنا كل خير من فيض يديه ، وسلم تسليما كثيراً . وبعد فقد علمت ماذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية فى هذا الزمان تكلموا فى مسئلة « أنا مؤمن ان شاء الله » وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك . وسيأتى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لاينبغى أن يكون بينهما من الخلاف مايفضى الى تكفير ولا تبديع ، وانما هو خلاف فى الفروع فانهم جميعهم من اهل السنة . والخلاف بين أهل السنة انما يجرى فى مسئلة فرعية او مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى امر لفظى أو معنوى لايترتب عليه كفر ولا بدعة . نعوذ بالله من ذلك . فلما بلغنى مقالته تألمت لذلك واستهجنت قول قائله وعذرته بعض العذر لانى اعلم ان فى كتبهم انه لايصلى خلف شاك فى ايمانه وارادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معهم رجع الى امر لفظى ، وما ارادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه ممن يقول هذه المقالة . وهو برىء مما ارادوه به .وأئمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك . وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن «ان شاء الله» لم ينقل عنه مثل ماقاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه . وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذى هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك . ولقد كان أول ما علمت هذه المسألة وأنا صبى ، ربما كان عمرى عشر سنين ، رأيتها فى كتاب المعالم للامام فخر الدين بن الخطيب منسوبة الى ابن مسعود رضى الله عنه . وقوله « انا مؤمن ان شاء الله » ثم اطلعت على ان ذلك قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية . وهو قول سفيان الثورى وكان صاحبه محمد بن

« فقال له اكتب قال رب وما أكتب ؟ قال اكتب مقادير كل شىء » .

يوسف الفريابى مقيما فى عسقلان فشهر ذلك فى الشام عنه وأخذه عنه عثمان بن مرزوق ، فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازقة فى الديار المصرية الاستثناء فى كل شىء ؛ وهو بدعة وضلال ، اعنى مازادوه . واما الاصل وهو « انا مؤمن ان شاء الله » فهو صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب ، منهم من يوجبه ويمنع القطع بقوله « انا مؤمن » ومنهم من يمنعه ويوجب القطع . ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح . والكلام فى هذه المسألة طويل يحتاج الى موادكثيرة ، وقواعد منتشرة ، وقلب سليم ، وفكر مستقيم ، ومخاطبة من يفهم عنك ماتقول ، ويعانى مثل ماتعانيه فى المنقول والمعقول وارتياض فى العلوم واعتدال فى المنطوق والمفهوم ، وطبيعة وقادة وقريحة منقادة ؛ وتجرد فى علم الطريق والسلوك ؛ وتقوى وتذكر إذا عرض مس من الشيطان فيبصر ماتنزاح به عنه الشكوك وقد يأتى فى مباحث هذه المسئلة ماأضن به عن كل أحد لقلة من يفهمه أو يسلم فى المعتقد ، لكنى أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك ، وأنت على كل حال ولد . وهذه المسئلة تستمد من مسائل احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنفت فيه مجلدات [1] ويكفى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر» [2] وذكر اللغويون قولين فى « أن تؤمن » ومعنى الايمان . أحدهما وهو المشهور أن تصدق . والباء للتعدية . فالايمان التصديق بهذه الأمور الخمسة . والثانى أن تؤمن نفسك من العذاب . والباء للاستعانة أو السببية . فالايمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة . وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء . لأن الامن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال . وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولا وإنما ذكرته وهذا القول فى اللغة لم يذكره الا كثيرون . ولكن الواحدى ذكره فى أول تفسيره . وناهيك به فقرعت أنا عليه هذا الجواب .

(المسئلة الثانية) هل الاعمال داخلة فى مسمى الايمان أو خارجة عنه ؟ ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه . وقد اشتهر على ألسنة السلف دخول الاعمال. وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الأعمال من مسمى الايمان داخلة فى مفهومه دخول الأجزاء المقومة حتى يلزم من عدمها عدمه . وهذا مذهب المعتزلة

---

(١) من خير من ألف فيه الامام ابن تيمية وسماه كتاب الايمان .

(٢) حديث جبريل المشهور عن عمر وابن عمر فى الصحيحين ؛ فى سؤاله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان والاحسان الخ .

لم يقل به السلف ؛ بل قالوا خلافه ، والثانى : أن تجعل أجزاء داخلة فى مفهومه، لكن لا يلزم من عدمها عدمه ، فان الاجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان والاغصان للشجرة . فاسم الشجرة صادق على الاصل وحده . وعليه مع الاغصان ولا يزول بزوال الاغصان . وهذا هو الذى يدل له كلام السلف . وقولهم « الايمان قول وعمل يزيد وينقص » فلم يجتمع هذان الكلامان الا على هذا المعنى . ومن هنا قال الناس « شعب الايمان » جعلوا الأعمال للايمان كالشعب للشجرة . وقد مثل الله الكلمة الطيبة بالشجرة الطيبة وهو أصدق شاهد لذلك ، الثالث أن تجعل الآثار آثاراً خارجة عن الايمان لكنها منه وبسببه . وإذا أطلق عليها فبالمجاز من باب إطلاق اسم السبب على المسبب . وهو قريب لكن الذى قبله أقرب إلى كلام السلف وظواهر الأحاديث ، الرابع . أن يقال انها خارجة بالكلية لا تطلق عليها حقيقة ولا مجازاً . وهذا باطل لا يمكن القول به . والمختار القول الثانى . وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع شرعاً للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل ، والاعتقاد والقول دون العمل . والاعتقاد وحده بشرط القول . فاذا عدم العمل لم يعدم الايمان وإذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه فيعدم لعدم شرطه . وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لأنه الاصل . إذا عرف ذلك فاذا قلنا : الاعمال داخلة فى مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائزاً ؛ لأن المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده . وبهذا يشعر كلام كثير من السلف ، وأنهم إذا استثنوا فانما استثنوا لذلك ؛ لكن هذا يقتضى أحد أمرين إما أن الايمان لا يحصل الا بالاعمال ، وقد قلنا إنه مذهب المعتزلة . وعليه يلزم أن من فقد الاعمال يجزم بعدم الايمان إلا أنه يقتصر على الاستثناء ، وإما أن تقول إن الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ، ولها مراتب أدناها إماطة الاذى عن الطريق « ومؤمن » اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان ، فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايمان الكامل فيصح ، واما اصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة . وقال بعض الناس ان السلف انما استثنوا لاعتقادهم دخول الاعمال فى الايمان . وفيه نظر لما ذكرناه . فالوجه أن يضاف الى ذلك اطلاق قولهم « أنا مؤمن » يقتضى أنه جامع بين القول والعمل . فلذلك استثنوا وليس ببعيد . (المسألة الثالثة) أن الايمان إنما ينفع فى الآخرة اذا مات عليه . فمن مات كافرا

لم ينفعه ايمانه المتقدم ، وهل نقول انه لم يكن ايمانا لأن من شرط الايمان أن لايعقبه كفر أو كان ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطريان ما يحبطه؛ أوكان الحكم بكونه ايماناً صحيحا موقوفا على الخاتمة ؛ كمايتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامها، لانهما عبادة واحدة يرتبط أولها بآخرها ،فيفسدأولهابفسادآخرها فخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال فى ذلك . والاول قول الأشعرى . والثانى ظاهر القرآن يدل له حيث حكم بأن المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا . والثالث اقتضاه كلام بعضهم . وعلى كل من الاقوال يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التى هى شرط إما فى الاصل . واما فى التدين ،وأما فى النفع ويكون الاستثناءراجعا الى أصل الايمان ، ولايحتاج أن يقول ان الاعمال داخلة فيه . ويلزم على هذا حصول الشك فيه ؛ ويرد ماأورده المخالف من التشنيع وتسميتهم الطائفة المشيئية بالمتشككة لكن هذا شك لاحيلة للعبد فيه ، فانه راجع الى الخاتمة التى لا يعلمها الا الله . وليس شكا فى اعتقاده الحاصل الآن ، نعم هو شك فى كونه نافعا وصحيحا ويسمى عند الله ايمانا وان كان صاحبه جازما بأنه قد أتى بما فى قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه .

(المسئلة الرابعة) ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيرى ، وهى التى أشرت الى قلة من يفهمها واحتياج سامعها لتثبت فى الفهم بتوفيق من الله فى السلامة انا وإن سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير إضافة الاعمال اليه. ولا الأمن من العذاب بسببه ، ولا اشتراط الخاتمة فى مسماه ، فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة فى الحديث «الله وملائكته، كتبه ورسله واليوم الآخر » ويشترط معرفة المصدق بها ، فلا بد فى التصديق من المعرفة . ويشهد لذلك مارواه البغوى ابو القسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال « بينا رسول الله ﷺ يمشى استقبله شاب من الانصار ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم كيف اصبحت ياحارث ؟ [1] قال اصبحت مؤمنا بالله حقا . قال انظر ماتقول ؟ فان لكل قول حقيقة قال يارسول الله عزفت نفسى عن الدنيا فأسهرت ليلى وأظمأت نهارى وكأنى بعرش ربى عز وجل بارزاً وكأنى أنظر الى اهل الجنة يتزاورون فيها ، وكأنى أنظر إلى أهل النار يتعاوون فيها .قال أبصرت

(١) ناداه الرسول صلى الله عليه وسلم نداء الترخيم ؛ وهو حارثه بن سراقة ابن الحارث بن عدى الانصارى الخزرجى النجارى ، وأمه الربيع ـ بضم الراء وفتح الباء وكسر الياء مشددة ـ بنت النضر عمة أنس بن مالك .

فالزم عبد نور الله الايمان فى قلبه . فقال يارسول الله ، أدع الله لى بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم[1] »وهذا الحديث تذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان فى سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية . وهو شاهد لأمرين أحدهما جواز اطلاق « أنامؤمن » من غير استثناء . والثانى الاشارة الى ماقلناه من أن هذا الاطلاق يشترط فيه المعرفة . والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيراً . فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته أما ذاته فغير معلومة للبشر ؛ ووجوده معلوم لكل أحد ، ووحدانيته معلومة لجميع المؤمنين ، وصفاته يتفاوت المؤمنون فى معرفتها . وأعلى المعارف لانهاية لها ، فلا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى ، وأعلى الخلق معرفة النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم . وأدنى المراتب الواجب الذى لا بد منه فى النجاة من النار . وفى عصمة الدم وبين ذلك وسائط كثيرة منهاواجب ، ومنهاماليس بواجب . وكل ذلك داخل فى اسم الايمان ؛ لأنه يصدق بهاوبالاخلال به والعياذ بالله بترك ذلك الواجب ، فقديخرج من الايمان به وقد لايخرج . والحد فى ذلك مزلة قدم المتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ، ويقف فيه على قدر خوفه ، وأحوال القلوب فى ذلك متفاوتة جداً والمعارف الالهية المفاضة عليهامن الملكوت الاعلى واسعةجداً . فالخائف مامن مقام ينتهى اليه إلا ويخاف أن يكون فيه على خطر ، وينخلع قلبه من الهيبة فيفزع الى المشيئة ويقول حسبى إن كنت أديت الواجب ، وسواه رجلان أحدهما أقامه مقام البسط والنشراح الصدر باليقين فيطلق . والآخر غافل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم فيكتفى منه بالاطلاق أيضاً وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف فى ذلك ؛ وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله ، وليس فيهم من يكفر بعضاً ، بل كل تكلم على قدر حاله وكل إناء بالذى فيه يرشح . ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور المانعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق

(١) تمامه « فنودى يوما فى الخيل فكان أول فارس ركب ؛ وأول فارس استشهد . فبلغ ذلك أمه فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله . ان يكن فى الجنة لم ابك ولم أحزن . وان يكن فى النار بكيت ماعشت فى دار الدنيا . قال يا ام حارثة انها ليست بجنة واحدة ولكنهاجنات وان حارثةفى الفردوس الاعلى . فرجعت أمه وهى تضحك وتقول . بخ بخ لك ياحارثة ».

وانغمرت تلك الامور المقابلة له فى قلبه . ومن جوز الأمرين نظر إلى الطرفين، وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الآن ، ولا مقصراً فيما وجب عليه ولله الحمد والمنة. (المسئلة الخامسة) قال بعض الناس ان الاستثناء للشك فى القبول وهل يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه او بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى حصل الايمان والوفاة عليه قبل قطعاً ، وكذا الصحة إذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعاً ، وانما يكون فساده اذا صدق تصديقاً غير مطابق والعياذ بالله . فمن يعتقد فى الله تعالى أو فى صفاته مايكفر به لايقال انه مؤمن إيماناً فاسداً ، بل ليس بمؤمن. فالايمان من الأمور التى ليس لها الاوجه واحد كأداء الدين وما أشبهه . (المسألة السادسة) جميع ما ذكرناه حملت «إن» فيه على ماوضعت له فى اللغة من دخولها على المحتمل الذى يقال انه الشك وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجه لايقتضى كفراً ولا شكاً فى الايمان ، أما اذا قصد بها جاهل شكا فى أصل التصديق الواجب عليه لابوجه من الوجوه التى ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال . (المسئلة السابعة) « إن » تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقلين كقولك : ان جئتنى أكرمتك ، ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله على مذهب البصريين : كقولك أنا مؤمن ان شاء الله. ووضع اللسان يقتضى الاستقبال كما قلناه فيكون معناه أنا مومن فى المستقبل كما أنا مؤمن فى الحال ، لكن الناس لم يفهموا منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام الا للاحتراز من القطع بالايمان فى الحال فالمراد بقولهم أنا مؤمن فى الحال ، ولكنه لما تطرق اليه التردد بالاعتبارات التى ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لايجوز تعليقه الا على هذا الوجه أما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه ، فلا يقال أنا انسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فانهم مبتدعة جهال ضلال فى ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه يمكن الحمل عليه بالنسبة الى اللغة ، وهو أن يكون المعنى إن كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التى قلناها . ولكننا ذكرنا لفظ « كان » تصحيحاً للتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت فى المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلا والجزاء يكون محذوفا يدل عليه هذا المذكور . كما تقول إن أكرمتنى غداً فأنا الآن محسن اليك فلا بدع فى اكرامك لى لأنى محسن اليك الآن . (المسألة التاسعة) خرجوا « إن شاء الله » ههنا على معنى آخر غير

الشك ، وهو التبرك أو التأدب لقوله تعالى (ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) ولقوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله) وقد علم تعالى انهم يدخلونه ؛ وكقوله ﷺ « إنى لارجو أن أكون أتقاكم » وقد علم أنه أتقاهم . وهذا صحيح لكنه كل مستقبل وربط المستقبل لايستنكر وانما الذى يتعلق بخصوصيته مانحن فيه هو ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا الى زيادة الكلام فيه . والله أعلم . كتبته فى بعض نهار الثلاثاء عاشر ربيع الاول سنه احدى وخمسين وسبعمائه بظاهر دمشق كتب على بن عبد الكافى السبكى غفر الله له انتهى .

(فصل) قال الشيخ الامام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين ممن قال بالاستثناء منصور ، ومغيرة ، والاعمش ، وليث بن ابى سليم ، وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع ، والعلاء بن المسيب ، واسماعيل بن أبى خالد ؛ وابن شبرمة وسفيان الثورى ، وحمزة الزيات ، وعلقمة ، وعبد الله بن مسعود ، واختلف فى رجوعه عنه ، وعمر بن الخطاب فى بعض رأيه ، واسحق بن ابرهيم وقال ليس بيننا وبينهم خلاف ، وابن عيينة . وقال انه يؤكد الايمان . وحماد بن زيد والنضر بن شميل ، ويزيد بن زريع ، وعائشة قالت أنتم المؤمنون ان شاء الله ، واحمد بن حنبل ، ويحيى بن سعيد القطان والحسن وابن سيرين ، وأبو يحيى صاحب الحسن البصرى والآجرى ؛ وطاووس ، وابرهيم النخعى ، وابو البخترى سعيد بن فيروز ، والضحاك ، ويزيد بن أبى زياد ، وعلى بن خليفة ، ومعمر ، وجرير ابن عبد الحميد ، وابن المبارك ، وابو وائل ، ومالك والاوزاعى وسعيد بن عبد العزيز وابن مهدى وابو ثور وابو سعيد بن الاعرابى انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيباً مباركاً فيه يوافى نعمه ويكافىء مزيده . وصلى الله على محمد وآله وسلم . وبعد فهذه نبذة تتعلق بما يقال فى جواب من سأل أمؤمن أنت . أو مسلم انت ؟ دعا الى ذكرها ما وقع من الاستثناء على من نسب قائل «أنا مؤمن ان شاء الله» الى الشك فى الايمان . فأقول مستعيناً بالله ومتوكلا عليه ينظر أولا فى حال جواز الاقدام على هذ السؤال . والذى يظهر فى ذلك أن يقال إن السائل إذا لم يعرض عنده مايوجب الشك فيما سأل عنه من ذلك فلا وجه لسؤاله . فان انضم الى ذلك حصول ايذاء المسئول بأن يكون بحضرة من يتوهم ان السائل انما سأل عن ذلك لشك فى ايمان المسؤل ويكون السائل ممن يعتبر قدحه ، فلا توقف اذاً فى تحريم هذا السؤال ان لم يكن سبب شرعي يقتضيه . وجاء عن ابرهيم النخعى انه قال

اذا قيل لك أمؤمن أنت ؟ فقل انا لاأشك فى الايمان وسؤالك اياى بدعة . وكذلك قال الاوزاعى وغيره ان السؤال عن هذا بدعة . فأما اذا حصل تردد واشتباه فلا بأس بالسؤال وكذا انعرض مايقتضى ذلك شرعا . ثم الجواب الذى تكلم السلف فيه ذكر فى صور احداها انا مؤمن والثانية انا مؤمن ان شاءالله والثالثة. انامؤمن فى علم الله. والرابعة أنامؤمن عندالله والخامسة انامؤمن حقاً فأما الاولى فاختلف السلف فى الجواب بهافذهب بعضهم الى انه اذا سئل عن الايمان يقول المسئول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله ، ولا يقول انا مؤمن وممن قال بهذا عبد الله بن مسعود ، جاء عن الحسن ان رجلا قال عند ابن مسعود إنى مؤمن فقال ابن مسعود فاسألوه افى الجنة هو ؟ فسألوه . فقال الله اعلم فقال هلا وكلت الاولى الى الله كما وكلت الاخيرة ؟ وعن ابى وائل كان عبد الله يقول من شهد انه مؤمن فليشهد انه فى الجنة . وعلى هذا قول ابرهيم النخعى فى روايةانه اذا سئل عن ذلك قال لا اله الا الله وعن الحسن وابن سيرين انهما كانا يقولان مسلم ولها مات مؤمن . وذهب قوم الى اجازة ذلك ، فيقول انامؤمن ويقطع. وممن قال هذا ابن عمر رضى الله عنهما ، واختاره المحققون ، ومنهم ابو عبد الله الحليمى قال لاينبغى ان يمتنع المؤمن من تسمية نفسه مؤمنا ، لما يخشاه من سوء العاقبة نعوذ بالله منه ، لان ذلك لايقلب الموجود معدوما. وإنما يحبط اجره، وأما الصورة الثانية وهى أنامؤمن ان شاء الله تخالف بعض السلف فيها فقالوا لايستثنى ومنهم ابن عمر رضى الله عنه جاء أنه أخرج شاة ليذبحها فقال له رجل أنا أذبحها فرآه سيىء الهيئة فقال أنت مسلم ؟ فقال ان شاء الله فقال ابن عمر . ما أنت بذابح لنا اليوم شيئا . وهذا القول محكى عن أبى حنيفة . وذهب كثيرون الى الاستثناء ، منهم على وابن مسعود ، وعائشة وخلائق من التابعين ، وغيرهم منهم طاووس والحسن وابن سيرين ، والنخعى ، وسفيان الثورى ، وابن عيينة وابن المبارك واحمد ، والشافعى ، ويحيى بن سعيد القطان ، وقال ما أدركت أحدا من اصحابنا ولا بلغنى الاعلى الاستثناء . وعن جماعة من التابعين أنهم كانوا يعيبون على من لايستثنى . وقال قوم لابد من الاستثناء ونسبه الى أكثر المتكلمين . وروى عن على وابن مسعود وعائشة والحق الجواز كما ذهب اليه الاوزاعى وغيره ، ثم القائلون بالوجوب والجواز مطبقون على ان ذلك ليس على معنى الشك فى الايمان الماضى ولا فيماهو واقع الآن ولا فيما يستقبل بالنسبة الى العقد. وذكر فيماسبق قول «ان شاءالله» لاجله خمسة أوجه احدها رعاية الادب بذكر الله

تعالى فى جميع الامور ونحوه القول أنه للتبرك وفى قوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله) اشعار بتأديبنا بهذا الأدب وان كان الحكم مقطوعا. وذلك ان الله سبحانه وتعالى ذكر المشيئة مع تعلق علمه القديم بأنهم يدخلون المسجد الحرام آمنين لنتأدب فنفعل كما فعل اذ القاعدة فى هذا ونحوه صرفه الى المخاطبين كقوله تعالى (وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون) ونحوه (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) قال سيبويه فى معناه اذهبا على رجائكما . وهو كثير، وعلى هذا ماجاء من قوله صلى الله عليه وسلم « وانا ان شاء الله بكم لاحقون[1] » ونحن متقيدون بذلك ، وهو صلى الله عليه وسلم ، وكل أحد لايشك فى انه لاحق بهم ، وانما استعملت المشيئة تأدبا وتبركا . وعن علقمة فى المستحاضة «لا يأتيها زوجها ولا تصوم ان شاء الله . فقيل انك اذا قلت ان شاء الله شككتنى قال اذا قلت إن شاء الله فليس فيه شك »[2] وكان ابن عون قلما يتكلم الا استثنى فى كلامه فقيل أتشك فيما تستثنى قال اما ما أستثنى فيه فهو اليقين واما ما شككت فيه فلا أتكلم به. (الوجه الثانى) ان المقصود به هضم النفس بترك التزكية وذلك ان الأيمان افضل الصفات فاذا قال العبد انا مؤمن ، فقد زكى نفسه حيث اثبت لها أفضل الصفات وتزكية النفس مذمومة . قال تعالى (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم) وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) ففى قول «ان شاء الله » تحرز مما يشعر به قول « انا مؤمن » من التزكية . (الوجه الثالث) أن المشيئة راجعة الى كمال الايمان لا الى أصله وقد قال تعالى فى قوم من المؤمنين (أولئك هم المؤمنون حقاً) مع ان غيرهم مؤمنون . فالمقصود كونهم كاملى الايمان . وذلك باعتبار فعل الطاعات واجتناب المعاصى . قال صلى الله عليه وسلم : « الايمان بضع وسبعون شعبة [3] » فقول

---

(١) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه عن بريدة فيما كان يعلمهم النبي ﷺ ان يقولوا إذا خرجوا إلى المقابر «السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون . نسأل الله لنا ولكم العافية »

(٢) ومثله قول الامام الشافعى رحمه الله فى الام « فلما أمر الله باعتزال الحيض واباحهن بعد الطهر والتطهير ودلت السنة على أن المستحاضة تصلى دل ذلك على ان لزوج المستحاضة اصابتها ان شاء الله .

(٣) رواه البخارى ومسلم وابو داود والترمذى والنسائى عن ابى هريرة وتمامه « أدناها اماطة الأذى عن الطريق وأرفعها قول « لااله الا الله ».

المؤمن « ان شاء الله متعلق بما يزيد على العقد والاقرار من كمالات الايمان لا بهمـا. (الوجه الرابع) أن المشيئة ترجع الى مايقع من الايمـان وذلك أن الايمان كما يقع على التصديق يقع أيضاً على الاعمـال قال تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم. وقال صلى الله عليه وسلم « الطهور شطر الايمان [1] » وفسر الايمان فيه بالصلاة والدلالة حاصلة وان لم يفسر بذلك ولا شك ان العمل قد يوجد لائقاً وقد لايوجد كذلك. فقول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » متعلق بالاعمال وان العبد لايدرى كيف حال عمله عند الله تعالى. (الوجه الخامس) ان المشيئة متعلقة بما فى علم الله تعالى من الخاتمة فان العبد لايدرى ماأراد الله تعالى به فالمعنى ان شاء الله ان أوافى على الايمان وافيت عليه. وجاء عن الحسن أنه قيل له أمؤمن أنت؟ فقال ان شاء الله. فقيل له لاتستثن ياأبا سعيد فى الايمان فقال: أخاف ان أقول نعم فيقول الله كذبت. وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت « أنتم المؤمنون ان شاء الله ». فهذه خمسة أوجه يحتملها قول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » ونحوه قوله فى مثل ذلك « ارجو » ونحوه. وجاء عن ابرهيم النخعى انه قال اذا سئلت: أمؤمن أنت؟ فقل ارجو ولا يخفى مايليق بهذا من الاوجه السابقة. وقال رجل لعلقمة الست مؤمناً؟ فقال « ارجو ان شاء الله » والحاصل ان الشك فى الايمان غير مراد قطعاً بقول المؤمن « أنا مؤمن ان شاء الله » وذلك ان الشك فيما مضى من الايمان لايتحقق، إذ الشك فيما علم وقوعه محال. وكذا الشك فى الحال، اذ الواقع المحقق الوقوع ولا يتطرق اليه شك ولا يدخل فى العقل توهم ذلك فيه. وهل هذا إلا كتوهم تعلق الشك بالجوع والشبع عند تحقق كونهما، مع أن موضوع « ان » الشرط فى المستقبل. والماضى والحال خارجان عقلا ولغة وأما المستقبل بالنسبة الى العقل فخارج أيضا، فان العلم الحاصل بالشيء لايدخله تغير مع قيام موجب العلم وانما يتطرق الشك عند تغير الموجب للعلم. ومعاذ الله ان يعتقد ذلك فى الآحاد فضلا عن الأكابر. فمن اعتقد فى مؤمن قال « أنا مؤمن ان شاء الله » أنه شاك فى ايمانه وتغير عنده موجب الايمان

---

(١) رواه الامام احمد ومسلم والترمذى عن ابى مالك الاشعرى. وتمامه « والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآن مابين السماء والأرض والصلاة نور. والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حجة لك او عليك. كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أوموبقها ».

كـفر . واعتقاده فى المؤمن كـفر . وليس قول « ان شاء الله »ممايوجب
اعتقاد تغير ماعند قائله من الايمان لجواز استعماله قطعا لغير الشك واشتهاره
فيه ، لاسيما مع قول «أنا مؤمن » . وأما الصورة الثالثة وهى « أنا مؤمن
فى علم الله» فمنعها بعض العلماء من جهة أن ما فى علم الله لايتغير ، والعبد
لايدرى خاتمة أمره . وأما الصورة الرابعة وهى«أنا مؤمن عند الله »فأجازها
من منع « أنا مؤمن فى علم الله » وفرق بأن « عند » تتغير والعلم لايتغير،
وسوى بعضهم بينهما . وعن سفيان الثورى انه قال « من قال أنا مؤمن عند
الله ، فهو من الـكـذابين » والذى يظهر فى الصورةالاولى أن قائل ذلك إن
قصد الحال لم يمنع وان قصد المستقبل امتنع . والماضى كالحال : أما الاول فلان
علم الله تعالى يتعلق بالأشياء على ماهى عليه . فاذا كان الواقع منه عند النطق
بذلك العقدالجازم تعلق علم الله به كماهو واقع . فصح لذلك قوله«فى علم الله»
واما الثانى فلأن العبد يجهل خاتمة أمره فى علم الله تعالى فان قيل : قد
تعلق علمالله تعالى بكونه مؤمناً فى الحال ، وعلم الله لايتغير . قيل علمه تعالى
يتعلق بالأشياء على ماهى عليه واقعة بحسب خلقه تعالى . فاذا حصل الايمان
تعلق به العلم ولم يتغير العلم ، وانما تعلق فى ثانى الحال بما وجد مخالفاً لما تعلق
به موجوداً قبل ذلك مع أن علمه تعالى كما هو متعلق بما كان وماهو كائن متعلق
بما يكون انه سيكون . ويقال فى الصورةالثالثة إن كان المراد من قوله«عندالله»
معنى « فى علم الله» فالكلام عليه كما تقدم . وان كان المراد فى حـكم الله فهو
صحيح . فان حـكم الله تعالى جار عليه كـذلك . وان تغير الحال والعياذ بالله
جرى الحـكم على المغاير . واما الصورة الخامسة وهى « انا مؤمن حقاً فان قصد
منها ان ايمانه الواقع منه لاارتياب فيه ولاشك فهو حسن ، وإن قصد رتبة
الـكمال كما فى قوله تعالى (اولئك هم المؤمنون حقاً)فهو تزكية للنفس . وكيف
يعلم الواحد مناذلك؟وهو محل الاخلال.وجاءعن الثورى انهقال« انقول المؤمن
أنا مؤمن حقاً بدعة» وجاء عن عمر بن الخطاب انه قال «من قال أنامؤمن حقاً
فهو كافر حقاً . ومن قال : اناعالم فهو جاهل . ومن قال : انافى الجنة فهو فى
النار»وهذامعنى ماسبقت الاشارة .

﴿آية اخرى﴾

قوله تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله) القراءة المشهورة بغير تنوين فقيل
انه لاينصرف . وقيل لان«ابن» صفة لاخبر . وأرادأنه لوكان صفة لـكان الخبر

مقدراً ، تقديره «معبودهم» وحينئذ يكون المنكر ذلك لاوصفهم إياه بالبنوة .
وأقول : بل المنكر وصفهم والتقدير فى كلامهم المحكى بعضه لافى الحكاية ، لان المخبر اذا وصف المخبر عنه بصفة ليست له وأراد السامع انكار ذلك من غير تعرض للحكم فطريقه إنكار الوصف فقط ، فكذلك هنا كأنك قلت : هذه اللفظة المنكرة ولم تتعرض لما قالوه خبراً عنها انتهى .

﴿آية اخرى﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (حتى اذا أدركه الغرق قال آمنت) فيه دليل على أن المقصود بعد «حتى» هو الشرط أو الجملة الشرطية بكمالها لا الجزاء وحده ، لانه لم يقصد إلا إيمان فرعون وأبين منه قوله تعالى (حتى اذا رأوا ما يوعدون إما العذاب واما الساعة فسيعلمون) فان « فسيعلمون » هو الغاية انتهى .

﴿آية أخرى﴾ قوله تعالى (وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا) (١)

﴿آية اخرى﴾

قال الله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات) قال الشيخ الامام رحمه الله : هذا يدل على أن جمع المؤنث السالم للقلة من جهة الضمير فى « يذهبن » ولو كان للكثرة لقال يذهبن لأن فعلن للقلة وفعلت للكثرة ويدل ايضا على أنه لافرق بين أن يكون معرفا أو منكراً خلافا لمن زعم انه اذا تعرف بالألف واللام يصير للكثرة نعم يصير للعموم . وفرق بين العموم والكثرة ، فانه لو كان للكثرة لاختص به مازاد على العشرة ولم يدخل مادونها فيه . والعموم يقتضى شمول كل رتبة من مراتب جمع القلة فيحصل عموم جميع التى فى جمع الكثرة من ذلك . فمتى فعل حسنات وسيئات اذهبت الحسنات السيئات قلت أو كثرت من الجانبين أما عند القلة فيهما فجموع الحسنات يذهبن مجموع السيئات وأما عند الكثرة فيهما فمنطوق الكلام يقتضى ان كل مرتبة من مراتب جمع القلة فى الحسنات يذهبن كل مرتبة من مراتب جمع القلة فى السيئات . ويلزم من ذلك اذهاب مجموع المراتب البالغة حد الكثرة من الحسنات بمجموع المراتب البالغة حد الكثرة من السيئات . والله أعلم انتهى .

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى : (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا الآية) المشهور أن الضمير فى « انه هو السميع » يعود على الله تعالى وقد ورد السميع البصير فى

(١) بياض فى الاصل .

أسمائه تعالى فى موضعين فى سورة غافر وفى سورة الشورى . فيكون هذا موضعا رابعا [1] وقال بعض الناس : ان الضمير هنا يعود على النبي صلى الله عليه وسلم فيكون هذان الاسمان من أسمائه أيضا ويكون معنى وصفه بهما هنا انه الكامل فى السمع والبصر اللذين يدرك بهما الآيات التى يريه اياها وقال تعالى (انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا) فهذا يحتمل؛ لأن المعنى نقلناه من حالة النطفة الى حالة عظيمة . ومحتملا ابتلاؤه . فيكون المقصود بخلق الانسان تدبره ؛ وتدبره انما يكون بالعقل ، وأعظم الحواس الموصلة الى العقل السمع والبصر . فعلى هذا التفسير يجيء وصفه صلى الله عليه وسلم بأنه السميع البصير ، لانه لا أحد أكمل منه فى التدبر والاستدلال والبصر . والله أعلم انتهى .

كتب الشيخ العلامة صلاح الدين الصفدى الى الشيخ الامام قدس الله روحه :

أسيدنا قاضى القضاة ومن اذا	بدا وجهه استحياله القمران
ومن كفه يوم الندى ويراعه	على طرسه بحران يلتقيان
ومن ان دجت فى المشكلات مسائل	جلاها بفكر دائم اللمعان
رأيت كتاب الله أكبر معجز	لأفضل من يهدى به الثقلان
ومن جملة الاعجاز كون اختصاره	بايجاز ألفاظ وبسط معان
ولكننى فى الكهف أبصرت آية	بها الفكر فى طول الزمان عنانى
وماهى (الا استطعما أهلها) فقد	يرى استطعماهم مثله ببيان
فأرشد على عادات فضلك حيرتى	فمالى بها عند البيان يدان

كتب الشيخ الامام رحمه الله الجواب . الحمد لله . قوله تعالى (استطعما أهلها) متعين واجب ؛ ولايجوز مكانه استطعماهم لان « استطعما » صفة للقرية فى محل خفض جارية على غير من هى له كقولك اتيت أهل قرية مستطعم اهلها . لو حذفت أهلها هنا وجعلت مكانه ضميرا لم يجز فكذلك هذا . ولايجوز من جهة العربية شيء غير ذلك اذا جعلت « استطعما » صفة لقرية وجعله صفة لقرية سائغ عربى لاترده الصناعة ولا المعنى ، بل أقول ان المعنى عليه . أما كون الصناعة لاترده فلأنه ليس فيه الا وصف نكرة بجملة كما

---

(١) لم يذكر الاموضعين من سورة غافر وسورة الشورى . وقد ورد ذلك فى القرآن فى غير هذه المواضع . فقد ورد فى سورة الحج فى موضعين آية (٦١ ، ٧٥) وفى سورة لقمان آية (٢٨) وفى الآية الاولى من سورة المجادلة .

توصف سائر النكرات بسائر الجمل . والتركيب محتمل لثلاثة أعاريب احدها هذا والثانى أن تكون الجملة فى محل نصب صفة لاهل . والثالث ان تكون الجملة جواب «اذا» والأعاريب الممكنة منحصرة فى الثلاثة لا رابع لها . وعلى الثانى والثالث يصح أن يقال « استطعماهم » وعلى الاول لا يصح لما قدمناه فمن لم يتأمل الآية كما تأملناها ظن أن الظاهر وقع موقع المضمر أو نحو ذلك وغاب عنه المقصود ونحن بحمد الله وفقنا للمقصود ولحنا بعين الاعراب الأول من جهة معنى الآية ومقصودها . وان الثانى والثالث وان احتملهما التركيب بعيدان عن معناها اما الثالث وهو كونه جواب « اذا » فلانه يصير الجملة الشرطية معناها الاخبار باستطعامهما عند إتيانهما وأن ذلك تمام معنى الكلام ونجل مقدار موسى والخضر عليهما السلام عن تجريد قصدهما الى أن يكون معظمه أوهو طلب طعمة ، أو شيئا من الامور الدنيوية بل كان القصد ما أراد ربك أن يبلغ اليتيمان أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك واظهار تلك العجائب لموسى عليه السلام فجواب « اذا » قوله (قال لوشئت) الى تمام الآية وأما الثانى وهو كونه صفة لاهل فى محل نصب فلا يصير العناية الى شرح حال الأهل من حيث هم ، ولا يكون للقرية اثر فى ذلك ونحن نجد بقية الكلام مشيراً الى القرية نفسها، ألا ترى الى قوله(فوجدافيها)ولم يقل« عندهم »وأن الجدار الذى قصد إصلاحه وحفظه وحفظ ما تحته جزء من قرية مذموم أهلها وقد تقدم منهم سوء صنيع من الاباء عن حق الضيف مع بيان طلبه ، وللبقاع تأثير فى الطباع وكانت هذه القرية حقيقة بالافساد والاضاعة فقوبلت بالاصلاح بمجرد الطاعة فلم يقصد الا العمل الصالح ، ولا مؤاخذة بفعل الاهل الذين منهم غاد ورايح فلذلك قلت : إن الجملة يتعين من جهة المعنى جعلها صفة لقرية ويجب معها الاظهار دون الاضمار ، وينضاف إلى ذلك من الفوائد ان « الاهل » الثانى يحتمل ان يكونوا هم الاول او غيرهم او منهم ومن غيرهم ، والغالب ان من اتى قرية لا يجد جملة اهلها دفعة ، بل يقع بصره اولا على بعضهم ثم قد يستقريهم. فلعل هذين العبدين الصالحين لما أتياها قدر الله لهما كما يظهر لهما من حسن صنعه استقراء جميع اهلها على التدريج ليبين به كمال رحمته وعدم مؤاخذته بسوء صنيع بعض عباده ، ولو عاد الضمير فقال استطعماهم تعين ان يكون المراد الاولين لا غير ، فأتى بالظاهر إشعاراً بتأكيد العموم فيه وأنهما لم يتركا أحداً من أهلها حتى استطعماه وأبى ومع ذلك قابلاهم بأحسن الجزاء فانظر هذه.

المعانى والأسرار كيف غابت عن كثير من المفسرين واحتجبت حتى كانها تحت الاستار حتى ادعى بعضهم ان ذلك تأكيد وادعى بعضهم غير ذلك وترك كثير التعرض لذلك رأسا وبلغنى عن شخص أنه قال: اجتماع الضميرين فى كلمة واحدة مستثقل فلذلك لم يقل « استطعماهم » هذا شىء لم يقله أحد من النحاة ولا له دليل والقرآن والكلام الفصيح ممتلىء بخلافه . وقد قال تعالى فى بقية الآية (يضيفوهما) وقال تعالى (فخانتاهما) وقال تعالى (حتى إذا جاءنا) فى قراءة الحرميين وابن عامر وألف موضع هكذا . وهذا القول ليس بشىء . وليس هو قولا حتى يحكى وانما لما قيل نبهت على رده ومن تمام الكلام فى ذلك أن (استطعما) اذا جعل جوابا فهو متأخر عن الاتيان ، واذا جعل صفة احتمل أن يكون اتفق قبل الاتيان وذكر تعريفاً وتنبيها على أنه لم يحملهما على عدم الاتيان لقصد الخير ، وقوله (فوجدا) معطوف على (أتيا) . وكتبته فى ليلة الثلاثاء ثالث ذى القعدة سنة خمسين وسبعمائة بدمشق ثم بعد ذلك استحضرت آية أخرى وهى قوله تعالى (إنا مهلكو أهل هذه القرية ان أهلها كانوا ظالمين) وان كانت هذه جملتين ووضع الظاهر موضع المضمر إنما يحتاج الى الاعتذار عنه اذا كان فى جملة واحدة، ولكن نسأل عن سبب الاظهار هنا والاضمار فى مثل قوله (إلى فرعون وملائه إنهم كانوا قوماً فاسقين) وخطرلى فى الجواب أنه لما كان المراد فى مدائن لوط اهلاك القرى صرح فى الموضعين بذكر القرية التى يحل بها الهلاك ، كأنها اكتسبت الظلم واستحقت الاهلاك معهم، ولما كان المراد فى قوم فرعون اهلاكهم بصفاتهم ولم يهلك بلدهم أتى بالضمير العائد على ذواتهم من حيث هى لا تختص بمكان ولا يدخل معها مكان . وقد قلت :

لأسرار آيات الكتاب معانى	تدق فلا تبدو لكل معان
وفيها لمرتاض لبيب عجائب	سنا برقها يعنو له القمران
اذا بارق منها لقلبى قد بدا	هممت قرير العين بالطيران
سروراً وابهاجا ونيلا إلى العلى	كأنى على هام السماك مكانى
وهاتيك منها قد أتحتك ماترى	فشكراً لمن أولى بديع بيانى
وان جنانى فى تموج أبحر	من العلم فى قلبى يمد لسانى
وكم من كتاب فى جمادى محرر	إلى أن أرى أهلا ذكى جنانى
فيصطاد منى مايطيق اقتناصه	وليس له بالشاردات يدان
مناى سليم الذهن ريض ارتوى	فكل علوم الخلق ذو لمعان

فذاك الذى يرجى لايضاح مشكل ويقصد للتجريد مد عيانى
وكم لى فى الآيات حسن تدبر به الله ذو الفضل العظيم حبانى
بجاه رسول الله قد نلت كل ما أتى وسيأتى دائما بأمان
فصلى عليه الله ماذر شارق وسلم مادامت له الملوان

قال رحمه الله قوله تعالى (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت) وقول عيسى عليه السلام (والسلام على يوم ولدت) يسأل عنه أنه إن كان السلام انشاء فالانشاء كيف يتعلق بالماضى و(يوم ولدت) ماض والانشاء لا يتعلق بزمان أصلا ومتعلقه قد يكون فى الحال أو المستقبل. وأما الماضى فلا. والذى خطر لى فى الجواب: أنه قد يراد بهذه الازمنة الثلاثة عموم الأحوال كلها كأنه قال: كل وقت والمراد التعلق لا نفس الانشاء انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله: نكتة بيضاء لحتها من غير أن اسمعها من أحد قوله تعالى (واذكر فى الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد) الآية: فكرت من مدة طويلة وأنا بديار مصر فى افراده عن أبيه وأخيه والفصل بينهما بقصة موسى عليه السلام فوقع فى خاطرى أنه لكونه جد النبي صلى الله عليه وسلم فذكر مستقلا بنفسه تعظيما لقدر النبي صلى الله عليه وسلم: وفكرت الآن فيه بالتلاوة فلمحت ذلك وزيادة عليه وهى الصفات التى أثنى عليه بها. ومن جملتها وهو ختامها (وكان عند ربه مرضيا) والمرضى عند الله هو الصفوة والخلاصة والنبي ﷺ مصطفى منه. ومن جملتها (وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة) واذا كان أهله بهذه الصفة وهو بصفة صدق الوعد والرسالة والنبوة وهما أعنى اسماعيل عليه السلام وأهله أصلا فى غاية الزكاء والخير فهو واهله جرثومة نور نشأ منها أعظم منها، وهو النور الاعظم خاتم النبيين وسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قوله تعالى حكاية عن موسى (كى نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا انك كنت بنا بصيرا) قال رحمه الله: معنى (كنت) كنت فى الازل ولم تزل، فأنت تعلم مبتدأ أمرنا وتفاصيله كلها من أول عمرنا الى آخرها. بصير بها لا يختص علمك بالوقت الحاضر. فهذه فائدة ادخال «كان» وقوله «بنا» أى بى وبأخى هرون. وفيه ثلاثة معان: أحدها تعلم أنا نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً وكذا كل واحد منا وأنا لم نزل كذلك فى الماضى فكذلك نكون فى

المستقبل وهما نبيان معصومان ؛ فحسن منهما ذلك . والثانى تعلم أنا متعاونان متعاضدان وأن الأخوة التى بيننا والتعاضد والتعاون بتوفيقك لنا .وعلى هذين الوجهين يكون توسلا بما علم من حاليها والثالث تعلم ذواتنا وصفاتنا فلا تخفى عليك خافية ؛فأمورنا مفوضة اليك ونحن نسئلك ذلك . وعلى هذاالوجه يكون تفويضاً منهمـا و« بصير» فى هذا الموضع أبلغ من « عليم » لمـا فيه من معنى المشاهدة وكذا استعمل فى قوله (وأفوض أمرى الى الله إن الله بصير بالعباد) ومعناه مشاهـد لحالى وحال غيرى فتقينى مكرهم : وانظر كيف أتى بصيغة الجمع فى هاتين الآيتين ، فههنا قال « بالعباد» وفى الآية المتقدمة قال « بنا » وفيـه اشارة الى ماقدمنا الاشارة اليه من معنى التفويض اليه ومعنى الاجتماع : ولم يقل بصير بى وذلك من كمال الآدب مع الله تعالى ؛لأنه لو أفرد لربما كان فيه تعريض بكمال موجب للاجابة . وقدم الجار والمجرور فى الآية الأولى ليبدأ بمحل السؤال ؛ وهو موسى وهرون عليهما السلام المدلول عليهما بالضمير ، فهو خاص فلذلك قدم بياناً للمراد وكان تقديمه هناك للاهتمام ، وليس من قولهم :ان تقديم المجرور للاختصاص لانه تعالى بصير بكل أحد . وأخر فى الآية الثانية .

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله : كنت أتلو فى سورة طه (والسلام على من اتبع الهدى) فقال لى ابنى احمد لم جاء هذا فى وسط الكلام ؛ وفى كتاب النبى صلى الله عليه وسلم إلى هرقل فى أول الـكلام ؟ والجواب : إن الله تعالى فى هذه الصورة قال (فقولا له قولا ليناً) فهذا هو أول مخاطبتهما لفرعون ولعلهما قالا فيها سلام على من اتبع الهدى . أو ألين من ذلك لأن « على من اتبع الهدى » منهم عدم السلام على غيره وذلك من النبى صلى الله عليه وسلم الى هرقل بعد مضى إحدى وعشرين سنة من نبوته يعلم منه ذلك وليس مثل أول قدوم موسى وهرون على فرعون فقد لا يحتمل مفاجأتهما بذلك وا كتفى بأمرهما بالقول اللين وهما يعلمان القول اللين ،ألا ترى ابرهيم عليه السلام كيف قال لابيه (سلام عليك) لحق الأبوة . وكان لفرعون حق التربية فلا يستبعد من موسى عليه السلام أن يلاطفه ؛والنبى صلى الله عليه وسلم ليس لهرقل ولا لامثاله عليه حق،ولما أمرهما الله فى الـكلام الأول بالملاينة أخذ فى الـكلام الثانى يعلمهما مقصود الرسالة وختمه بقوله (والسلام على من اتبع الهدى)فجاء بعد الـكلام المقصود بالرسالة لما أمرا أن يقولا القول اللين وفرغا منه قيل لهما أن يقولا ماهو مقصود الرسالة

من أنهما رسولا ربه أن يرسل معهما بنى اسرائيل ولا يعذبهم، ومجيئهما بآية من ربه . فهذا هو مقصود الرسالة . وختمه بالسلام معرفا على عادة السلام فى آخر الرسائل فهو سلام دعاء لاسلام تحية . والسلام التحية يكون فى صدر الرسالة منكرا ويحتمل أن تكون الواو فى (والسلام على من اتبع الهدى) عاطفة لهذه الجملة من كلام الله تعالى تعليما لهما أن يكون هذا القول منهما فى كل ورد وصدر أول الكلام وآخره . وكان تقديم ذلك على قولهما (انا قد أوحى الينا أن العذاب على من كذب وتولى) متعينا لأنه فى تقدير المعلق كانه قيل والعذاب على من لم يتبع الهدى ، ولأنه وعيدعلىعدم الانقياد لما أرسلا به . فليس مقصودا آخر زائدا على مضمون الرسالة بل هو من آثارها . ومضمون الرسالة قد كمل اداؤه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله (والتى أحصنت فرجها فنفخنا فيهامن روحنا) قد يستأنس به فى أن مريم عليها السلام نبية ، لأنها ذكرت مع الانبياء فى سورة الانبياء فيشبه أن تكون منهم ، وهو اختيار جماعة . وقد مال خاطرى اليه لهذه الاشارة وان كان المشهور خلافه ؛ فأنا مارأيناه فى هذه السورة ذكر مع الانبياء غيرهم ؛ وهذه قرينة يستفاد منها ذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) ان « الله » اسم مفرد إذا قصد الاقتصار على الجواب ، وهو افادة تصور من خلقهم . والذى يقدره النحاة من أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف ونحو ذلك انما يصح بطريقين أحدهما أن لايراد الاقتصار على الجواب، بل زيادة إفادة الأخبار كقوله : (خلقهن العزيز العليم) ويحصل فى ضمن ذلك الجواب ، وهو افادة التصور . والثانى أن يراد الاقتصار على الجواب لفظاً ويدل بالالتزام على المعنى التصديقى وهو ان الله خلقهم ، فنظر النحاة الى هذا المعنى الالتزامى وأعربوا عليه لأن صناعتهم تقتضى النظر فيه ـ ليكون كلاماً تاماً ، وليس من صناعتهم النظر فى المفرد ، لكن يبقى بعد هذا بحث ، وهو أنه اذا كان مفرداً حقه أن لايعرب لأن الأسماء قبل النقل والتركيب لامعربة ولا مبنية ؛ واذا لم يكن معربا حقه أن ينطق به موقوفاوهو قدجاء فى القرآن مرفوعاً.فأصل هذا مراعاة لمااستفيد منه بدلالةالالتزام ، فجعل كالمركب ، وهو الذى بنىعليه النحاة ان ثبت أن

الأسماء المفردة لايجوز النطق بها مرفوعة وإلا فقد يقال : انها ينطق بها على هيئة المرفوع ، لأن المرفوع أقوى الحركات . ولهذا تقول فى العدد واحد اثنان بالألف كهيئة المرفوع . وأصل هذا اذا قلت : ماالانسان ؟ قيل الحيوان الناطق فانه مفرد ليس بكلام انما يقصد به ذكر هذا لتصور حقيقة الانسان ولهذا يعد المنطقيون الحد خارجاً عن الكلام ، ومتى قيل هوالحيوان الناطق كان دعوى لاحداً ، والنحاة لم يتعرضوا لذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) سمعت شيخنا أبا الحسن علاء الدين الباجى رحمه الله من نحو أربعين سنة يقول : لم لاقيل اتخذ هواه إلهه ؟ ومازلت مفكراً فى الجواب حتى تلوت الآن ما قبلها ، وهو قوله (وإذا رأوك) الى قوله (إن كاد ليضلنا عن آلهتنا) فعلمت أن المراد الاله المعبود الباطل الذى عكفوا عليه وصبروا وأشفقوا من الخروج عنه فجعلوه هواهم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا)قال رحمه الله يمكن الاستدلال به لأن المفرد المعرف بالألف واللام للعموم ، لأن أولئك ليس لهم غرفة واحدة بل غرف كثيرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أو نسائهن) قال رحمه الله قال الواحدى فى البسيط قال المفسرون يعنى النساء المؤمنات كلهن ، فلا يحل لامرأة مؤمنة ان تتجرد بين يدى امرأة مشركة الا أن تكون أمة لها . قال ابن عباس لايحل لهن أن تراهن يهوديات ولا نصرانيات ، لئلا يصفنهن لأزواجهن ، وقوله (أو ماملكت أيمانهن) يعنى المماليك والعبيد للمرأة ان تظهر لمملوكها اذا كان عتيقا ما تظهر لمحارمها ، مالم يعتق بالاداء أو بالابراء . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا وجد مكاتب إحداكن وفاء فلتحتجب منه » هذا كلام الواحدى ، وقال أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره (أو نسائهن) قيل عنى به نساء المسلمين ، ذكر من قال ذلك حدثنا القسم حدثنا الحسين حدثنى حجاج عن ابن جريج قوله (أو نسائهن) قال بلغنى أنهن نساء المسلمين لايحل لمسلمة أن ترى مشركة عورتها[1] الا أن تكون أمة لها فذلك قوله (أو ماملكت ايمانهن)حدثنا القسم ثنا الحسين

(١) فى ابن جرير « عريتها » بضم العين وسكون الراء اى تجردها عن ثيابها .

ثنا عيسى بن يونس عن هشام بن الغازى عن عبادة بن نسى قال كتب عمر بن الخطاب الى أبى عبيدة « أما بعد فقد بلغنى أن نساءً يدخلن الحمامات معهن نساء أهل الكتاب ، فامنع ذلك وحل دونه . قال ثم إن أبا عبيدة قام فى ذلك المقام مبتهلا اللهم أيما امرأة تدخل الحمام من غير علة ولا سقم تريد البياض لوجهها فسود وجهها يوم تبيض الوجوه »وقوله (أيمانهن)اختلف أهل التأويل فى ذلك : فقال بعضهم أومماليكهن فانه لابأس عليها ان تظهرلهم من زينتها ما تظهر لهؤلاء ، ذكر من قال ذلك حدثنا القسم حدثنا الحسين ثنا حجاج عن ابن جريج قال أخبرنى عمرو بن دينارعن مخلدالتميمى انه قال فى قوله (أوماملكت أيمانهن) قال فى القراءة الأولى (أيمانكم) وقال آخرون بل معنى ذلك [1] (أوما ملكت أيمانهن) من اماءالمشركين كما قد ذكرنا عن ابن جريج قبل من أنه لماقال (أونسائهن) عنى بهن نساء المسلمات دون المشركات ثم قال(أو ماملكت ايمانهن)من الاماءالمشركات. هذا كلام ابن جريج فى تفسيره والله أعلم . انتهى.

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله وهو ابتداء درس عمله لولده الشيخ بهاء الدين عمدة المحققين أبى حامد احمد درس به فى المدرسة المنصورية بعد صلاة العصر من يوم الخميس رابع عشر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وسبعمائة وألقاه العلامة بحضور والده الشيخ الامام قوله تعالى (ولقد آتينا داود وسليمان علماً وقالا الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) الكلام عليها من وجوه أحدها إن هذه القصة الثانية من القصص المذكورة فى هذه السورة التى هى - اعنى القصص المذكورة - بيان لقوله (وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم) ومن حكمته وعلمه مااتفق فى هذه القصص وما آتاه لمن شاء من عباده كما قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته [2]) ولما كان موسى وداود وسليمان من بنى اسرائيل عليهم السلام وموسى من أولاد لاوى بن يعقوب ، وهو اسرائيل ، ذكر القصتين متجاورتين ، وقدم القصة المتقدمة فى الزمان وهى قصة موسى ثم تلاها بهذه وقد اشتركتا فيما أنعم به على بنى اسرائيل من نصرهم واستنقاذهم من يد عدوهم فرعون وإهلاكه وذهاب ملكه ، واستخلافهم من بعده وتوريثهم

(١) من أول السطر السابق الى هنا سقط من الأصل وزدناه من تفسير ابن جرير الطبعة الأميرية (ج ١٨ ص ٩٥) .

(٢) فى الاصل « رسالاته » وهى قراءة من عدا ابن كثير وحفص من السبعة .

مشارق الأرض ومغاربها ؛ وأمرهم متزايد من لدن عرف فرعون ببركة موسى عليه السلام إلى أن ملك سليمان عليه السلام وهو واحد منهم الدنيا بأمرها مع ماأوتيه من العلم والنبوة والخصائص العظيمة . (الوجه الثانى) تعظيم مرتبة العلم وشرفه ، فان الله تعالى آتى داود وسليمان من نعم الدنيا والآخرة مالا ينحصر ولم يذكر من ذلك فى صدر هذه الآية إلا العلم ليبين أنه الأصل فى النعم كلها ، فلقد كان داود من أعبد البشر كما صح فى صحيح مسلم [1] . وذلك من آثار علمه وجمع الله له ولابنه سليمان مالم يجمعه لأحد ؛ وجعل العلم أصلا لذلك كله ، وأشارا هما أيضاً إلى هذا المعنى بقولهما : (الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) عقيب قوله (آتينا داود وسليمان علماً) وما يفهم من ذلك أنهما شكرا ما آتاهما إياه وان سبب التفضيل هو العلم ، وإنما قال (وقالا) بالواو دون الفاء ، لأنه لو أتى بالفاء كان بمنزلة قولك فشكرا ، ويكون الشكر حينئذ هو قولهما ذلك لاغير ، فعدل إلى الواو ليشير إلى الجمع فى الايتاء لهما بين العلم وقولهما ذلك المحقق لمقصود العلم من القيام بوظائف العبادة وكل خصلة حميدة ؛ فلذلك يؤخذ من ذلك مسائل ذكر العلماء منها : أن فضل العلم أفضل من فضل العبادة : ومنها أن العلماء أفضل من المجاهدين : ولهذا مداد العلماء أفضل من دم الشهداء وأعظم ماعند المجاهد دمه وأهون ماعند العالم مداده : فما ظنك بأشرف ماعند العالم من المعارف والتفكر فى آلاء الله تعالى ، وفى تحقيق الحق ؛ وبيان الاحكام وهداية الخلق . ولذلك جعلوا ورثة الانبياء . وقال صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم . فمن أخذه فقد أخذ بحظ وافر [2] وهذا معنى قوله : (وورث سليمان داود) . (الوجه الثالث) فى قوله (داود وسليمان) دليل على أن الواو لاتقتضى الترتيب أو نقيضه ، بل هى على ماتقتضيه من مطلق الجمع ؛ وإن كان المعلوم أن إيتاء داود قبل إيتاء سليمان ، وكل موضع وردت الواو فيه مما يعلم الترتيب فيه من خارج كهذه الآية لنا فيه طريقتان إحداهما أن تكون مستعملة

---

(١) روى البخارى ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « أحب الصلاة إلى الله صلاة داود وأحب الصيام إلى الله صيام داود . كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه وكان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يفر اذا لاقى .

(٢) رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه عن أبى الدرداء فى حديث طويل أوله « من غدا يريد العلم يتعلمه لله فتح الله له باباالى الجنة ـ الحديث .

فى معناها وهو الجمع المطلق فتكون على حقيقتها ولا ينافى العلم بكون ذلك مرتباً ، لأن الجمع المطلق حاصل مع الترتيب ، والثانية أن تكون مستعملة فى الترتيب فيلزم التجوز فى الحروف اذا قلنا ان اللفظ المتواطىء اذا استعمل فى بعض أفراده كان مجازاً وينبغى أن يعرف الفرق بين أن يطلق اللفظ الأعم ويراد به الاخص وبين أن يطلق ولا يراد به الاخص بل يراد به معناه الاعم وإن علم من خارج أن الواقع الترتيب والمجاز إنما يصح على الاول لا الثانى. (الوجه الرابع) هذا البحث الذى ذكرناه فى استعمال العام فى الخاص يجرى فى قوله (الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) هل هو حمد أو شكر ؟ وتحقيق هذا البحث بتقديم مقدمتين (احداهما) أن الحمد هو الثناء على الله تعالى ، والثناء أعم من أن يكون بالصفات التى هو عليها من صفات الكمال ومما يصدر منه من الانعام والافضال ، والشكر هو الثناء بما يصدر منه من الانعام والافضال فالحمد أعم من الشكر . وقيل الحمد الثناء بما فيه والشكر بما منه ؛ فيكونان خاصين تحت أعم ، وهو مطلق الثناء وعلى هذا يكون الحمد والشكر متباينين . ومنهم من يدعى على هذا أن بينهما عموماً وخصوصا من وجه ، وفيه نظر لانهما لا يجتمعان فى محل واحد يصدق عليه أنه حمد وأنه شكر .. (المقدمة الثانية) اذا ثبت أن الحمد أعم من الشكر فقولنا (الحمد لله) يحتمل أن يكون ثناءً عليه بما فيه ، فيكون شكراً ، فعلى الأولى ان جعلنا الحمد أعم مطلقاً فيكون مستعملا فى غير موضوعه ، فيكون مجازاً ولا يكون حقيقة حتى يراد الاعم من حيث هو هو ، وان جعلنا الحمد الثناء بما فيه فقط يكون مستعملا فى موضوعه فيكون حقيقة ؛ وعلى الثانى — وهو أن يراد الثناء بما منه فقط — يكون مستعملا فى غير موضوعه سواء أجعلنا الحمد أعم مطلقاً أم لا . أما على الثانى فظاهر ، وأما على الاول فلانه كاستعمال العام فى الخاص فيكون مجازاً على ماقدمناه من البحث ؛ وقوله (الحمد لله الذى فضلنا) ونحوه كقولنا « الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ، وما أشبه ذلك ؛ يحتمل أن يكون مثل قولنا « الحمد لله » اذا اقتصرنا عليه ، ويكون الوصف المذكور المراد به ذكر صفته تعالى لاغير ، ويحتمل أن يكون المراد التعريض بحصول ذلك منه ، فيكون ثناءً بالنعمة فيكون شكرا ؛ فيعود فيه ماتقدم من أنه حقيقة أو مجاز ويترجح أنه مجاز . وقولنا « الحمد لله على نعمه » ونحوه صريح فى أنه ثناء بالنعم فتظهر فيه جهة المجاز ويكون شكراً لا حمداً مجردا وانما قلت لاحمداً لأن كل شكر حمد ، على ماتقرر أنه أخص وأن الحمد هو مطلق الثناء

بما فيه خاصة دون مامنه ؛ لم يكن كقولنا « الحمد لله على نعمه » وقولنا « الحمد لله على كل حال » يحتمل معنيين أحدهما أن يراد الشكر على كل حال وان يحمد على السراء والضراء من جهة ان السراء توجب الشكر ، والضراء توجب الصبر الموجب للثواب الموجب للشكر ، فهى نعمة فى الحقيقة . فالأحوال كلها نعم ، فيصير مثل قوله « الحمد لله على نعمه » فيكون مجازا فى الشكر والثانى أن يراد الثناء على صفات كماله سبحانه وتعالى وان حصل منه ضراء فان ذلك لا يمنع من استحقاقه الثناء على صفات كماله ، فيكون اللفظ حقيقة ولكن معناه أنقص من المعنى الأول ، والمعنى الأول أحسن وأمكن فى المعنى.
(الوجه الخامس) قوله (علما) يحتمل أن يراد بتنكيره تعظيمه أى علما أى علم ، ويكون تفضيلهما على كثير من العباد المؤمنين الذين لم يحصل لهم مثل ذلك العلم . وهذا المعنى هو الظاهر من الآية وحينئذ يكون استعمل العلم للاعم فيماهو أخص منه ، فيعود الكلام فى انه مجاز أوحقيقة ويحتمل أن يراد موضوعه الاصلى وحذفت صفته أى علما عظيما ، فيكون العلم المستعمل فى موضوعه حقيقة ، ولكن معه حذف . وفى الترجيح بين هذا الوجه والذى قبله الخلاف المعروف فى الترجيح بين المجاز والاضمار ، وعلى الوجهين معنى التفضيل لا يختلف . ويحتمل أن يراد مطلق العلم فلا مجاز ولا اضمار بينهما ، على أن مطلق العلم مستوجب لان يقال فيه ذلك حقيق بأن يوصف به خواص العباد من الانبياء ؛ فيكون بالعلم الخاص العظيم الذى حصل لهم . وهذا الوجه أبلغ فى بيان شرف العلم وانافته على كل ذروة وان كان الظاهر من الآية غيره ؛ لانه انما يثنى على الكامل لصفته الخاصة به لا بما يشترك فيه هو وغير الكامل . (الوجه السادس) قوله (على كثير) متعين ههنا لا بد منه ولا يجوز أن يقال « على عباده المؤمنين » لانهما من عباده المؤمنين فكيف يفضلان على من هما منهم ، وانما يفضلان على من سواهما منهم . فان قلت فقد جاء (فضلنا هم على العالمين) وهم من جملة العالمين قلت هذا معه قرينة تدل على التخصيص ، هى « العالمين » فكأنه قال فضلناهم على من سواهم . ولا يفهم منه أنهم مفضلون على كل العالمين قطعا ، للعلم الضرورى بأنهم من العالمين وعدم امكان تفضيل الشخص على من هو منهم . وقوله (فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) لو حذف لفظ « كثير » صار التفضيل على من هو متصف بالايمان فيبقى ظاهر اللفظ يقتضى أن المفضل عليه ، فاجتنب ذلك والتزم ادخال لفظ كثير هنا وماأشبهه . (الوجه السابع) وهو متأخر فى الآية

ولكني أقدمه لأنه المقصود وهو قوله (وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين) فقوله (أوزعني) معناه ألهمني قاله ابن عباس . قال ابن قتيبة الاصل في الايزاع الاغراء بالشيء يقال فلان موزع بكذا أي مولع به . وقال ابن عطية (أوزعني) معناه ارفعني عن الموانع وازجرني عن القواطع لأجل أن أشكر نعمتك . ويحتمل أن يكون أوزعني بمعنى اجعل حظي ونصيبي من التوزيع والقوم الاوزاع ؛ ومن قولك توزعوا المال . فعلى هذا يكون (أن أشكر) مفعولا صريحاً . وقال الزمخشري : حقيقة (أوزعني) اجعلني أزع شكر نعمتك عندي وأكفه وأرتبطه لا تنقلب عني ؛ حتى لا أنفك شاكراً لك . وقوله (نعمتك التي أنعمت علي) يعني من العلم والنبوة والحكمة والهداية وغيرها من جلائل النعم (وعلى والدي) يحتمل أن يراد نعمتك التي أنعمتها علي ونعمتك التي أنعمتها على والدي لان النعمة على الولد نعمة على الوالدين ، فيكونان نعمتين كل منهما على واحد ؛ ويكون قيام سليمان بشكر نعمة أبيه لان النعمة على أبيه نعمة عليه لانه ينسب إليه ويفتخر به . وفي هذا التقدير نظر ، وسواء جعلناها نعمتين أو نعمة واحدة على الأب ؛ ويقوم الابن بشكرها ويحتمل أن يراد نعمتك التي أنعمتها علي ، وهي نعمة على والدي لان النعمة على الولد نعمة على الوالدين ؛ لاسيما النعمة الراجعة الى الوالدين لانه اذا كان تقيا نفعهما بدعائه وشفاعته وبدعاء المؤمنين لهما كلما دعوا ، وقالوا له رضي الله عنك وعن والديك . وقوله (وأن أعمل صالحاً ترضاه) إنما قدم الشكر على العمل لان الشكر عمل القلب . وهو أشرف من عمل الجوارح ؛ ولان الشكر على النعم الماضية والعمل الصالح صالح يرضاه الله تعالى ، لان العمل قد يطلق عليه أنه صالح بحسب الظاهر ولا يقبل حتى ينضم اليه الاخلاص فاذا كان صالحا مخلصاً فيه كان مرضيا مقبولا . قال الفضيل ان العمل لا يكون صالحا إلا اذا كان صواباً خالصاً والصواب أن يكون على السنة والخالص أن يكون لله . وقوله (وأدخلني برحمتك) اشارة الى أن الجنة تنال برحمته لا بالعمل ، ويحتمل أن يراد ادخلني برحمتك في عبادك الكاملين في الصلاح القائمين بحقوق الله وحقوق العباد . وان كان يعلم ان درجة النبوة فوق درجة الصلاح ، ولكن أشار إلى الكمال وإلى القيام بوظائف العبودية على أتم الاحوال .

ومن كلامه رحمه الله تعالى : بسم الله الرحمن الرحيم (الم أحسب الناس أن يتركوا) عن الزجاج أنه قال (أن يتركوا) سادة مسد المفعولين و (أن

يقولوا آمنا وهم لايفتنون) حقيقة فهو بدل شيء من شيء . وقال الزمخشري فان قلت فأين الكلام الدال على المضمون الذي يقتضيه الحسبان في الآية . قلت هو في قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون) وذلك أن تقديره . أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا . فالترك أول مفعولي حسب ولقولهم (آمنا) هو الخبر فعجبت من الزمخشري لانه كثيراً مايتبع الزجاج فكيف خالفه هنا ؟ حتى وقفت على مقصود الآية . وهو أن المنكر حسبانهم الترك لأجل قولهم لايزالون يفتنون حتى يعلم دخول الايمان في قلوبهم ويعلم الصادق في قوله من الكاذب ، فحينئذ يترك من الفتنة وان لم يترك من التكاليف ، لقوله (أيحسب الانسان أن يترك سدى ؟) فهذا الترك غير ذاك الترك ، ولو كان المقصود إنكار حسبان مطلق الترك لصح ماقاله الزجاج فحينما وقفت على هذا المعنى علمت صحة ماقصده الزمخشري من أنه لابد للترك الذي أنكر حسبانه من تتمة ، لكن التتمة كما تكون بجعل مابعد الترك مفعولا ثانياً لتأكده كون تغيره كما سأبينه إن شاء الله تعالى . والذي أراه أن يكون (أن يتركوا) سادة مسد المفعولين . وقوله (أن يقولوا) تعليل إما ليتركوا معمول له ، وإما لحسب معمول له . فان جعلناه معمولا ليتركوا فالمنكر حسبان الترك المعلل بالقول . وان جعلناه معمولا لحسب فالمنكر الحسبان المعلل بالقول ومعناه قريب من معنى الأول . وقوله (وهم لايفتنون) حال إما من الضمير في (يقولوا) سواء جعلناه علة في الترك أو في الحسبان . واما من الضمير في (يتركوا) إذا جعلناه علة في الترك دون ماإذا جعلناه علة في الحسبان ، لأجل الفصل بأجنبي . هذا الذي أراه في تقدير الآية واعرابها ومعناها . ثم نظرت في جعل المفعولين مصرحاً بهما كما اقتضاه كلام الزمخشري ، فاستحضرت قول النحاة في أن « أن » و « الفعل » يسد مسد المفعولين على أصح المذهبين ، ويقدر معها المفعول الثاني محذوفاً على المذهب الآخر فالتصريح بهما خلاف المذهبين ، ثم قلت في نفسي : لعل المذهبين حيث يتم الكلام بأن والفعل ؛ أما حيث لايتم فقد يكون هو المفعول الأول ويؤتى بعده بالمفعول الآخر ، لأن « أن ، والفعل » كالمصدر فكما تقول : حسبت تركهم كقولهم كذلك يصح أن تقول حسبت أن يتركوا للقول ، وفي هذا فضل نظر ، لأن صريح المصدر يدل على معنى تصوري لايستقل بالافادة ، « وأن والفعل » يدل على معنى تصديقي مستقل بالافادة . ومن ثم جاز الاقتصار عليها وسدت مسد المفعولين . فهل يقع « أن والفعل » مقصوداً به التصوري فقط

حتى يقع بعدها المفعول الثانى أو يقع صريح المصدر مقصوداً به التصديق حتى يسد مسد المفعولين ؟ لم ار للنحاة تصريحاً بذلك ، ويحتاج الى سماع من العرب والأقرب خلافه . فعلى هذا يضعف ماقصده الزمخشرى ، وإن صح فيمشى ماقاله . وهل يصح مثلا أن يقال : حسبت أن يقوم خيراً من أن يقعد؟ هذا يحتاج إلى سماع ولم أجده . فلذلك أوافق الزمخشرى على التصريح بالمفعولين واكتفيت بالتتمة بالتعليل والحال لحصول مقصود الآية الذى قصده وقصد به بذلك دون ارتكاب أمر لم يشهد له كلام النحاة . واما قول الزمخشرى : إن الترك من الترك الذى هو بمعنى التصيير فلادليل له على ذلك ولاضرورة اليه ، هو محتمل لذلك ولان يكون بمعنى الاهمال والتخلية . والبيت الذى أنشده محتمل لهما (١) والمعنى المقصود يحصل بكل منهما بلا ضرورة . وأما قوله تقديره أحسبوا تركهم . فحمله عليه قول النحاة أن « أن والفعل » بتأويل المصدر ، ولكن قد أشرنا الى الفرق وإن اشتركا فى أصل المعنى . واماقوله فى تقديره غير مفتونين ، فيحتمل أن يكون مفعولا ثانيا ألا ترى أنه جعله من التصيير ويحتمل أن يكون حالا . ويشهد له أنه سبكه من قوله (وهم لايفتنون) فان كان الاول فما الدليل عليه ؟ وقوله (وهم لايفتنون) لايصح ان يكون ثانياً (٢) لاجل الواو وان كان الثانى فهو مخالف لنص كلامه ، واذا كان قد سبكه فى معنى (وهم لايفتنون) يجب صحة وقوعه موقعه ولو وقع (وهم لايفتنون) موقعه لكان من أبعاض الصلة ، فلما تأخر فى الآية ووقع الخبر قبله والخبر أجنبى من الصلة لزم الفصل بين أبعاض الصلة بأجنبى ، وهو لايجوز . وقوله : وقولهم آمنا هو الخبر يعنى فى الاصل وهو الآن مفعول ثان على رأيه وقوله وأما غير مفتونين فتتمة الترك صحيح . لكن لم يبين أنه مفعول أو حال ، وقد بيناه فيما تقدم . وقوله : لانه من الترك الذى هو بمعنى التصيير ممنوع لما تقدم ، ولا يحتاج اليه لانه تتمة سواء كان بمعنى التصيير أم بالمعنى الآخر . وقوله (أن يقولوا) علة تركهم غير مفتونين يعنى من حيث المعنى ؛ اما من جهة الصناعة فيستحيل إذ هو خبر ان يكون علة ؛ وقوله «كما تقول خروجه لمخافة الشر » ليس مثله لان خروجه مفرد والجار والمجرور بعده وحده فاحتجنا أن نجعل أحدهما مبتدأ والآخر خبراً والآية فيها مايصلح ان يكون كلاماً تاماً قبل اللام ، فاحتملت الامرين . وقوله خروجه مخافة

---

(١) انما أنشد الزمخشرى شطر بيت وهو « فتركنه جزر السباع ينشنه » وجزر السباع اللحم الذى تأكله . وناشه تناوله باطشاً به . (٢) فى الاصل « نائباً ».

الشر صحيح وليس مثله لأن خرجت كلام تام وليس بعده الامخافة الشر ، فتعين
أن يكون تعليلا ، وليس نظير الآية لاحتمالها الوجهين وقوله حسبت خروجه
أحدهما يتعين ان يكون مخافة الشر هو الثانى إلا إن جوزنا أن خروجه يقع
فى موضع المفعولين فيكون نظير الآية ويخرج عن النظيرين اللذين قبله انتهى .

(فصل) قال رحمه الله الفرق بين صريح المصدر و « ان والفعل » المؤولين به مع
اشتراكهما فى الدلالة على الحدث أن موضع صريح المصدر الحدث فقط ؛ وهو
امر تصورى و « ان والفعل » يزيد على ذلك بالحصول إما ماضياً وإما حالا
أو مستقبلا . ان كان اثباتاً وبعدم الحصول فى ذلك إن كان نفيا ، وهو أمر تصديقى .
ولهذا يسد « ان والفعل » مسد المفعولين ، لما فيهما من النسبة ، فان قلت من
أين جاءت الدلالة على الحصول أو عدمه ، وهما فى قوة المفرد ؟ قلت من دلالة
الفعل . فان الفعل يدل على الحدوث فحافظنا على تلك الدلالة مع « أن » فان
قلت ومن أين للفعل الدلالة على الحدوث ، وانما يدل على الحدوث والزمان لا
على الوقوع فى ذلك الزمان ولا عدمه ؟ قلت بل هو يدل على الوقوع فى ذلك
الزمان وهذا هو الذى امتاز به الفعل عن الاسم فان اسم الزمان يدل على الزمان
كأمس وغد والآن على الازمنة الثلاثة ؛ وكل منها يدل على حدث وزمن وليست
بأفعال ، والصبوح يدل على حدث وزمان وليس بفعل ؛ وضارب اسم فاعل
معنى الماضى أو الحال او الاستقبال وان سلمنا دلالته على أحد الازمنة الثلاثة وان
موضوعه الاشعار له بالحصول ولا عدمه بل هو تصور محض بخلاف الفعل فانه دال
على الحصول ودلالته على الزمان كذلك وقول من قال إنه يدل على الزمان بهيئته وأوزانه
وعلى الحدث بمادته صحيح ، ولكنه قاصر عما قلناه وعما يقتضيه الفعل ، فانك اذا قلت
ضرب زيد تستفيد من ضرب نسبة الضرب فى الزمان الماضى . وهذه ثلاثة أمور الضرب
وزمانه وهما تصوران ، ونسبته التصديقية . غير أنه يحتاج الى الفاعل الذى صدر
منه الضرب لا المفعول الذى حل به الضرب ؛ إن بنى الفعل للمفعول حتى يتم
الكلام والتصديق ، ويدل على دلك أن الفعل كلة تسند ابداً والاسناد نسبة
فبمجرد اللفظ بالفعل عرفت الاسناد وبقيت محتاجاً الى المسند اليه . وإذا تأملت
هذا المعنى عرفت انه زائد على ماقاله كثير من النحاة ؛ وأنه حق ، وتحققت به
دلالة : « أن والفعل » على الوقوع إما ثابتاً واما منفياً بخلاف صريح المصدر ،
فانه انما يدل على المعنى لا اشعار له بوقوع البتة . وكيف يتوقف فى ذلك ونفس
ضرب المتحرك الوسط الذى هو فعل يدل على حدوث فعل فى الماضى بل ليس

مدلوله الا ذلك وحدوث الضرب فى الماضى نسبة تستدعى الضرب الحادث والزمان الماضى ، فلك أن تجعل دلالتها عليهما من باب دلالة التضمن ، وفيه تسمح ، وأكثر النحاة جعلوا دلالة الفعل على الزمان من دلالة التضمن وابن الطراوة قال انها بالانجرار يعنى الالتزام ، وكلهم لم يتعرضوا للحدوث وعندى أنه الاصل والموضوع ، ولاشك أن المعنى المعبرعنه بالحصول أو الحدوث أوالـكون ونحو ذلك تارة يؤخذ من حيث هو هو من غير عارض بماهية وتارة يؤخذ مع عروضه للماهية فالأول تصور محض ، واختير له اسم الحصول ليتطابق اللفظ والمعنى فى الافراد ؛ والثانى فيه نسبة هى المقصودة فى التصديق المركب منها ومن الطرفين فلا يبقى يحتاج الا الى الطرف الآخر واختير له «ان والفعل» للدلالة على النسبة مع أحد الطرفين ولو أطلق الحصول وأريد هذا المعنى لم يبعد ، ولو اطلق «ان والفعل» وأريد المفرد كان بعيداً . هذا الذى يظهر لنا من كلام العرب . ولسنا فيه متحكمين ولا منكرين أمراً لم نصل الى فهمه بل مثبتين لما فهمناه من كلامهم وأرشدتنا اليه محاوراتهم وان اهملوا التنصيص عليها إحالة على الاذهان السليمة والارتياض فى العلوم بفكرة مستقيمة . فان قلت : قد قال تعالى (وأن تصوموا خير لكم) وهو مثل : وصومكم خير لكم ، ولذلك تقول : يعجبنى أن تقوم فى معنى يعجبنى قيامك . قلت قوله تعالى (وأن تصوموا) معناه وأن يوجد منكم الصوم ، فذلك الذى يحكم عليه بأنه خير . واما الصوم المفرد التصورى فلا يحكم عليه كذلك وكذلك يعجبنى أن تقوم انما اعجبك اتخاذه للقيام فى الحال أو المستقبل دون مجرد صفة القيام . فان قلت لو دل الفعل على الوقوع لكان كلاما . قلت الكلام يستدعى مسنداً ومسنداً اليه ونسبة ، فاذا قلت زيد قائم ، فزيد مسند اليه وقائم مسند ، والنسبة علمت عند السامع بقرينة ترتيب المتكلم قائم على زيد ؛ ويعبر عنها بالرابط ، فتقول زيد هو قائم ؛ فتصير القضية ثلاثية بعد أن كانت ثنائية ، واذا قلت قام زيد فزيد مسند اليه وقام فيه امران أحدهما المسند ، وهو القيام دل عليه بمادته ؛ والثانى النسبة دل عليها بصورته التى امتاز الفعل بها عن الاسم وهى الدلالة على الوقوع بالزمان الماضى ؛ ولذلك لم يحتج الى رابط وكان فى قوة القضية الثلاثية الاسمية . والله أعلم انتهى .

قال رحمه الله وقد بدا لى أن اختصر الكلام على (أحسب الناس أن يتركوا) سادة مسد المفعولين . و « أن يقولوا » تعليل له (وهم لايفتنون) حال منه ؛ وهما معمولان « ليتركوا » وهو مقيد بهما . والمنكر حسبان الترك

المخصوص لامطلق الترك . ويحتمل أن يكون « أن يقولوا » تعليلا لحسب ، ويكون « أحسب » هو العامل فيه . وأن يكون « وهم لا يفتنون » حالا من « يقولوا » وقول الزمخشرى : إن « أن يتركوا » أول مفعولى « أحسب » لادليل له . والظاهر من كلام النحاة يرده ، لأنهم أطلقوا إن « أن » وصلتها سادة مسد المفعولين ، أو أن الثانى محذوف وقوله : تقديره « أحسبوا تركهم » حمله عليه قول النحاة : إن « أن » والفعل فى تأويل المصدر ، ولكن بينهما فرق فإن « أن » والفعل يدل على الحدوث ،وهو معنى تصديقى ، بخلاف المصدر الصريح ودلالته على المعنى التصورى فقط ، وجعله الترك بمعنى التصيير لادليل له . وهو محتمل لذلك ولغيره . والبيت الذى أنشده محتمل لهما .وقوله فى كلامه غير مفتونين يحتمل المفعول والحال . والظاهر أنه سبكه من قوله (وهم لا يفتنون) وعنده أن « أن يقولوا » خبر ، فهو أجنبى فاصل بين أبعاض الصلة . وهو لا يجوز . والأمثلة التى ذكرناها من « خروجه لمخافة الشر »و«خرجت مخافة الشر »و«حسبت خروجه لمخافة الشر » ليست نظير الآية لاحتمال الآية وتعين ذكر واحد مما ذكره من الامثلة لمعناه والله أعلم انتهى .

قال رحمه الله ورضى عنه (الم أحسب الناس أن يتركوا) قال الزمخشرى : الحسبان لا يصح تعليقه بمعانى المفردات ولكن بمضامين الجمل ؛ ألا ترى انك لو قلت : حسبت زيداً ، وظننت الفرس ، لم يكن شيئاً حتى تقول : حسبت زيداً عالماً ، وظننت الفرس جواداً ، لأن قولك : زيد عالم أو الفرس جواد ، كلام دال على مضمون ، فأردت الاخبار عن ذلك المضمون ثابتاً عندك على وجه الظن لا اليقين ، فلم تجد بداً فى العبارة عن ثباته عندك على ذلك الوجه : من ذكرك شطرى الجملة ، مدخلا عليهما فعل الحسبان حتى يتم لك غرضك (فان قلت) فأين الكلام الدال على المضمون الذى يقتضيه الحسبان فى الآية ؟ (قلت)هو فى قوله(أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون)وذلك أن تقديره أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا . فالترك أول مفعولى «أحسب »ولقولهم آمنا هو الخبر واما «غير مفتونين »فتتمة الترك لأنه من الترك الذى هو بمعنى التصيير ، كقوله * فتركته جزر السباع ينشنه * ألا ترى انك قبل المجىء بالحسبان تقدر أن تقول تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا على تقدير حاصل ومستقر قبل اللام (فان قلت)«أن يقولوا »هو علة تركهم غير مفتونين فكيف يصح أن يقع خبر مبتدأ؟ (قلت) كما تقول خروجه لمخافة الشر ، وضربه للتأديب وقد كان التأديب

والمخافة فى قولك خرجت مخافة الشر وضربته تأديباً تعليليين، وتقول أيضاً حسبت خروجه لمخافة الشر، وظننت ضربه للتأديب فتجعلهما مفعولين كما جعلتهما مبتدأ وخبراً.

قال الشيخ الامام رضى الله عنه فى هذا الكلام عليه أسئلة (أحدها) أن المتبادر إلى فهم كثير من الناس من الآية إنكار حسبانهم الترك وكلامه يقتضى أن مطلق الترك ليس بمنكر، وإنما المنكر كون الترك لقولهم. والجواب أن الحق ما اقتضاه كلامه، وليست هذه الآية كقوله تعالى (أيحسب الانسان أن يترك سدى) أى لا يؤمر ولا ينهى . وذلك لا يكون . فلا يزال العبد تحت التكاليف وآية العنكبوت معناها الترك من الفتنة التى يمتحن بها صحة إيمانه ودخوله فى قلبه وصدقه فى قوله «آمنا» ومن تأمل الآية علم ذلك . (السؤال الثانى) أن للنحاة مذهبين أصحهما أن «أن» وصلتها تسد مسد المفعولين . والثانى ان المفعول الثانى محذوف تقديره ثابتاً. فظاهر كلام الزمخشرى فى هذه الآية أنهما مذكوران ؛ وهو مخالف للمذهبين ويوكد هذا السؤال انه جعل قوله (ان يقولوا آمنا) ساداً مسد المفعولين . والجواب انه حيث تم الكلام فان والفعل سدت مسد المفعولين . على الصحيح. وقدر الثانى محذوفاً على المذهب الآخر كما فى قوله (أن يسبقونا) فان الكلام تم به . أما قوله « أن يتركوا »فلم يتم الكلام عنده ، لما قلنا أن المنكر كون الترك لقولهم ، لا مطلق الترك . فلا شك فى احتياج الكلام إلى تتمة كما ذكر الزمخشرى ، لكن تلك التتمة مفعول آخر أو غيره ظاهر كلامه أنه مفعول آخر . ونحن نخالفه ، فنحن لم نخالف النحاة فى وردولا صدر ، وهو إذا جعل المفعولين مذكورين قد يقال انه مخالف للنحاة منتحل مذهباً ثالثاً . وقد يقال إن المذهبين إنما هما إذا تم الكلام « بأن والفعل » الداخلة « حسب » عليهما دالة على معنى الحدوث الذى هو من قبيل التصديق . وذلك مما اختبرته له «أن والفعل» دون صريح المصدر فإن صريح المصدر يدل على المعنى التصورى فقط إما جنس المصدر وإما نوعه من غير تعرض لوقوعه أو عدم وقوعه . كما يشعر به « أن والفعل » فلا شك أنه حيث قصد المعنى التصورى احتيج إلى مفعول آخر ، وحيث قصد المعنى التصديقى أغنت عن المفعولين، فهل يأتى « أن والفعل» ويراد بها المعنى التصورى فقط . هذا مما عندنا فيه نظر ؛ يحتمل أن يقال يجوز ذلك كقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) معناه وصومكم وقع مبتدأ وكل ما وقع مبتدأ يقع مفعولا أول لحسب . ويحتمل أن يقال إن « أن »لا تخرج عن الدلالة على الحدوث وقوله تعالى (وان تصوموا) أشير به الى وقوع الصوم

منهم ولذلك كان خيراً لهم ؛ وينبنى على هذا أنه هل يجوز أن تقول : حسبت أن تقوم خير من أن تقعد ؟ فان صح ذلك وكان مثله مسموعاً من العرب كان ذكر المذهبين حاصا ببعض مواردها ؛ وهو ما اذا تم الكلام دون ما اذا لم يتم ؛ وإن لم يصح ولم يسمع ذلك من العرب أجرينا كلام النحاة على ظاهره ؛ ورددنا كلام الزمخشرى فى اقتضائه التصريح بالمفعولين ؛ والذى نذهب نحن اليه لا يحتاج إلى ذلك كما سنبينه ان شاء الله تعالى وهو انى أجعل « أن يتركوا» ساداً مسد المفعولين مع تقييد الترك بما بعده من « أن يقولوا آمنا » وهو علة الترك «وهم لا يفتنون» وهو حال منه والفعل يتقيد بعلته وحاله والعامل فيهما « يتركوا » وهما مع «يتركوا » من صلة « أن » ويجوز تقديم الحال على الصلة وتأخيره عنها لأنهما جميعا فى آخر الصلة . ولا شك أن العلة المذكورة وهى قوله (أن يقولوا) ويحتمل أن تكون للترك كما قلنا أو للحسبان ؛ وهو محتمل أيضا. ومعناه راجع الى الاول . ويحتمل أن تكون « وهم لا يفتنون » حالا من الضمير فى « يقولوا » والمنكر حسبان الترك المقيد بالصفتين المذكورتين ء هذا قولى . وأما الزمخشرى فيجعل « أن يتركوا » مفعولا أول و (أن يقولوا) مفعولا ثانياً وإن سماه خبراً . ويجعله معمولا لمحذوف ولم يتعرض لقوله (وهم لا يفتنون) الا أنه قال : غير مفتونين فان جعل قوله « وهم لا يفتنون » مفعولا ثانياً كتركهم لم يصح لأجل الواو ؛ ولأجل الفصل ؛ وإن جعله حالا لم يصح له جعلها من الترك بمعنى التصيير ؛ فكلامه عجيب.(السؤال الثالث)قوله :المضمون الذى يقتضيه الحسبان هو فى قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) ليس فيه تصريح بمقصوده ؛ لانه يصح على ماقلناه من كونها سادة مسد المفعولين أن المضمون فيها ؛ لكن قوله بعد ذلك بين مراده . (السؤال الرابع) قوله تقديره أحسبوا تركهم، حمله عليه قول النحاة أن « ان والفعل » بتأويل المصدر ولكن قد بينا الفرق بينهما ،ولنا أن نمنعه بذلك الفرق ان تقديره ذلك لاختلاف المعنى (السؤال الخامس) قوله غير مفتونين وتقديره فى هذا المحل وظاهر كلامه أنه مفعول ثان لتركهم فان كان مراده بذلك أنه معنى قوله (وهم لا يفتنون) من تمام الصلة وقد فصل بينهما بقوله (أن يقولوا آمنا) وهو أجنبى عنها لأنه خبر عن الموصول . وان كان مراده غير ذلك صار تقديره فى هذا الموضع بلا دليل وذكره بعد ذلك لم نتعرض له .(السؤال السادس)قوله أن الترك بمعنى التصيير ما الداعى اليه وهو محتمل لذلك ، ولأن يكون بمعنى التخلية والاهمال ؛ وكلاهما

محتمل البيت الذى أنشده ؟ . (السؤال السابع) حيث جعله بمعنى التصيير وجب أن يكون « غير مفتونين » مفعولا ثانيا والواو فى « وهم لا يفتنون » تمنعه .
(السؤال الثامن) تعليله كون غير مفتونين من تتمة الترك بأن الترك بمعنى التصيير وهو من تتمة الترك مطلقا سواء أجعلناه بمعنى التصيير أم لا ، لكن ان جعلناه بمعنى التصيير كان ذلك متحتما أنه من تتمته وان لم نجعله لم يتحتم لكن المعنى ساق اليه فجعلنا مابعده علة وحالا مقيدة . (السؤال التاسع) قوله فى سؤال نفسه « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين مراده من حيث المعنى ، وأما من حيث الصناعة فيستحيل مع جعله خبرا أن يكون علة فكان ينبغى أن نبين ذلك حتى لا يحصل الالتباس فى الجواب . (السؤال العاشر) قوله فى الجواب كما تقول خروجه لمخافة الشر . قلت ليس مثله ، لأن خروجه مبتدأ وليس بعده مايصلح أن يكون خبرا غير الجار والمجرور ولا يحتمل الكلام غير ذلك و « لقولهم » لم يتعين أن يكون خبرا ، لأن ما قبله محتمل للتمام بخلاف « خروجه » فانه مفرد لا يحتمل التمام . قوله وقد كان فى خرجت مخافة الشر تعليلا . قلت . لأن « خرجت » كلام تام فجاء التعليل بعده ولم يحتمل غير ذلك ، فهو مخالف للآية لاحتمالها ، ومخالف لما مثل به لمضادته إياه . قوله وتقول أيضا حسب خروجه لمخافة الشر . قلت لو قلت حسب خروجه لمخافة حسا لم يحتمل غير التعليل ، واما فى المثال الذى ذكره فان خروجه مفعول أول ولمخافة الشر مضطر الى أن يجعله مفعولا ثانيا متعلقا بمحذوف ، وانما يتميز ذلك لأن خروجه لا يسد مسد المفعولين ، وليس نظير الآية ، وانما نظيرها حسب أن يخرج لمخافة الشر فان « أن يخرج » ساده مسد المفعولين يتم الكلام بها ، ولو قيل حسب خروجه بمعنى حسبت أن يخرج ان سمع ذلك من العرب صار نظيرا للآية ، واحتمل الوجهين والله اعلم انتهى . قال رحمه الله المواضع التى وردفيها لفظ التبديل وما ذكر فيه مفعول واحد أومفعولان وما فيه الباء (أخاف أن يبدل دينكم) (يريدون أن يبدلوا كلام الله) (وبدلناهم بجنتيهم جنتين) (وما بدلوا تبديلا) (مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى) (أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) (ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب) (واذا بدلنا آية مكان آية) (ومن يبدل نعمة الله) (ليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) (على ان نبدل خيرا منهم) (عسى ربنا أن يبدلنا خيرا منها) (بدلناهم جلودا غيرها) (بدلنا أمثالهم تبديلا) (ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) (وان تتولوا يستبدل قوما غيركم) وقد تأملت هذه الآيات

فوجدتها على أقسام منها ماجاء التبديل فيه متعدياً الى واحد لم يذكر معه مفعول آخر ولا مجرور ، وهو قوله (يبدل دينكم) و(أن يبدلوا كلام الله) و(أن أبدله) (ومن يبدل نعمة الله) وفى هذه الثلاث المبدل هو المتروك ، وقوله (على أن نبدل خيرا منهم) وفى هذه الآية هو المأتى به ، ومجىء هذه الآيات على هذين النوعين دليل على أن التبديل تارة يكون بمعنى طرح الشىء الحاصل بغيره وتارة يكون بمعنى الاتيان بمالم يكن حاصلا بدل ماهو حاصل ، والقدر المشترك بينهماجعله بدلاوهو صادق فى النوعين،وقياس ذلك أنه اذا زيد عليه جار ومجرور لبيان ماجعل بدلا عنه لايتغير المعنى ، وأنه لوجعلت الهمزة بدل التضعيف فى الفعل لايتغير المعنى ، ويلزم من هذه المقدمات صحة قول الفقهاء فلا تبدل الصاد بالطاء وقول النحاة فلا تبدل الظاء بالضاد ، لان المعنى سواء ، لكنه شىء يحتاج الى بيان المقصود لتعرف بالقرينة وهى العلم بأن الحاصل هو الضاد وأنه لا يجوز تركها الى الطاء ولا جعل الطاءمكانها فالفقهاء أرادوا معنى العبارة الاولى والنحاة أرادوا معنى العبارةالثانيةوهو معنى واحد تواردوا عليه بعبارتين ومقصودين انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لندخلنهم فى الصالحين) فى جملتهم أو فى مدخلهم،والصلاح من أبلغ صفات المؤمنين،وهو متمنى أنبياء الله تعالى وإذاأردت معرفة ذلك انظر قوله ﷺ «إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله » وانظر صلاح القلب بالايمان والعرفان والأحوال وصلاح الجسد بالطاعة والاذعان ،والخلائق يتفاوتون فى ذلك تفاوتاً كبيراً ، فصلاح العبد بصلاح قلبه وبدنه على قدر مقامه . وهى صفة ذاتية له بفضل الله تعالى عليه واتيانه إياها له وما سواها من النبوة والرسالة وغيرهما ناشىء عنها فلذلك كانت أعظم الصفات ،وقول من قال الصالح من قام بحق الله وحق العباد كلام إجمالى لاينابه على ماقلناه ،لكنه إذا شرح مافيه من العلوم يستلزم ذلك وإنما السر فى المعنى الذى نبهنا عليه ، وهى صفة حقيقية يخلقها الله تعالى فى ذات العبد ويفيضها عليه يقرب بهامنه وينال بهاسعادة الدنيا والآخرة ، وصلاح كل أحد بحسب حاله . فأعظم الصلاح صلاح محمد ﷺ انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله : قول الزمخشرى : كان لوط ابن أخت ابراهيم صوابه ابن أخى ابراهيم . وهو لوط بن هاران بن آزر ، وقوله فى تفسير قوله تعالى

(إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) واللفظ لايقتضى أن لايخرج واحد من المصلين عن قضيتها كما تقول ان زيداً ينهى عن المنكر ، فليس غرضك انه ينهى عن جميع المناكير ، وانما تريد أن هذه الخصلة موجودة فيه وحاصلة منه من غير اقتضاء العموم . قلت إذا قلنا : المفرد المعرف بالألف واللام للعموم. فهذا يقتضى أن لايخرج واحد من المصلين عن قضيتها . هذا صحيح ؛ لأن العموم فى المنكر المنهى عنه لا فى المصلين فتمثيل الزمخشرى مطابق . لكن تصريحه بأن «المنكر» ليس للعموم ليس بجيد ؛ نعم يرد عليه أن العموم فى المنكر يقتضى العموم المصلين اذا صدر عنهم مناكر متعددة وإلا يلزم التخصيص فى المنكر ، وهذا كما تقرره فى أن العام فى الأشخاص مطلق فى الاحوال إلا اذا اقتضى تخصيص الاشخاص. قوله (فاياى فاعبدون) تقديم المفعول ينبغى أن يحمل على تقديمه على العامل فيه . وهو فعل مقدر بعده قبل فاعبدون لأنه مستعمل بضميره انتهى

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إنا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى) استشكل كون « أحللنا » جواباً للشرط أو دليل الجواب ، لكونه ماضى اللفظ والمعنى وأقول ان (أحللنا) فيه أمران أحدهما الاحلال ؛ وهو انشاء الحل ، أو الاخبار عنه ، وهو ماضى اللفظ والمعنى . ولا يصح تعلقه بالشرط ؛ والثانى الحل المنشأ ، وهو الذى علق بالشرط ؛ وكذلك المقيد بالظرف ونحوه ، وكذلك قولنا اضرب يوم الجمعة ، ليس المظروف فعل الأمر لأنه انشاء ناجز قبل يوم الجمعة . وانما يوم الجمعة ظرف للضرب المأمور به ؛ فكأنه قال جعلنا لك حلا هذه الاصناف الأربعة أزواجك اللاتى آتيت أجورهن ماضيات كن أو مستقبلات ؛ أو ماملكت يمينك مما أفاء الله عليك كذلك ، وبنات عمك الى آخرها كذلك وامرأة مؤمنة من صفتها كذا ، كما يصح أن يقال أبحت لك فلانة ان تزوجتها بولى مرشد وشاهدى عدل وشروط مخصوصة . ومن هنا وما يقرب منه نشأ الخلاف فى بعتك ان شئت ؛ فقيل لايصح ؛ لان الانشاء لا يعلق ؛ وظاهر اللفظ تعليق المبيع الانشائى على المشيئة ؛ والأصح الصحة ؛ اما لأن معناه ان شئت فاقبل فلا يكون « بعتك » جواباً ولا دليل الجواب ، واما لأن معناه بعتك بيعاً تاماً ، وتمام البيع انما يحصل بالقبول ، فيكون « بعتك » المتقدم جوابا او دليل الجواب

بهذا المعنى . واما لان « بعتك » الانشائى فى معنى جعلته مبيعاً منك، وصيرورته مبيعاً منه متوقف على مشيئته، فيكون الشرط فيما فهم من « بعتك » لا فى « بعتك » كما كان الشرط فى الآية فيما فهم من الاحلال وهو الحل ، لا فى نفس الاحلال فهذه ثلاث طرق فى توجيه قوله « بعتك ان شئت » وهو أصعب من « احللنا » لأن « بعتك » لفظ واحد لا ينحل الى العطر بخلاف « احللنا » فانها الحل الاصلى الذى هو ناشىء عن الاحلال الذى اقتضته الهمزة الداخلة على « حل » فلم يكن اختصاص الحل بالشرط بعيداً فى تقدير العربية والله أعلم . كتب انتهى .

﴿ بذل الهمة فى إفراد العم وجمع العمة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله . الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وبعد فقد سئلت عن افراد العم وجمع العمة فى قوله تعالى (وبنات عمك وبنات عماتك) وكنت قد سمعت فيه شيئاً فخطر لى شىء لم اسمعه ، فأردت أن أكتبه لينظر فيه . وسميته « بذل الهمة فى افراد العم وجمع العمة » اما الذى سمعته : فان العم اسم جنس ، والعمة واحدة ولأجل التاء التى فيها جمعت ، دفعا لتوهم أن المراد واحدة فقط ، والعم لما كان اسم جنس لم يحتج فيه الى دفع هذا التوهم ويستفاد العموم فيهما من الاضافة وأكد العموم فى الثانى ولم يؤكد فى الاول لما قلناه ، والتاء فى العمة وان كانت للتأنيث فهى تستعمل فى الواحدة أيضا . وهذا الجواب قد يرد عليه جمع العم فى قوله تعالى (أو بيوت أعمامكم) فلو كان كونه اسم جنس وحده مانعاً من الجمع لمنع فى تلك الآية ، الا أن يقال : انه ليس بمانع ، لكنه فى آية النور جمع اشارة الى التوسعة على المخاطبين فى الأكل من البيوت ، وفى آية الاحزاب افراد للمعنى الذى سأذكره ان شاء الله تعالى ، وحينئذ يكون تقليلا للعموم على خلاف مايسبق اليه الذهن من الاكتفاء فى العموم بكونه اسم جنس ، ويعود المعنى الى أن دلالة اللفظ على العموم فى العم والعمة المضافين سواء . وأن فى خصوص آية النور قصد التعميم فيها وفى آية الاحزاب قصد التعميم فى العمات دون الاعمام ، فيعود الى مانقوله ان شاء الله . ولا شك أن مقتضى كلام جمهور الاصوليين التسوية بين العم والعمة فى اقتضاء العموم عند الاضافة أوعدم اقتضائه . وفى كلام بعضهم مايقتضى الفرق المشار اليه فيما تقدم ، وأنه حيث كان فيه تاء الوحدة لا يقتضى العموم وحيث لم تكن فيه يقتضى العموم وربما يقال فيه إن كان صادقا على القليل والكثير اقتضى العموم والا فلا وهو اختيار العالم أبى العباس القرطبي من شيوخ شيوخنا

ولم يفرق بين ما فيه تاء التأنيث وما هو مجرد عنها . هذا ما يتعلق بالوجه الذي سمعته . وأما الذي خطر لي فاني تأملت الآية الكريمة فوجدتها مخاطبة للنبي ﷺ وحده ليست كآية النور التي خوطب بها المؤمنون كلهم بل هذه الآية أعني آية الاحزاب لم يخاطب فيها الا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (انا أحللنا لك) وفي آخرها (خالصة لك من دون المؤمنين) واختلف المفسرون هل قوله (خالصة لك من دون المؤمنين) خاص بقوله (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها) أو هو راجع الى قوله (انا احللنا لك) ؟ وعلى هذا يتأكد به ماقلناه من اختصاص جميع ما في الآية بالنبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل تقدير وجدنا الاحكام التي فيها كذلك فانه اشترط في الزوجات ايتاءهن أجورهن وفيما ملكت يمينه صلى الله عليه وسلم أن يكون مما أفاء الله عليه وفي بنات عمه وعماته وبنات خاله وخالاته أن يكن هاجرن معه . وفي غيره لا يشترط ذلك . وانما اشترط في حقه صلى الله عليه وسلم ذلك لأن قدره صلى الله عليه وسلم أعلى من كل قدر ومحله أشرف من كل محل . فاختار له من كل نوع أشرفه وأحبه واحله وأطيبه فاطيب الزوجات من أوتيت أجرها . واطيب المملوكات من كانت من الفيء . وأطيب حرائر المؤمنات المهاجرات ، وأعلاهن قدراً بنات أعمامه وعماته وبنات أخواله وخالاته . ونظرت في أعمامه صلى الله عليه وسلم فلم يكن منهم حين نزول هذه الآية الا العباس رضي الله عنه . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يجله ويعظمه وكان له ثلاث بنات واحدة منهن تسمى أم حبيبة ويقال أم حبيب قال ابن عبد البر في الاستذكار في حديث ام الفضل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لو بلغت ام حبيبة بنت العباس وأنا حي لتزوجتها »(١) وانه تزوجها الاسود بن سفيان بن عبد الاسد ابن هلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم . وأم أم حبيبة هذه أم الفضل لبابة الكبرى بنت الحرث بن حرب الهلالية ، يقال انها أولى امرأة أسلمت

(١) ورواه ابن الاثير في اسد الغابة وسماها « ام حبيب » او « ام حبيبة » والاول اشهر وكذلك ذكرها الحافظ ابن حجر في الاصابة . وذكر ابن الاثير عن ابن اسحاق من رواية يونس بن بكير عن ابن عباس قال نظر رسول الله ﷺ الى أم حبيب بنت العباس تدب بين يديه فقال لئن بلغت هذه وانا حي لاتزوجنها . فقبض قبل انه تبلغ فتزوجها الاسود فولدت له لبابة ورزق بن الاسود وذكرها ابن سعد في الصحابيات وذكر انها ولدت للاسود ابنة اخرى سماها ازرقاء

بعد خديجة وهى أم الفضل وعبد الله وعبيد الله ومعبد وقثم وعبد الرحمن فلها من العباس سبعة أولاد ، ستة ذكور وبنت . وأنشدنى شيخنا الحافظ أبو محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطى فى أم الفضل هذه أبياتاً قالها فيها عبد الله بن يزيد الهلالى

ماأنجبت نجيبة من فحل بجبل نعلمه أو سهل
كستة من بطن أم الفضل عم النبي المصطفى ذى الفضل

وفى الابيات مما لم أسمعه من شيخنا :

وخاتم الرسل وخير الرسل أكرم بها من كهلة وكهل

وللعباس بنتان أخريان : صفية وأميمة شقيقتا كثير وتمام أمهم أم ولد فذهب إلى وهمى انه انما يكون قصد بأفراد العم الأدب مع العباس ، حتى لايذكر معه غيره والقرآن بحر لاساحل له ، مع مافيه من مراعاة النظم فى اللفظ والمعنى فيه من الآداب ماتعجز العقول عنه . فظننت انه سلك فى هذه الآية الأدب معه ، ونظرت فى بقية أعمام النبي ﷺ من أسلم منهم غير العباس ، وهو حمزة قتل قبل نزول الآية ، وكان أخاه من الرضاع فلم تكن بناته تحل له ، ولم يكن له من البنات الا ابنة صغيرة واسمها أمامة ، وهى التى تنازع فيها على وجعفر وزيد فى سنة سبع عقيب الجعرانة [1] وقضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها اسماء بنت عميس زوجة جعفر . ونظرت فى بقية أعمامه وبناتهم فوجدت أم هانىء بنت أبى طالب وقد روى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يتزوجها فنزلت الآية . قالت : ولم أكن من المهاجرات ، فلم أحل له ، ومن أعمامه صلى الله عليه وسلم الزبير بن عبد المطلب له بنات لهن صحبة . منهن ضباعة التى تروى الاشتراط فى الحج [2] ، وكانت متزوجة بالمقداد بن الاسود ، ودرة بنت أبى لهب كانت

---

(١) هذا خطأ واضح فان الذى رواه البخارى وغيره أن ابنة حمزة انما تبعت النبي صلى الله عليه وسلم حين خروجه من مكة بعد عمرة القضية التى كانت فى سنة سبع . أما عمرة الجعرانة . فكانت سنة ثمان بعد فتح مكة . هذا وقد اختلف فى اسم ابنة حمزة فقيل امامة ، وقيل عمارة . وقيل فاطمة وأمها سلمى بنت عميس وقد زوج النبي صلى الله عليه وسلم ابنة حمزة هذه سلمة بن أم سلمة .

(٢) روى مسلم وأبو داود والترمذى والامام احمد عن ابن عباس « أن ضباعة بنت الزبير قالت يارسول الله ، إنى امرأة ثقيلة وانى أريد الحج . فكيف تأمرنى أهل ؟ فقال أهلى واشترطى أن محلى حيث حبستنى قال فأدركت » وروى البخارى ومسلم وغيرهما من حديث عائشة نحوه .

متزوجة بالحرث بن نوفل بن الحرث بن عبد المطلب ، ولا يليق ادخال من هي متزوجة لاسيما في خطاب الله تعالى لأعظم الخلق قدراً ، فلعل المقصود من بنات العم أم حبيبة بنت العباس خاصة التي قال النبي صلى الله عليه وسلم « لو بلغت وأناحي لتزوجتها » فانظر ماأعظم هذه الاشارات التي في القرآن ، والأدب مع شيخ قريش العباس بن عبد المطلب فأفرد اسم العم تنويهاً به . وأما عماته صلى الله عليه وسلم وهن ست ، واحدة منهم تسمى برة ؛ لاأعرف لها بنتاً ؛ وخمس لهن بنات ، منهن بنات جحش الثلاث زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم وأختاها حمنة وحبيبة ؛ وبنات أميمة بنت عبد المطلب ، ومنهن بنات عمته أم حكيم [1] بنات كريز بن ربيعة ؛ وهن أم عثمان . وخالاته ومنهن قريبة ابنة عاتكة أبوها أبو أمية بن المغيرة ؛ ومنهن فاطمة بنت أروى أبوها كلدة بن عبد مناف ابن عبد الدار ، وقال ابن سعد فاطمة بنت ارطاة بن شرحبيل بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار وأروى أسلمت على الصحيح . وأما عمته صفية رضى الله عنها فبنتها أم حبيبة كانت مزوجة بخالد بن حرام . فقد تبين أن لعماته بنات يمكن توجه الاحلال اليهن ؛ ولم يوجد فيهن المعنى المقتضى للافراد ؛ فلذلك جمعهن بخلاف الاعمام وربما لو أفردت العمة — وعنده صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش وهي بنت عمته أميمة — لذهب الوهم إلى أن المراد عمته أميمة وبناتها ؛ وأميمة لم تكن أسلمت . وانما أسلم من عماته صفية وأروى وعاتكة . وكان يكون ذلك غضاضة على صفية رضى الله عنها وبناتها . فكان في جمعهن أدب مع صفية كما كان في إفراد العم أدب مع العباس فانظر عجائب القرآن وآدابه ودقائق لطائفه التي لاتتناهى . وهذه العمات الثلاث عاتكة وأروى وصفية مسلمات مهاجرات.

وهنا بحث وهو أن قوله (اللاتي هاجرن معك) يحتمل أن يكون صفة للبنات من الطرفين ، ويحتمل أن يكون صفة لبنات العم ؛ والبنات أمهات البنات من الطرف الآخر ، وليس فيه مانع من جهة العربية الا اختلاف العامل . وذلك لايضر أو يجعل محله رفعاً على القطع ؛ وفيه من جهة المعنى الاكتفاء بهجرة أمهاتهن عن هجرتهن ، ولاتظن بنا أن نقصر الآية على العباس . بل حكمها شامل له ولغيره من الاعمام ، ولذلك خرجت أم هانىء منها بالتقييد بالهجرة ؛ وليست من بنات العباس . وانما الكلام تارة ينظر الى معناه وتارة ينظر الى لفظه وافراده فمن هذه الجهة قلنا انه روعى فيه الأدب مع العباس رضى الله عنه ، وتارة ينظر

---

(١) واسمها البيضاء. ومن بناتها أروى بنت كريز أم عثمان بن عفان .

الى معناه وما اقتضاه العموم فيدخل فيه جميع بنات الاعمام ولك فيه طريقان أحدهما أن تجعل المراد به المعنى العمومى والاشارة اللفظية التى لحناها . والثانى أن تجعل لفظه ومعناه للعباس . ويكون غيره مرادا بطريق التبع له . فالزبير وابو طالب وابو لهب تبع للعباس فى هذا الحكم وكلا الطريقين لها مساغ فى اللغة والعربية والاصول . ولا ينكر إفراد الخال وجمع الخالات لمشاكلة العم والعمات فان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لسعد بن ابى وقاص « خالى » لأنه ابن عم امه . وليس له خال قريب ولا خالات قريبات . وفى سعد بن أبى وقاص من التعظيم ـ لأنه أحد العشرة ـ معنى من المشاكلة ايضاً . وهذا الوجه شيء خطر لى . فان كان مقصودا فذلك فضل من الله فتح به على من الفهم الذى يؤتيه الله فى كتابه لمن يشاء من عباده، وان لم يكن فأنا أسأل الله عفوه ومغفرته عنى من الكلام فى كتابه بغير علم . وان يصفح عنا بكرمه ويتغمدنا بمغفرته ورحمته . ويفتح لنا الى كل فهم سبيلا انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما) الآية قال الزمخشرى العطف الاول نحو قوله (ثيبات وأبكارا) فى أنهما جنسان مختلفان اذا اشتركا فى حكم لم يكن بد من توسط العاطف بينهما . واما العطف الثانى فمن عطف الصفة على الصفة بحرف الجمع فكأن معناه إن الجامعين والجامعات لهذه الطاعات اعد الله لهم . وهذا الذى قاله لامزيد على حسنه . والذى دعاه الى ماقاله فى العطف الثانى خصوص المادة لا موضوع اللفظ حتى يأتى فى كل موضع . فان الصفات المتعاطفة إن علم ان موصوفها واحد اما بالشخص كقوله (غافر الذنب وقابل التوب) فان الموصوف الله تعالى . واما بالنوع كقوله (ثيبات وأبكارا) فان الموصوف الازواج كقوله (الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) فان الموصوف النوع الجامع للصفات المتقدمة وان لم يعلم ان موصوفها واحد من جهة وضع اللفظ فان دل دليل آخر على انه من عطف الصفات اتبع لهذه الآية ؛ فان هذه الاعداد لمن جمع الطاعات العشر لا لمن انفرد بواحدة منها ، لأن الاسلام والايمان كل منهما شرط فى الآجر ؛ وكلاهما شرط فى

الأجر على البواقى ؛ ومن كان مسلماً مؤمناً غير متصف بالبواقى له أجر لكنه ليس هذا الأجر العظيم الذى أعده الله فى هذه الآية وقرن معه اعداد المغفرة معه ؛ واعداد المغفرة زائد على الأجر . فلخصوص هذه المادة جعل الزمخشرى ذلك من عطف الصفات ؛ يعنى والموصوف واحد ؛ فلو لم يكن كذلك واحتمل تقدير موصوف مع كل صفة وعدمه حمل على التقدير ؛ لأن ظاهر العطف التغاير ولا يقال : إن الاصل عدم التقدير فان هذا الظاهر مقدم على ذلك الأصل . ومثال هذا قوله تعالى (انما الصدقات) ولو كان من عطف الصفات لم يستحق الصدقة إلا من جمع الصفات الثمانية وكذلك اذا قلت : وقفت على الفقهاء والنحاة استحقه الفقيه الذى ليس بنحوى ؛ والنحوى الذى ليس بفقيه ولا يقال انما يستحقه الجامع بين النحو والفقه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولو أعجبك حسنهن) معطوف على حال مقدرة أى ولو فى هذه الحال التى تقتضى التبدل وهى حالة الاعجاب . قوله ما ملكت موصولة بدل من النساء . قوله (أن يؤذن لكم) قال الزمخشرى وقت أن يؤذن . ورد بأن « ان » المصدرية لا تكون فى معنى الظرف . وانما ذلك فى المصدر المصرح به قوله (غير ناظرين إناه) قال الزمخشرى حال من (لا تدخلوا) فاعترض عليه بأن هذا لا يجوز على مذهب الجمهور ، فانه لا يقع عندهم بعد « الا » فى الاستثناء الا المستثنى أو المستثنى منه أو صفة مستثنى منها ، وأجاز الأخفش والكسائى ذلك فى الحال . وعلى ذلك يكون بمعنى ما قاله الزمخشرى . قلت هذا الاعتراض بحسب ما صدر الزمخشرى كلامه ؛ ولم يرد الزمخشرى ذلك ؛ فان ذلك فى الحال الصريح مثل قوله : ما أنت الا ماجداً صغير السن . أى ما أنت صغير السن الا ماجداً . هذا محل الخلاف بين الكسائى وغيره ، والزمخشرى قال عقب كلامه : وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً فعلم مراده انه داخل فى حيز الاستثناء ؛ وانما سماه حالا لأن « تدخلوا » مفرغ كما نسمى ما قام إلا زيد فاعلا وما ضربت الا زيداً مفعولا كذلك ما قمت الا راكباً حال . وليس فى ذلك خلاف نعم هنا نظر آخر . وهو استثناء شيئين من شيئين ؛ لأن التقدير : لا تدخلوا بيوت النبى فى وقت من الاوقات وحال غير الناظرين من الاحوال ؛ والذى يظهر جواز ذلك ؛ لكن ظاهر منقول النحاة يأباه ؛ فيكون التقدير هنا : الا ان يؤذن لكم حال كونكم غير ناظرين . أو فادخلوا غير ناظرين . فهذا إعراب الآية . ولو جرينا على ما فهم المعترض عن

الزمخشرى لكان المعنى لاتدخلوا غير ناظرين الا أن يؤذن لكم ، وفيه فساد من وجهين أحدهما افهامه جواز الدخول ناظرين ، والثانى افهامه اذا أذن لهم جاز الدخول مطلقاً ناظرين وغير ناظرين . قوله (فيستحيي منكم والله لايستحيي من الحق) تقول استحييت من فلان من كذا ففى الآية حذف من الأول دل عليه الثانى ومن الثانى دل عليه الاول ، فلم يذكر فى الاول الحق صيانة للنبي صلى الله عليه وسلم عن استحيائه من الحق ،ولم يذكروا فى الثانى أدباً فى الخطاب . قوله (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) وقوله (ان تبدوا شيئاً أو تخفوه) يدخل فيه ماحصل فى نفوس بعضهم من تزوج عائشة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وايذاؤه كفر والكفر إسراره وإعلانهسواء فى الوعيد والعقوبة ؛ فكذلك تكون الآية محكمة فى ذلك وليست مثل قوله (وإن تبدوا مافى انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) فانها منسوخة ، ولامثل قوله (ان تخفوا مافىصدوركم أوتبدوه يعلمهالله)فان المقصود هناك العلم وهو شامل وليس فيهاوعيد . وآية الأحزابوان ذكر فيها العلم ففيها وعيد والله اعلم. قوله تعالى(ان الله وملائكته يصلون على النبى ياأيهاالذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) هى تحية من الله والملائكة والمؤمنين تحية لآدمعليه السلام ، فانه سبحانه لم يدخل معهم فيها ولايصحدخوله ، وهى مرة واحدة . قوله تعالى(ذلك ادنى ان يعرفن فلايؤذين)الظاهر ان تقديره الى أن يعرفن، لان أدنى بمعنى أقرب ، وأقرب تتعدى بالى وباللام ، وأدنى التىمن الدنو تستعمل تارة فى الكثرة وهو حقيقتها ، وتارة فى القلة كناية ، لان القليل أقرب واما ادنى التىفىقول المتنبي * لولا العقول لكان أدنى ضيغم* فينبغى انتكونمن هذاالمعنى اى اقل ضيغم . واما أدنامن الدناءة إن كان يقال ، فانما يكونبابدال همزته الفا واما الدون بمعنى الحقير فانما يقال فيه دون ، ودون الظرف معروفة وقوله تعالى (ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن) معناه أن سؤالهن من وراء الحجاب اطهر من سؤالهن بغير حجاب مع الاشتراك فى الطهارة اللائقة بالصحابة، ثم قال (وماكانلكم أنتؤذوارسول الله) فان جعل الكلام فى القسمالمفصول وهو بغيرحجاب من الايذاء كان فيه بعض متمسكللمالكية فى قتل السابوإن لم يحصل الأذى. قوله(ثم لايجاورونكفيهاالاقليلا) قال الزمخشرىحقه أنيكون بالفاء ، وانما جاء « بثم » لتراخى الرتبة وانا أقول لوجاء بالفاء لكان مسبباً عن اغرائه بهم ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم حليم عظيم الشفقة عليهم ، فلم

بجعل اجلاءهم مسببا عنه وربما سأل لهم ، فجعل عدم انتهائهم سببا فى إغرائه بهم وفى اجلائهم عنه بعد قليل ، حتى لايكون لهم عليه حق الجوار ويستمر أثر الاغراءبهم فى قتالهم حيث كانوا . قوله (ملعونين) جعله الزمخشرى حالا فى جوازالاستثناء ، كما تقدم فى « غير ناظرين اناه » وهو صحيح . وقد تقدم قول الاصوليين وغيرهم فى الفرار من استعمال اللفظ فى معنييه أنه يقدر (ان الله يصلى وملائكته يصلون) يرد عليه أن التقدير ينبغى أن يكون من جنس المنطوق لفظا ومعنى ولاتكفى المساواة لأنه يصير كشبه المشترك وجمعه والصحيح أنه لايجوز فلينظر هذا فانى لم أره منقولا . والذى يظهر هذا والذى يدل عليه المحذوف يدل عليه الملفوظ بلفظه ومعناه . فان المعنى هو المقصود ، واذا كان تعين أن تكون الصلاة من الله بمعنى الصلاة من الملائكة وهى التعظيم اذا أريد الفرار من استعمال اللفظ فى معنييه ، وأن يقال أنه استعمل فى معنييه والاول احسن ، لأنها تحية واحدة للنبى صلى الله عليه وسلم من الله والملائكة والمؤمنين. قوله (بغير مااكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثما مبينا) موافق لقوله صلى الله عليه وسلم « وان لم يكن فيه فقد بهته [1] » والتطبيق بين الآية والحديث يقتضى تفسير الاذى بما يكره ، فذكرك اخاك بما يكره ان كان فيه فهو غيبة سواء أكان اكتسبه كالمعاصى والافعال الرذيلة ونحوها أم كان لم يكتسبه من صفات بدنه ونحوها مما يكره ؟ وكله حرام . الا أن ذكره بما فيه مما يكره وليس بمكتسب له مقتضى الحديث أنه غيبة ، وعموم الآية مقتض انه بهت ولايبعد تخصيص الآية بالحديث ، لأنه الأقرب الى الفهم من الجريان على مقتضى العموم فى هذا المكان ، وان لم يكن فيه فهو بهت ، سواء أكان مما يكتسب من المعاصى والرذائل أم لامن الخلق والصفات لأنها غير مكتسبة ، لأن غير المكتسب يشمل مايصح اكتسابه ومالا يصح اكتسابه ، وقوة الآية يقتضى البهت كبيرة ويوافقه الحديث « إن الله وضع الحرج الامن افترض من عرض أخيه شيئاً فذلك الذى حرج وإثم [2] » لكن الحديث خاص بالقرض وظاهره

(١) روى مسلم وابو داود والنسائى والترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أتدرون ما الغيبة ؟ فالوا الله ورسوله أعلم . قال ذكرك اخاك بما يكره . قيل افرأيت ان كان فى اخى ما أقول ؟ قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهته » .

(٢) الحرج الضيق والاثم والحرام . واقترض افتعل من القرض بمعنى القطع .

الأفعال ، والآية شاملة لذلك والخلق والألوان ونحوها وانما أخذنا الكبيرة من قوله تعالى (بهتاناً وإثماً مبيناً) وقوله (احتملوا) وذكره بعد أذى الله ورسوله ولعنة فاعله وان لم يصل الى درجته ، ويؤخذ من مجموع الآية مع الحديث أن كل ما يكرهه النبي صلى الله عليه وسلم فى حقه فذكره إيذاء له . فمن فعله فهو ملعون كافر . وقد نبه الزمخشرى على أن أذى الرسول صلى الله عليه وسلم لايكون الا بغير ما اكتسب ، فلذلك أطلق وقيد فى المؤمنين خاصة والله أعلم . قال الزمخشرى لايجوز أن يكون « أخذوا » عاملا فى « معلونين » لان مابعد الشرط لا يعمل فيما قبله وهذا الذى قاله هو مذهب الجمهور ومذهب الكسائى أنه يعمل والله أعلم انتهى .

﴿ الحلم والأناه فى اعراب قوله تعالى غير ناظرين اناه ﴾
﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لاتدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم الى طعام غير ناظرين اناه) الذى نختار فى اعرابها : أن قوله تعالى (أن يؤذن لكم الى طعام) حال ، ويكون معناه مصحوبين . والباء مقدرة مع أن تقديره بأن ؛ أى مصاحباً . وقوله (غير ناظرين اناه) حال بعد حال ، والعامل فيهما الفعل المفرغ فى « لاتدخلوا » ويجوز تعدد الحال ، وجوز الشيخ أبوحيان أن تكون الباء للسببية ؛ ولم يقدر الزمخشرى حرفاً أصلا ، بل قال : إن « أن يؤذن » فى معنى الظرف ؛ أى وقت أن يؤذن . وأورد عليه أبو حيان بأن « أن » المصدرية لا تكون فى معنى الظرف . وانما ذلك فى المصدر الصريح . نحو أجيئك صياح الديك ؛ أى وقت صياح الديك ؛ ولا تقول : أن يصيح . فحصل خلاف فى أن « أن يؤذن » ظرف أو حال . فان جعلناها ظرفاً كما قال الزمخشرى فقد قال : إن « غير ناظرين » حال من لا تدخلوا وهو صحيح ؛ لأنه استثناء مفرغ من الأحوال ؛ كانه قال : لاتدخلوا فى حال من الأحوال الا مصحوبين غير ناظرين . على قولنا ؛ أو وقت ان يؤذن لكم غير ناظرين على قول الزمخشرى ؛ وانما لم نجعل (غير ناظرين) حالا من « يؤذن » وان كان جائزاً من جهة الصناعة لأنه يصير حالا مقدرة ، ولأنهم لا يصيرون منهيين عن الانتظار ؛ بل يكون ذلك قيداً فى الاذن ، وليس المعنى على ذلك ، بل على انهم نهوا أن يدخلوا الا بالاذن ، ونهوا اذا دخلوا أن يكونوا ناظرين اناه . فلذلك امتنع من جهة المعنى أن يكون العامل فيه « يؤذن » وأن يكون حالا من مفعوله ؛ فلو سكت الزمخشرى على هذا لم يرد عليه شيء ؛ لكنه زاد

وقال وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً كأنه قيل : لا تدخلوا بيوت النبى الا وقت الاذن ولا تدخلوها الا غير ناظرين . فورد عليه أن يكون استثناء شيئين : وهما الظرف والحال بأداة واحدة وقد منعه النحاة أو جمهورهم . والظاهر أن الزمخشرى ما قال ذلك الا تفسير معنى ، وقد قدر أداتين ؛ وهو من جهة بيان المعنى ، وقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معا من جهة الصناعة لان الاستثناء المفرغ يعمل ماقبله فيما بعده والمستثنى فى الحقيقة هو المصدر المتعلق بالظرف والحال ، فكأنه قال لا تدخلوا الا دخولا موصوفا بهذا . ولست أقول بتقدير مصدر هو عامل فيهما . فان العمل للفعل المفرغ ؛ وانما اردت شرح المعنى . ومثل هذا الاعراب هو الذى سنختاره فى مثل قوله (وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ماجاءهم العلم بغياً بينهم) فالجار والمجرور والحال ليستا مستثنيين بل يقع عليها المستثنى ، وهو الاختلاف ، كما تقول ماقمت الا يوم الجمعة ضاحكا أمام الامير فى داره . فكلها يعمل فيها الفعل المفرغ من جهة الصناعة وهى من جهة المعنى كالشيء الواحد لانها بمجموعها بعض من المصدر الذى تضمنه الفعل المنفى وهذا أحسن من أن يقدر اختلفوا بغيا بينهم لأنه حينئذ لا يفيد الحصر وعلى ماقلناه يفيد الحصر فيه كما أفاده فيه قوله (من بعد ماجاءهم العلم) فهو حصر فى شيئين ولكن بالطريق لدى قلناه لأنه استثناء شيئين بل شيء واحد صادق على شيئين ويمكن حمل كلام الزمخشرى على ذلك فقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معا صحيح وان كان المستثنى أعم لان الاعم يقع على الاخص والواقع على الواقع واقع فيتخلص عما ورد عليه من قول النحاة لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئان ، وقد أورد عليه ابو حيان فى قوله انها حال من « لا تدخلوا » ان هذا لا يجوز على مذهب الجمهور . اذ لا يقع عندهم المستثنى بعد « إلا » فى الاستثناء الا المستثنى او المستثنى منه أو صفته المستثنى منه . وأجاز الأخفش والكسائى ذلك فى الحال ؛ وعلى هذا يجىء ماقاله الزمخشرى وهذا الايراد عجيب لانه ليس مراد الزمخشرى « لا تدخلوا غير ناظرين » حتى يكون الحال قد تأخر بعد أداة الاستثناء على مذهب الأخفش والكسائى . وانما مراده أنه حال من « لا تدخلوا » لانه مفرغ فيعمل فيما بعد الاستثناء كما فى قولك مادخلت الا غير ناظر . فلا يرد على الزمخشرى الا استثناء شيئين . وجوابه ما قلناه . وحاصله تقييد إطلاقهم لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئان بما اذا كان الشيئان لا يعمل الفعل فيهما الا بعطف ، اما اذا كان عاملا فيهما بغير عطف فيتوجه الاستثناء

اليهما . لان حرف الاستثناء كالفعل ؛ ولان الفعل عامل فيهما قبل الاستثناء فكذا بعده . واختار أبو حيان فى اعراب الآية أن يكون التقدير : فادخلوا غير ناظرين، كما فى قوله (بالبينات والزبر) أى أرسلناهم . والتقدير فى تلك الآية قوى ، لاجل البعد والفصل . وأما هنا فيحتمل هو وما قلناه فان قلت : قولهم لا يستثنى بأداة واحدة ـ دون عطف ـ شيئان . هل هو متفق عليه أو مختلف فيه ؛ وما المختار فيه ؟ . قلت : قال ابن مالك رحمه الله فى التسهيل لا يستثنى بأداة واحدة ـ دون عطف ـ شيئان . ويوهم ذلك بدل ومعمول فعل مضمر لا بدلان؛ خلافاً لقوم . قال أبو حيان إن من النحويين من اجاز ذلك؛ذهبوا الى اجازة « ما أخذ أحد الا زيد درهما . وماضرب القوم الا بعضهم بعضاً » قال ومنع الاخفش والفارسى ، واختلفا فى اصلاحها ، فتصحيحها عند الاخفش بأن يقدم على « الا » المرفوع الذى بعدها ، فتقول « ما أخذ أحد زيد الا درهما ، وما ضرب القوم بعضهم الا بعضاً » قال وهذا موافق لما ذهب اليه ابن السراج وابن مالك من أن حرف الاستثناء انما يستثنى به واحد ، وتصحيحها عند الفارسى بأن يزيد فيها منصوباً قبل « الا » فتقول « ما أخذ أحد شيئاً الا زيد درهما ، وما ضرب القوم أحداً الا بعضهم بعضاً » قال أبو حيان ولم ندر تخريجه لهذا التركيب ، هل هو على أن يكون ذلك على البدل فيهما ، كما ذهب اليه ابن السراج فى « ما أعطيت أحدا درهماً الا عمراً دانقا » أيبدل المرفوع من المرفوع والمنصوب من المنصوب أو هو على أن يجعل أحدهما بدلا والثانى معمول عامل مضمر ، فيكون « الا زيد » بدلا من « احد » و « الا » بعضا » بدلا من « القوم » و « درهما » منصوب بضرب مضمرة كما اختاره ابن مالك .والظاهر من قول المصنف يعنى ابن مالك خلافاً لقوم أن يعود لقوله « لا بدلان » فيكون ذلك خلافا فى التخريج لا خلافا فى صحة التركيب، والخلاف كما ذكرته موجود فى صحة التركيب فمنهم من قال هذا التركيب صحيح لا يحتاج الى تخريج لا بتصحيح الاخفش ولا بتصحيح الفارسى .هذا كلام أبى حيان رحمه الله وحاصله أن فى صحة هذا التركيب خلافا الأخفش والفارسى يمنعانه وغيرهما يجوزه والمجوزون له ابن السراج . يقول هما بدلان؛ وابن مالك يقول أحدهما بدل والآخر معمول عامل مضمر . وليس فى هؤلاء من يقول انهما مستثنيان بأداة واحدة . ولا نقل أبو حيان ذلك عن أحد . وقوله فى صدر كلامه « إن من النحويين من أجازه » محمول على التركيب لا على معنى الاستثناء ؛ فليس فى كلام أبى حيان

مايقتضي الخلاف في المعنى بالنسبة الى جواز استثناء شيئين بأداة واحدة من غير عطف.
واحتج ابن مالك بأنه كما لايقع بعد حرف العطف معطوفان كذلك لايقع بعد حرف الاستثناء مستثنيان ، وتعجب الشيخ أبو حيان منه . وذلك لجواز قولنا: ضرب زيد عمراً ، وبشر خالداً . وضرب زيد عمراً بسوط ، وبشر عمراً بجريدة وقال : إن المجوزين لذلك عللوا الجواز بشبه « الا » بحرف العطف ، وابن مالك جعل ذلك علة للمنع . وفي هذا التعجب نظر . لأن ابن مالك أخذ المسئلة مطلقة في هذا المثال وفي غيره . وقال لايستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئان. ولا شك أن ذلك صحيح في قولنا : قام القوم الا زيداً ، وما قام القوم إلا زيداً . وما قام الا خالد ، وما أشبه ذلك مما يكون العامل فيه واحداً والعمل واحداً . ففي مثل هذا يمنع التعدد ولا يكون مستثنيان بأداة واحدة ، ولا معطوفان بحرف واحد . والشيخ في شرح التسهيل مثل قول المصنف « بحرف عطف » بقام القوم إلا زيداً وعمراً . وهو صحيح ومثله دون عطف بأعطيت الناس الا عمرا الدنانير . وكأنه أراد التمثيل بما هو محل نظر ، وإلا فالمثال الذي قدمناه هو من جهة الأمثلة . ولا ريبة في امتناع قولك قام القوم الا زيداً عمراً ، ثم قال الشيخ قال ابن السراج هذا لايجوز ؛ بل تقول أعطيت الناس الدنانير الا عمراً قال فان قلت ماأعطيت أحدا درهماً إلا عمرا دانقاً ، وأردت الاستثناء لم يجز وان أردت البدل جاز فأبدلت عمرا من أحد ودانقاً من درهم كانك قلت ماأعطيت الا عمراً دانقاً . قلت وقد رأيت كلام ابن السراج في الأصول كذلك قال الشيخ أبو حيان وهذا التقرير الذي قرره في البدل ، وهو « ماأعطيت الا عمرا دانقاً » لايؤدي الى أن حرف الاستثناء يستثنى به واحد ؛ بل هو في هذه الحالة التقديرية ليس ببدل انما نصبهما على أنهما مفعولا « أعطيت » المقدرة ، لايتوقف على وساطة « الا » لأنه استثناء مفرغ ؛ فلو أسقطت « إلا » فقلت ماأعطيت عمرا درهما جاز عملها في الاسمين . بخلاف عمل العامل المستثنى الواقع بعد « الا » فهو متوقف على وساطتها . قلت الحالة التقديرية انما ذكرها ابن السراج لما أعربهما بدلين ؛ فأسقط المبدلين . وصار كأن التقدير ما ذكره وابن السراج قائل بأن حرف الاستثناء لايستثنى به واحد . حتى انه قال قبل ذلك في « ماقام أحد الا زيدا الا عمرا » انه لايجوز رفعهما لأنه لايجوز أن يكون لفعل واحد فاعلان مختلفان يرتفعان به بغير حرف عطف ، فلا بد أن ينتصب أحدهما . والظاهر أن الشيخ أراد أن يشرح كلام ابن السراج لاأن يرد

عليه . ثم قال الشيخ ذهب الزجاج الى أن البدل ضعيف لأنه لايجوز بدل اسمين من اسمين .لو قلت « ضرب زيد المرأة أخوك هندا » لم يجز قال والسماع على خلاف مذهب الزجاج وهو أنه يجوز بدل اسمين من اسمين . قال الشاعر

فلما قرعنا النبع بالنبع بعضه   ببعض أبت عيدانه أن تكسرا

ورد ابن مالك على ابن السراج بأن البدل فى الاستثناء لابدمن اقترانه بالا يعنى وهو قدر « ماأخذ أحد زيد » بغير « الا » وقد يجاب عن ابن السراج بأن الذى لابد من اقترانه بالا هو البدل الذى يراد به الاستثناء أما هذا فلم يرد به معنى الاستثناء بل هو بدل منفى قدمت (الا) عليه لفظاً وهى فى الحكم متأخرة ، وحاصله أنه يلزم الفصل بين البدل والمبدل بالا ويلزمه الفصل بين « الا » وما دخلت عليه بالبدل مما قبلها ، والشيخ تعقب ابن مالك بكلام طويل لم يرده ولم يتلخص لنا من كلام أحد من النحاة مايقتضى حصرين. وقدقال ابن الحاجب فى شرح المنظومة فى المواضع التى يجب فيها تقديم الفاعل فى قوله

اذا ثبت المفعول بعد نفى   فلازم   تقديمه بوعى

قال كقولك « ماضرب زيد الاعمرا » فهذا مما يجب فيه تقديم الفاعل ، لأن الغرض حصر مضروبية زيد فى عمرو خاصة ؛ أى لامضروب لزيد سوى عمرو فلو قدر له مضروب آخر لم يستقم بخلاف العكس فلو قدم المفعول على الفاعل انعكس المعنى؛قال فان قيل ماالمانع أن يقال فيهما ماضرب الا عمروزيدا؛ويكون فيه حينئذ تقدم المفعول على الفاعل قلت لا يستقيم لانه لوجوز تعدد المستثنى المفرغ بعد « الا » فى قبيلين،كقولك ماضرب الازيدعمراً أى ماضرب أحداحداً الازيد عمرا كان الحصر فيهمامعاً والغرض الحصر فى أحدهما؛فيرجع الكلام بذلك الى معنى آخر غير مقصود وان لم نجوز كانت المسئلة الاولى ممتنعة لبقائها بلا فاعل ولا مايقوم مقام الفاعل، لان التقدير حينئذ ضرب زيد فيبقى ضرب الاول بغير فاعل ،وفى الثانية يكون عمرو منصوباً بفعل مقدر غير «ضرب» الاول ، فتصير جملتين؛ فلايكون فيهما تقديم فاعل على مفعول . هذا كلام ابن الحاجب وليس فيه تصريح بنقل خلاف ورأيت كلام شخص من العجم يقال له الحديثى شرح كلامه ونقل كلامه هذا وقال لايخفى عليك أن هذا الجواب انما يتم ببيان أن «زيدا » فى قولنا ماضرب الا عمرا زيد ، و«عمرا » فى قولنا ماضرب الازيد عمرا يمتنع أن يكونا مفعولين لضرب الملفوظ ؛ ولم يتعرض المصنف فى هذا الجواب فيكون هذا الجواب غير تام . وقال المصنف فى أمالى الكافية لابد فى المستثنى المفرغ من تقدير عام ،فلو

استعملوا بعد «الا» شيئين لوجب أن يكون قبلهما عامان فاذا قلت ما ضرب الا زيد عمرا فاما أن يقول لاعام لهما أو لهما عامان أو لأحدهما دون الآخر . الأول يخالف الباب والثانى يؤدى الى امر خارج عن القياس من غير ثبت . ولو جاز ذلك فى الاثنين جاز فيما فوقهما ، وذلك ظاهر البطلان والثالث يؤدى الى اللبس فيما قصد فلذلك حكموا بأن الاستثناء المفرغ انما يكون لواحد ويؤول ماجاء على مايوهم غير ذلك بأنه يتعلق بما دل عليه الأول فاذا قلت ما ضرب الا زيد عمرا فيمن يجوز ذلك لاعلى أنه لضرب الأول ولكن لفعل محذوف دل عليه الاول كأن سائلا سأل عمن ضرب فقال «عمرا» أى ضرب عمرا قال الحديثى ولقائل أن يختار الثالث ويقول العام لايقدر الا للذى يلى «الا» منهما، فان العام انما يقدر للمستثنى المفرغ لالغيره والمستثنى مفرغ هو الذى يلى «الا» فلايحصل اللبس أصلا فثبت ان جواب شرح المنظومة لايتم بما ذكره فى الأمالى أيضا نعم بما ذكره ابن مالك وهو أن الاستثناء فى حكم جملة مستأنفة لان معنى جاء القوم الا زيدا مامنهم زيد وهذا يقتضى أن لايعمل ما قبل « الا » فيما بعدها لما لاح أن « الا » بمثابة « ما والا » فى صور لا مندوحة عنه ، وهى اعمال ما قبل « الا » فى المستثنى المنفى على أصله ، وفيما بعد «الا» المفرغة وهو المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا ؛ نحو : ما جاءنى أحد الا زيد على البدل وفيما بعد « الا » المفرغة المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا نحو ما جاءنى أحد الا زيد على البدل ، وفيما بعد المقدمة على المستثنى منه والمتوسطة بينه وبين صفته ، لأنه يكثر الاضمار ان قدر العامل بعد « الا » فى الصورة لكثرة وقوعها نحو ما قاموا الا زيداً ، وما قام الا زيد ، وما جاء الا زيدا القوم ؛ ومامررت بأحد الا زيدا خير من عمرو ، وأن لايجوز ماضرب الا زيد عمرا ؛ ولا الا عمرا زيد ، لأنه ان كانا شيئين فهو ممتنع ، وان كان المستثنى مايلى « الا » دون الأخير يكون ماقبله عاملا فيما بعده فى غير الصور الأربع ، وهو ممتنع . وماورد قدر عامل الثانى فتقدير : ماضرب الا عمراً زيد ضرب زيد . وذهب صاحب المفتاح الى جواز التقديم حيث قال فى فصل القصر : ولك أن تقول فى الأول : ماضرب الا عمرا زيد ، وفى الثانى ماضرب الا زيد عمرا ؛ فتقدم وتؤخر ؛ الا أن هذا التقديم والتأخير لما استلزم قصر الصفة قبل تمامها على الموصوف قل وروده فى الاستعمال ؛ لأن الصفة المقصورة على عمرو فى قولنا ماضرب زيد الا عمرا هى ضرب زيد ، لا الضرب مطلقاً ؛ والصفة المقصورة على زيد فى قولنا ماضرب

عمرا الا زيد هى الضرب لعمرو . وقال الحديثى على صاحب المفتاح إن حكمه
بجواز التقديم ان اثبت بوروده فى الاستعمال فهو غير مستقيم بأن ماورد فى
الاستعمال يحتمل أن يكون الثانى فيه معمولا لعامل مقدر كما ذكره
ابن الحاجب وابن مالك وأصول الأبواب لاتثبت بالمحتملات . وان أثبت بغيره
فلا بد من بيانه لننظر فيه . قال فان قيل : فهل يجوز التقديم فى « انما » قلت :
لايجوز قطعاً فى « انما » وان جوز فى « ما والا » لأن « ماوالا » أصل فى
القصر ، ولأن التقديم فى « ماوالا » غير ملتبس ، كذا قال صاحب المفتاح .
وقال الحديثى : امتناع التقديم فى « إنما » يقتضى امتناعه فى « ماوالا » ليجرى
باب الحصر على سنن واحد . قال الشيخ الامام : وقد تأملت ماوقع فى كلام
ابن الحاجب من قوله : ماضرب أحد أحداً إلا زيد عمراً . وقوله : إن الحصر
فيهما معاً والسابق إلى الفهم منه أنه لاضارب إلا زيد ولا مضروب إلا عمرو
فلم أجده كذلك وانما معناه لاضارب الا زيد لاحد إلا عمراً ، فانتفت ضاربية
غير زيد لغير عمرو ؛ وانتفت مضروبية عمرو من غير زيد ، وقد يكون زيد
ضرب عمراً وغيره ؛ وقد يكون عمرو ضربه زيد وغيره ، وانما يكون المعنى
نفى الضاربية مطلقاً عن غير زيد ونفى المضروبية مطلقاً عن غير عمرو وإذا قلنا: ماوقع
ضرب إلا من زيد على عمرو فهذان حصران مطلقاً بلا إشكال . وسببه أن النفى ورد على
المصدر واستثنى منه شىء خاص، وهو ضرب زيد لعمرو فيبقى ماعداه على النفى
كما ذكرناه فى الآية الكريمة وفى الآية الاخرى التى ينتفى فيها الاختلاف (إلا من بعد
ماجاءهم العلم بغياً بينهم) والفرق بين نفى المصدر ونفى الفعل أن الفعل مسند الى فاعل فلا
ينتفى عن المفعول إلا ذلك المقيد ، والمصدر ليس كذلك بل هو مطلق فينتفى
مطلقاً الا الصورة المستثناة منه بقيودها . وقد جاءنى كتابك أكرمك الله تذكر
فيه انك وقفت على ماقررته فى اعراب قوله تعالى (غير ناظرين اناه) وأن النحاة
اختلفوا فى أمرين أحدهما وقوع الحال بعد المستثنى ، نحو قولك أكرم الناس
الا زيدا قائمين : وهذه هى التى اعترض بها الشيخ أبو حيان على الزمخشرى ،
وهو اعتراض ساقط لان الزمخشرى جعل الاستثناء وارداً عليها وجعلها حالا
مستثناة فهى فى الحقيقة مستثناة فلم يقع بعد « الا » حينئذ الا المستثنى فانه
مفرغ للحال ، والشيخ فهم أن الاستثناء غير منسحب عليه ، فلذلك أورد عليه
أن « غير ناظرين اناه » ليس مستثنى ولا صفة للمستثنى به ولا مستثنى منه
وقد أصبت فيما قلت لكن للشيخ بعض عذر على ظاهر كلام الزمخشرى لما قال :

انه حال من لاتدخلوا، ولم يتأمل الشيخ بقية كلامه . فلو اقتصر على ذلك لأمكن أن يقال ان مراده لاتدخلوا غير ناظرين الا أن يؤذن لكم ، ويكون المعنى أن دخولهم غير ناظرين اناه مشروطاً بالاذن . وأما ناظرين فممنوع مطلقاً بطريق الأولى ، ثم قدم المستثنى وأخر الحال ، فلو أراده كان ايراد الشيخ متجهاً من جهة النحو ؛ ثم قلت أكرمك الله الثانى وكأنك أردت الثانى من الامرين اللذين اختلف النحاة فيهما ، وذكرت استثناء شيئين ؛ وقد قدمت أنني لم أظفر بصريح نقل فى المسئلة ، والذى يظهر انه لايجوز بلا خلاف ، كما لايكون فاعلان لفعل واحد ولا مفعولان بهما لفعل واحد لايتعدى الى أكثر من واحد كذلك لايكون مستثنيان من مستثنى واحد بأداة واحدة ، ولا من مستثنى منهما بأداة واحدة، لانها كقولك استثنى المتعدى الى واحد ؛ فكما لايجوز فى الفعل لايجوز فى الحرف بطريق الاولى وكذلك اتفقوا على ذلك ولم يتكلموا فيه فى غير باب « أعطى » وشبهه . وقولك انه لايكاد يظهر لها مانع صناعى وهى جديرة بالمنع ، وما المانع من قول الشخص ماأعطيت أحداً شيئاً الا عمرا دانقاً ، وانما ينبغى مع ذلك فى مثل الا عمرا زيداً اذا كان العامل يطلبهما بعمل واحد أما اذا طلبهما بجهتين فليس يمتنع ؛ ولم يذكر ابن مالك حجة الا الشبه بالعطف ونحن نقول فى العطف بالجواز فى مثل ماضرب زيد عمراً وبكر خالدا قطعاً فنظيره ماأعطيت أحدا شيئاً الا زيدا دانقا . وصرح ابن مالك بمنعه ؛ وقد فهمت ماقلته . وقد تقدم الكلام بما فيه كفاية وجواب ان شاء الله وقولك ان الآية نظيره ممنوع بل هى جائزة وهو ممنوع والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وكل فى فلك يسبحون) ان قدرته « لهم » فيكون المراد بالفلك الافلاك ؛ وان قدرته « كل منهم » فيكون « يسبحون » جملة أخرى لاخبر ثان على المعنى لئلا يلزم الاخبار بالمفرد عن الجمع انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله فى قوله تعالى (فبشرناه بغلام حليم) تكلم الناس فى أن الذبيح اسماعيل أو اسحق عليهما السلام ، ورجح جماعة أنه اسماعيل واحتجوا له بأدلة منها وصفه بالحلم وذكر البشارة باسحق بعده ، والبشارة بيعقوب من وراء اسحق وغير ذلك . وهى أمور ظاهرة لاقطعية . وتأملت القرآن فوجدت فيه مايقتضى القطع أو يقرب منه . ولم أر من سبقنى الى استنباطه ، وهو أن البشارة

مرتين مرة فى قوله (إنى ذاهب إلى ربى سيهدين . رب هب لى من الصالحين فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعى قال يابنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك) فهذه الآية قاطعة فى أن هذا المبشر به هو الذبيح . وقوله تعالى (وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب . قالت ياويلتى أ ألد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخا . ان هذا لشىء عجيب) صرح فى هذه الآية أن المبشر به فيها اسحق ولم تكن بسؤال من ابراهيم عليه السلام ؛ بل قالت امرأته انها عجوز وأنه شيخ ؛ وكان ذلك فى الشام لما جاءت الملائكة اليه بسبب قوم لوط ، وهو فى أواخر أمره . وأما البشارة الاولى فكانت لما انتقل من العراق إلى الشام حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد . ولذلك سأله فعلمنا بذلك أنهما بشارتان فى وقتين بغلامين . احداهما بغير سؤال وهى باسحق صريحاً ، والثانية كانت بسؤال وهى بغيره ، فقطعنا بأنه اسماعيل وهو الذبيح والله أعلم . ولا يرد هذا قوله (ونجيناه ولوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) ووجه الايراد ذكر هبة اسحق بعد الانجاء . لانا نقول لما ذكر لوطا ، واسحق هو المبشر به فى قصة لوط ناسب ذكره ولم يكن فى الآية مايدل على التعقيب والبشارة الاولى لم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله فى قوله تعالى فى داود (فغفرنا له ذلك) تكلم الناس فى قصة داود عليه السلام وأكثروا . وذلك مشهور جدا . . وذكروا أمورا منها ماهو منكر عند العلماء جدا ؛ ومنها ما ارتضاه بعضهم وهو عندى منكر . وتأملت القرآن فظهر لى فيه وجه خلاف ذلك كله . فانى نظرت قوله تعالى (فغفرنا له ذلك) فوجدته يقتضى أن المغفور فى الآية ، فطلبته فوجدته أحد ثلاثة أمور اماظنه[1] وإما اشتغاله بالحكم عن العبادة وإما اشتغاله بالعبادة عن الحكم اشعر به قوله «المحراب» وذلك أنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن داود أعبد البشر ، وكان داود عليه السلام فى ذلك اليوم انقطع فى المحراب للعبادة الخاصة بينه وبين الله تعالى فجاءت الخصوم فلم يجدوا طريقا فتسوروا اليه وليسوا ملائكة ولا ضرب بهم مثل وانما هم قوم تخاصموا فى نعاج على ظاهر الآية ، فلما وصلوا اليه حكم فيهم ثم من شدة خوفه وكثرة عبادته خاف أن يكون سبحانه قد فتنه بذلك اما لاشتغاله عن العبادة ذلك اليوم واما لاشتغاله عن العبادة بالحكم تلك اللحظة وظن أن

(١) أى ظنه أن ذلك امتحان من الله وفتنة له .

الله فتنه أى امتحنه واختبره هل يترك الحكم للعبادة أو العبادة للحكم ؟ فاستغفر ربه. فاستغفاره لأحد هذين الأمرين المظنونين، أعنى تعلق الظن بأحدهما. قال الله تعالى (فغفرنا له ذلك) فاحتمل المغفور أحد هذين الأمرين واحتمل ثالثاً وهو ظنه أن يكون الله لم يرد فتنته . وانما أراد اظهار كرامته. وانظر قوله (وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب) كيف يقتضى رفعة قدره وقوله (ياداود انا جعلناك خليفة) يقتضى ذلك ويقتضى ترجيح الحكم على العبادة ، وعلى أى وجه من الاوجه الثلاثة حملته حصل تبرئة داود عليه السلام مما يقوله القصاص وكثير من الفضلاء. ومناسبة ذكر الله تعالى قصته فى سورة ص انهم لما قالوا (أأنزل عليه الذكر من بيننا) كان فى ذلك الكلام اشعار بهضمهم جانبه فغار الله لذلك وبين أنهم ليس عندهم خزائن رحمته ولا لهم ملك . وأنهم جند مهزومون . وكأنه يقول وما قدر هؤلاء ؟ (إصبر على مايقولون) واذكر من آتيناه الدنيا والآخرة، وهو أخوك وأنت عندنا أرفع رتبة منه . وفى ذلك تسلية للنبى صلى الله عليه وسلم من وجهين احدهما أن النبى صلى الله عليه وسلم لاشك أنه يفرح لاخوته الانبياء بما يحصل لهم من الخير كما لو حصل لنفسه سواء بسواء او اكثر والثانى أنه يعلم أن رتبته عند الله أكمل واذا ذكر هذين الامرين احتقر ما قريش فيه . وعلم أن الذى أوتوه وافتخروا به لاشىء . فهذا وجه المناسبة خلافاً لما قاله الزمخشرى مما لا حاجة بنا الى ذكره ثم استطرد فذكر قصة داود ووصفه بقوله (ذا الايد)لان الصبر يحتاج الى أيد وهو القوة والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (قال رب اغفر لى) الى قوله (وحسن مآب) قال رحمه الله الكلام على هذه الآية من وجوه تشتمل على علم المعانى والنحو والبيان والبديع وأصول الدين والقراآت واللغة والتفسير وأصول الفقه فنذكرها على ترتيب ؛ وننبه على كل علم فى موضعه ان شاء الله تعالى(الاول) « قال » يحتمل أن يكون بدلا من « اناب » ويحتمل أن يكون جملة مستأنفة مفسرا لما قاله حين انابته وهو الاحسن لان على الاول فيه تجوز لان الانابة غير القول حقيقة لان الانابة من الافعال ، وهى غير الاقوال وعلى كلا التقديرين بينهما كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والضمير فى « قال » لسليمان عليه السلام.(الثانى)«رب»منادى مضاف حذف منه حرف النداء والمضاف اليها . فأما حذف حرف النداء منه فجائز باتفاق النحاة ، وهو منصوب لفظاً بفعل مضمر

لازم الاضمار عند الجمهور من البصريين ، وذهب الكسائى والرياشى الى أنه نصب تفرقة بينه وبين المفرد ، واختير النصب لانه أخف من الجر والرفع ،ولما لحق المضاف من الزيادة اختير له ماهو أخف . وقال إن حركة المفرد إعراب ، وخالفنا فى ذلك سائر الكوفيين والبصريين فى قولهم ان حركة المفرد بناء ،وقيل الناصب للمنادى حرف النداء نفسه ، ولا فعل مضمر بعده . ورد بأنه يلزم منه تركب كلام من حرف واسم . وقال الفارسى الناصب الحرف عوضاً من الفعل الناصب وهو مشبه بالمفعول ؛ وقيل أداة النداء اسم فعل . ورد بأن اسم الفعل انما جاء أمراً وخبراً ؛ والنداء غيرهما . وقيل الناصب للمنادى معنوى ، وهو القصد . ورد بأن عامل النصب لايكون معنويا . وقيل إن المنادى إذا كان صفة كان النداء خبرا ، وان لم يكن كذلك كان إنشاءً . وهذا ضعيف بل هو انشاء مطلقاً ، وياإياك قياس ، لان الموضع موضع النصب ، وياأبت شاذ ، وقال الاحوص اليربوعى لابيه لما أراد أن يخطب فى على ومعاوية ياإياك . وقال أبو حيان ان «يا» فى اياك تنبيه وأن القياس أن لاينادى المضمر أصلا لامرفوعاً ولا منصوبا ، وشرط المنادى المضاف أن لايضاف الى ضمير المخاطب . لان المنادى لايكون الا مخاطبا . ومن تمام كلام أبى حيان أن « اياك »منصوب بفعل محذوف يدل عليه الفعل الذى بعده كقوله تعالى (واياى فارهبون) أى واياى فارهبوا . وقال ابن عصفور لاينادى المضمر الا نادرا وهذا الذى قاله ابن عصفور أقرب الى الصنعة والقياس . وهذه المسئلة من علم النحو .(الثالث) واما حذف الياء منه فذلك جائز فى كل منادى مضاف الى ياء المتكلم اضافة تخصيص ، وقولنا اضافة تخصيص احتراز من يا وأنت تريد الحال أو الاستقبال فان اضافته اضافة تخفيف وان فلا تحذف ولا تقلب الياء ولا يفتح ماقبلها ، وليس لها حظ فى غير الفتح والسكون أما ماكانت اضافته إضافة تخصيص ففيه لغات ، وأفصحها حذف الياء كما فى هذه الآية « رب » وثانيها اسكانها ، وثالثها قلبها ألفا ، ورابعها أن يستغنى عنها بفتحة ماقبلها . وهذا أجازه الاخفش ، ومنعه غيره فى غير النداء . واحتج من أجازه بقراءة حفص(يابنى) وخرجه الفارسى على أن الاصل يابنيى ثم يابنيا ، ثم حذفت الالف كقراءة من قرأ (ياأبت) بفتح التاء .وخامسها الضم كقراءة حفص (قال رب احكم بالحق) وقراءة بعضهم (قال رب السجن احب الى)· وأما اعرابه فذهب الجرجانى وابن الخشاب والمطرزى وعامة كلام الزمخشرى الى أنه مبنى . وقال ابن جنى لامعرب ولا مبنى. ومذهب الجمهور انه

معرب فى الاحوال الثلاثة ، وتقدر فيه الحركات الاعرابية . وذهب ابن مالك
الى أنه فى حالة الجر الحركة فيه ظاهرة وفى حالة الرفع والنصب مقدرة . وقال
به فى الجمع . وسبقه اليه فى الجمع ابن الحاجب . وهذه المسائل كلها من علم النحو
(الخامس) ودعا سليمان عليه السلام بهذا الاسم لما فيه من معنى التربية . والمقام
مقام الاستعطاف ، وحذف منه حرف النداء اشارة الى كمال القرب . وهذا من
علم البيان. (السادس) قوله (رب اغفرلى) الذى نختاره أن الانبياء عليهم السلام
معصومون من الكبائر والصغائر عمدا وسهوا ، وتقريره مذكور فى أصول
الدين ذلك . وانما قال سليمان عليه السلام ذلك جريا على عادة الأنبياء عليهم
السلام والصالحين فى تقديمهم أمر الآخرة على أمر الدنيا وتواضعا وسلوكا للأدب
مع الله تعالى ، وجعل ذلك توطئة ومقدمة لقوله (وهب لى ملكا) وأن هبة
الملك له أيضا من أمر الدين كما سنبينه . وهذه المسئلة من أصول الدين. (السابع)
أدغم أبو عمرو الراء فى اللام وبقية القراء أظهروها . وهو أرجح عند النحاة
ونسبوا قراءة أبى عمرو الى الشذوذ لأن الراء عندهم لاتدغم فى شىء قال سيبويه
والراء لاتدغم فى اللام ولا فى النون لانها مكررة وهى تفشى اذا كان معها غيرها
فكرهوا أن يجحفوا بها فتدغم مع ماليس يتفشى فى الفم مثلها ولا يكرر ويقوى
هذا أن الطاء وهى مطبقة لاتجعل مع التاء تاء خالصة لانها أدخل منها بالاطباق
فهذه أجدر أن لاتدغم اذ كانت مكررة . وذلك قولك أجبر لبطة واختر نقلا
وقال الآمدى قراءة أبى عمرو فى يغفر لكم شاذة . وقد قيل انها اخفاء وليس
بادغام . وهذه المسئلة من علم القراآت والنحو جميعا (الثامن) قوله(وهب لى ملكا
لاينبغى لاحد من بعدى) قيل ان سببه أن سليمان عليه السلام نشأ فى بيت
الملك والنبوة وكان وارثا لهما . فأراد أن يطلب من ربه معجزة . فطلب على
حسب الفه ملكا زائداً على الممالك زيادة خارقة للعادة بالغة حد الاعجاز .
ليكون ذلك دليلا على نبوته قاهرا للمبعوث اليهم وأن يكون معجزة حتى
يخرق العادة . واذا عرف هذا عرف أنه لأجل الدين لالأجل الدنيا . وقيل :
إنه يجوز أن يقال إن الله علم فيما اختص به من ذلك الملك العظيم مصالح فى الدنيا
وعلم أنه لايضطلع بأعبائه غيره ، واقتضت الحكمة استيهابه ، فأمره أن يستوهبه
إياه فاستوهبه بأمر من الله على الصفة التى علم الله أنه لايصطبر عليها الا هو
وحده دون سائر عباده . وقيل إن أراد أن يقول ملكا عظيما فعبر عنه بقوله
(لاينبغى لأحد من بعدى) ولم يقصد إلا عظم الملك وسعته كما تقول لفلان

ماليس لأحد من الفضل والمال وربما كان للناس أمثال ذلك ، ولـكن تريد تعظيم ماعنده . قلت هذا القول الثالث يرده على ماورد فى الحديث من قول نبينا صلى الله عليه وسلم « فذ كرت دعوة سليمان » وهذه المسئلة من علم التفسير . (التاسع) (هب) لفظ مشترك يقال هب زيداً منطلقا ؛ بمعنى احسب . فهذا يتعدى بنفسه الى مفعولين ولا يستعمل منه ماض ولا مستقبل فى هذا المعنى ؛ وليس هو المراد فى الآية ، ولا أدرى هل هو من وهب أو هاب فان الأزهرى خلط الترجمتين . وهذا إن كان من ذلك المعنى فيقتضى أنه استعمل منه ماض ، ويقال بمعنى الهبة قال الله تعالى (وهبت نفسها للنبي) وهذا هو المراد فى الآية . ويستعمل منه فى الماضى « وهب » وفى المضارع « يهب » وفى الأمر « هب » . وههنا مسئلة مليحة ؛ وهى أن الفعل الماضى غير المزيد ولا المبنى للمغالبة اذا كان معتل الفاء بالواو . وقال ابن عصفور فى فان المضارعة أبداً على يفعل بكسر العين ؛ نحو وعد يعد ويزن وزن . وتحذف الواو لوقوعها بين ياء وكسرة ثم يحمل أعدو يعد عليه وشذت لفظة واحدة وهى وجد يجد فجاءت بضم العين وحذفت الواو كما حذفت مع الكسرة قال الشاعر

لو شئت قد نقع الفؤاد بشربة تدع الصوادى لا يجدن غليلا[١]

وجاء يضع وجعلوا الفتح لأجل حرف الحلق فلم يفتحوا « يعد » لأجل حرف الحلق . فما الفرق بين « يعد » « ويهب » وكلاهما حرف حلق ان كان حرف حلق يقتضى الفتح فلم لم يفتحوها . وان لم يقتض فلم لم يكسروها ولم

---

(١) قال فى لسان العرب « وجد مطلوبه والشيء يجده وجودا ؛ ويجده أيضاً بالضم لغـة عامرية لا نظير لهـا فى باب المثال ، قال لبيد ، وهو عامرى : لو شئت ــ البيت وبعده

بالعذب فى رضف القلات مقيلة قض الأباطح لا يزال ظليـلا

قال ابن برى : الشعر لجرير ، وليس للبيد كما زعم . وقوله « نقع الفؤاد » أى روى ، يقال نقع الماء العطش أذهبه نقعا ونقوعاً فيهما . والماء الناقع العذب المروى . و « الصادى » العطشان « والغليل » حر العطش « والرضف » الحجارة المرضوفة « والقلات » جمع قلت وهو نقرة فى الجبل يستنقع فيها ماء السماء وقوله « قض » بفتح القاف وكسرها ــ يريد أنها أرض حصبة وذلك أعذب للماء وأصفى . قال سيبويه وقد قال ناس من العرب وجد يجد ، كأنهم حذفوها من يوجد . وقال هذا لا يكاد يوجد فى الـكلام :

فتحوا « يضع » والموهبة بكسر الهاء الهبة وبفتحها النقرة فى الصخر، والوهاب من أسماء الله تعالى المنعم على العباد. (العاشر) (الملك) بضم الميم أبلغ منه بكسرها فانه بالضم يستدعي العز والقوة وبالكسر يستدعى القدرة على نوع من التصرف فى عين أو منفعة. وقد يجتمعان وقد يوجد أحدهما بدون الآخر. وجاء فى الحديث «لاملك الا الله [1]» ونقل بعض العلماء الاجماع على أن اسم الملك الحقيقى المشار اليه فى قوله تعالى (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وقد يطلق على ملوك الدنيا، وسببه أن الملك الذى بيد العباد هو من ملك الله تعالى آتاهم منه نصيباً فيطلق الاسم عليهم لحصول ذلك المعنى فيهم. كالمال فى يد الوكيل؛ فاطلاق اسم الملك على العباد اما لحصول ذلك النوع من الملك فيهم الذى هو فى الحقيقة لله تعالى كما يطلق القائل عليهم لأنه محل القول. وان كان مخلوقاً لله فتكون حقيقة لغوية. واما أن يقال انه استعارة وهذه المسئلة من علم الفقه. (الحادى عشر) (لاينبغى) قال الزمخشرى لايسهل ولا يكون. كذا قال الزمخشرى وقد تستعمل هذه اللفظة فى المستحيل وقد تستعمل فى الممكن الذى لا يليق كما تقول ماينبغى لفلان أن يقول هذا: وان كان ذلك مما يجوز أن يفعله. وأصل هذه الكلمة من البغى والبغى فى عدو الفرس باختيال ومرح؛ وانه يسعى فى عدوه ولا يقال فرس باغ. وبغى على أخيه حسده، وبغى عليه ظلمه، وأصله من الحسد لأن الحاسد يظلم المحسود جهده. وبغى الحاجة والضالة طلبها وأبغيته أعنته على الظلم، وبغت المرأة فجرت. والباغى الذى يطلب الشيء الضال وما انبغى لك أن تقول هذا: ومالنبغى أى ماينبغى والفئة الباغية الظالمة الخارجة عن طاعة الامام العادل. (الثانى عشر) (من بعدى) قال الزمخشرى: معناه من دونى، ولا أدرى ماالذى ألجأ الزمخشرى الى هذا التفسير، فان أراد بدون غير فصحيح؛ وان أراد حقيقتها فيرده ماورد فى الحديث فينبغى أن تبقى « بعد » على ظرفيتها، ويراد من بعد هبته لى، وقد يقال إنه كان له استيلاء عليه. وقال لما ذكر دعوة أخيه سليمان لولا ذلك لأصبح موثوقاً تلعب به صبيان أهل المدينة؛ فلعل المانع لعب صبيان أهل المدينة وهم دون سليمان. أما النبي صلى الله عليه وسلم فلا مانع من استيلائه عليه. الثالث عشر قرأ أهل المدينة وأبو عمرو (من بعدى) بتحريك الياء، وأسكنها الباقون. (الرابع عشر) قوله (انك أنت الوهاب) تعليل لسؤال الهبة «وان» إن كانت مكسورة فانها تقتضى

(١) لم أجده فى الجامع الصغير ولا كشف الخفا ولا غيرهما مما تحت يدى.

التعليل على ماتقرر فى أصول الفقه ، واقتضاء « أن » المفتوحة التعليل بالوضع لتقدير اللام معها ، والمكسورة ليست كذلك ، ولكنها اقتضت التعليل من جهة الايماء كما فى ترتيب الحكم على الوصف ونحوه . هذا الذى يظهر لى فى ذلك والأصوليون أطلقوا كون « ان » تفيد التعليل ولم يجعلوه من قسم الايماء بل من قسم النص الظاهر فانهم قسموا النص على العلة على قسمين أحدهما ماهو صريح ؛ كقوله العلة كذا أو « من أجل كذا » والثانى ادخال لفظ يفيد التعليل وهو اللام « وان » و« الباء » فاما اللام وان فصحيحان يقتضيان وضعاً ظاهراً غير قطعى لاحتمالهما معنى آخر وأما « أن » المفتوحة فكذلك لتقدير اللام معها والمفيد فى الحقيقة انما هو اللام لا « أن » وإن المكسورة فانما وضعت لتاكيد الجملة التى بعدها وأما كونها علة لماقبلها فليس بالوضع ، لكنه يرشد اليه الكلام ، فهو نوع من الايماء . وهذه المسألة من أصول الفقه .(الخامس عشر) ختم سليمان عليه السلام بهذا الثناء من آداب الدعاء ، فيستحب للداعى اذا دعا بشىء أن يختمه بالثناء على الله باسم من اسمائه وصفة من صفاته مناسبة لما دعا به (السادس عشر) قوله (فسخرنا له) التسخير التذليل تسخيرها تذليلها وتيسيرها وتهويناً له.
(السابع عشر) قرأ أبو جعفر (فسخرنا له الرياح) بالجمع وقرأ الباقون بالافراد (الثامن عشر) .جاء فى الحديث « إن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا هاجت الريح يقول : اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحاً [١] » وقيل فى شرحه : إن العرب تقول لايلقح السحاب الا من رياح مختلفة يريد لفظ السحاب ولا تجعلها عذاباً ويحقق ذلك مجىء الجمع فى آيات الرحمة والواحد فى قصص العذاب (كالريح العقيم) و (ريحاً صرصراً) فيحتاج الى جواب عن مجيئها على الافراد فى هذه الآية على قراءة الجمهور . والجواب أن الريح المسخرة لسليمان عليه السلام فى طواعيته وامتثال امره وتسيير جيوشه وحملها لبساطه ومافوقه وماتحته يناسب أن تكون واحدة لااختلاف فيها وأن تتفق حركتها فى السرعة والسهولة والوقوف عند أمر سليمان [٢] ولا الرياح فى ذلك اذا لم يكن هناك زرع فكذلك جاء الافراد على أن تلك القاعدة لم يقصد بها العموم وانما اشير الى ماجاء منه للرحمة وأشير

---

(١) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير عن ابن عباس . قال فى مجمع الزوائد : وفيه حسين بن قيس الرحبى أبو على الواسطى الملقب بحنش وهو متروك .وقد وثقه حسين بن نمير . وبقية رجاله رجال الصحيح. (٢) لا بد هنا سقط كلام يذكر فيه الجواب عن جمع الرياح فى هذه الآية .

الى ماجاء منه للعذاب من غير قصد التعميم فى ذلك. (التاسع عشر).(تجرى) فى موضع الحال ، ويحتمل أن تكون مستأنفة تفسير « نا » من « سخرنا » فان جعلناها حالا فيحتمل ان تكون حالا مقدرة من جهة أن أول التسخير كان قبل جريها وإن كان مستمراً فى جميع أحوالها لأنها فى مدة جريانها ايضا مسخرة . (العشرون) (بأمره) يحتمل أن يكون امراً حقيقياً بقول ويكون سليمان عليه السلام إذا أراد جريها الى جهة قال لها ذلك بلفظ الأمر ، وعلى هذا اما ان يكون جعل الله تعالى فيها من الادراك ماتفهم ذلك منه وإما أن تكون عند أمره اياها يحركها الله تعالى ، ويحتمل أن لايكون أمراً حقيقيا بل معناه بارادته وعلى حسب اختياره ، فمتى أراد جهة جرت على حسب تلك الارادة . فهذه ثلاثة احتمالات. (الحادى والعشرون) على احتمال أنه خاطبها بلفظ الأمر هل تقول إنها مكلفة بذلك أولا ، وعلى تقدير كونها مكلفة هل نقول : ان الله ركب فيها العقل الذى هو شرط التكليف فيها أولا ؟ وعلى الثانى يلزم القول بجواز تكليف الجماد ، وعلى تقدير أن لا تكون مكلفة فيه جواز حسن مخاطبة الجماد اذا ترتب عليه فائدة . وهذه الاحتمالات كلها تأتى فى قول النبى صلى الله عليه وسلم « اسكن أحد فاعليك الا نبى وصديق وشهيدان[1] (الثانى والعشرون) (رخاء) حال من الضمير فى تجرى فهى حال (الرابع والعشرون)[2] بين « رخاء وتجرى » نوع من الطباق لان الجرى يقتضى الشدة والرخاء يقتضى اللين وكون هذه تجرى مع اللين فى غاية أوصاف الكمال ولذلك أخر « رخاءً » عن « تجرى » ولو قدم لم يدل على أنه يحصل لها ذلك الوصف حالة الجرى. (الخامس والعشرون) (أصاب) معناه هنا أراد. حكى الاصمعى عن العرب أصاب الصواب فأخطأ الجواب وعن رؤبة أن رجلين من أهل اللغة قصداه أن يسألاه عن هذه الكلمة فخرج اليهما فقال أين تصيبان ؟ فقالا : هذه طلبتنا ورجعا . ويقال أصاب الله بك خيرا . (السادس والعشرون) قوله (حيث أصاب) قالوا فى تفسيره حيث أصاب حيث قصد. فأما أن يكون المراد حيث انتهى قصده من المسير، فيكون التقدير الى حيث قصد. لأن ذلك نهاية الجرى، وامامكانه من حين قصد اليه . واما أن يكون المراد حيث وجد القصد ، والقصد مستمر من أول الجرى الى آخره ، وهو أبلغ ، فانها يكون جريها فى كل مكان موطناً

(١) روى البخارى ومسلم والترمذى والامام احمد عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم « صعد أحدا وأبو بكر وعمر وعثمان . فرجف بهم فقال : « اثبت أحد - الحديث » . (٢) لم يذكر الثالث والعشرون .

بقصده من غير دلالة على المكان الذى تجرى فيه ؛ بخلاف « حيث » فانها دالة على أمكنة الجرى . والمقصود مختلف ففى الآية المقصود الامكنة ، ولو قيل « متى » كان المقصود الجرى ، وذلك مستغنى عنه بالامر سواء كان الامر ملازماً للارادة أولا . فجاءت الآية على أبلغ الوجوه لتضمنها عموم الأمكنة المقصودة من غير احتياج الى تعلق القصد بالجرى بل متى قصد مكانا جرت فيه وهو أبلغ مايكون .
(السابع والعشرون) تسخير الريح بيده بقوله (تجرى بأمره) وتسخير الشياطين أطلقه لأنه لايحتاج الى بيان ، بل نفس تستخيرهم معجزة ، لما هم عليه من القوة والشيطنة ، فتذليلهم خارق العادة. (الثامن والعشرون) (كل بناء وغواص) بدل من الشياطين ؛ والظاهر أنه بدل كل ، وبه صرح الزمخشرى . لانه لو كان بدل بعض لاحتاج الى تقدير ضمير ، ولكان المسخر بعض الشياطين لا كلهم والظاهر انهم كلهم كانوا مسخرين له وانما يختلفون فى الأعمال والبناء والغوص من أعظم الافعال ، فجعل هذان الوصفان للجميع ؛ ويبقى فيه بحث وهو أن بدل الكل من الكل الثانى هو الأول والأول الشياطين وهو يدل على المجموع والثانى مدلوله كل فرد ، فكيف يكون اياه ؟ (التاسع والعشرون) قوله (وآخرين) قال الزمخشرى : عطف كل داخل فى حكم البدل وهو بدل الكل من الكل (الثلاثون) (مقرنين) كان يقرن مردة الشياطين بعضهم مع بعض فى القيود والسلاسل للتأديب والكف عن الفساد . وعن السدى كان يجمع بين أيديهم وأعناقهم مغللين فى الجوامع وهو مايجمع بين الرجل واليد ويشد . (الحادى والثلاثون) (الاصفاد) جمع صفد وهو القيد ؛ ويسمى به العطاء كما قيل *ومن وجد الاحسان قيدا تقيدا* وفرقوا بين الفعلين ، قالوا صفده واصفده أعطاه كوعده واوعده . (الثانى والثلاثون) العطاء العطية وهو الشيء المعطى وفى تصويره حاضرا والاشارة اليه بهذا واضافته الى الله تعالى بنون الواحد المعظم نفسه خطاباً منه تنبيه على عظم هذا العطاء . (الرابع والثلاثون) (فامنن) قيل امنن على من شئت من الشياطين أوأمسك من شئت منهم ، والمشهور أن المراد امنن أى انعم وهو من المنة أى أعط من شئت ما شئت أوامسك ، فوض اليه كلامن الامرين ، وهذا تخيير محض ، وهو أحسن فى أمثلة التخيير من كل ماذكره الاصوليون ، لأن قوله (اصبروا أولا تصبروا) المراد به التسوية ولعله مما خرج فيه اللفظ عن معنى الامر الى معنى التهديد ، وقوله (كلوا واشربوا) أمر اباحة لكل منهما أن هذا ليس ارجح من الآخر . (الخامس والثلاثون) (بغير حساب) يحتمل

أن تكون بغير متعلقاً بقوله (فامنن أو أمسك) عطاؤنا بغير حساب . (السادس والثلاثون) ذكروا فى تفسير قوله تعالى (بغير حساب) وجوها : أحدها بلا حساب عليك فى ذلك ولا تبعة . الثانى بغير حساب منا كثيرا لا يكاد يقدر على حسبه وحصره . الثالث ما لم يكن فى حسابك . فالاول والثانى من المحاسبة والثالث من الحسبان . (السابع والثلاثون) . (وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب) هذا من تمام النعمة عليه ختم نعمته عليه فى الدنيا بالقرب عنده فى الآخرة وحسن المآب . اللهم ارزقنا ذلك بنبيك صلى الله عليه وسلم وعلى آله وسلم تسليما كثيرا انتهى .

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له دينى) أمره بالاخبار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً له دينه ، وأجاد الزمخشرى فى التعبير عن ذلك لكن من تتمته أن هذا الاختصاص لا يجعله مثل «ما والا» من جميع الوجوه ، فانك لو قلت : لا أعبد الا الله مخلصا له دينى ان قدرت « مخلصا » معمول « اعبد » متقدما على الاستثناء كنت قد خصصت الله بالاخلاص لا باصل العبادة ، وليس المراد ، بل الله مخصوص بالعبادة و بالاخلاص وان قدرت الاستثناء متقدما و « مخلصا » معمول لأعبد على حاله لم يجز من جهة العربية ، وان قدرت له فعلا آخر فهو على خلاف الأصل . وكل ذلك انما لزم بالتصريح بأداة الحصر . أما التقديم فليس له ذلك الحكم لان الحصر ليس من اللفظ ، وانما هو من فحوى الكلام . فلا يلزم أن يثبت له ذلك الحكم النحوى فى تأخر الحال على الاستثناء انتهى . (فاعبدوا ما شئتم من دونه)قال الزمخشرى المراد بهذا الأمر الوارد على وجه التخيير المبالغة فى الخذلان والتخلية . على ما حققت القول فيه مرتين ، قلت وهذا الذى قاله معنى حسن ، وهو مغاير لمعنى التهديد الذى ذكره الأصوليون فى (اعملوا ماشئتم) أو هو هو فينبغى أن يحرر ذلك . فان كان غيره فتزداد معانى صيغة « افعل » معنى آخر و كان الزمخشرى قد قال قبل ذلك فى قوله (قل تمتع بكفرك) انه من باب الخذلان والتخلية ، كأنه قيل له : اذ قد ابيت قبول ما أمرت به من الايمان والطاعة فمن حقك ان لا تؤمر به بعد ذلك وتؤمر بتركه مبالغة فى خذلانه وتخليته وشأنه لانه لا مبالغة فى الخذلان اشد من ان يبعث على عكس ما امر به ونظيره فى المعنى قوله (متاع قليل ثم مأواهم جهنم) قلت : وبهذا يتبين انه غير معنى التهديد ،

والذى يتحصل من معناه انه اشارة الى انه لاشىء ، كأنه قال : انا اعبد الله وما احد غيره يعبد ، فأنتم اذا لم توافقونى اعبدوا ماشئتم فلم تجدوا شيئا . ونظيره أن تقول لمن يجادلك وقد ذكرت له القول الحق الذى لا محيص عنه : انا قلت هذا فقل انت ما تشتهى يعنى انه من قال خلافه فلا شىء فهو مثال لفسادما يقوله وان لم يرتب عليه وعيد فان قصدت ترتيب وعيد عليه فهو التهديد انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (يعلم خائنة الاعين) قال الزمخشرى : الخائنة صفة للنظرة أو مصدر بمعنى الخيانة كالعافية بمعنى المعافاة والمراد استراق النظر الى مالا يحل ، كما يفعل أهل الريب ، ولا يحسن أن يراد الخائنة من الأعين ، لأن قوله(وما تخفى الصدور) لايساعد عليه . قال الشيخ الامام قول الزمخشرى الى مالا يحل وافقه عليه ابن الاثير فى نهاية الغريب ، ولعله أخذه من الزمخشرى . وعندى أن ذلك ليس بجيد ، وان قاله هما وغيرهما لقوله صلى الله عليه وسلم « ما كان لنبي أن يكون له خائنة الاعين لما أهدر دم عبد الله بن سعد بن أبى سرح وأتاه به عثمان أوقفه بين يديه واستعطفه عليه الى أن عفا عنه حياءً من عثمان . فانصرف فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما كان فيكم رجل يقوم اليه فيقتله ؟ فقالوا : يارسول الله هلا أومأت الينا ؟ فقال ماكان لنبي أن يكون له خائنة الأعين[1] »فانظر ابن أبى سرح كان قتله حلالا ولو اوماً اليه أومأ الى مايحل لاالى مالا يحل ، ولكن الأنبياء لعلو منزلتهم لا يبطنون خلاف مايظهرون فكان من خصائصهم تحريم ذلك ، وهو حلال فى حق غيرهم ولو كانت خائنة الأعين هى النظرة الى مالا يحل كانت حراماً فى حق كل أحد، ولم تكن من الخصائص فلما كانت من الخصائص علم أن الأمر ليس كما قال

(١) روى قصته ابن هشام وغيره من أهل السير والمغازى فى الذين أهدر النبى صلى الله عليه وسلم دمهم بعد فتح مكة . وأمر بقتلهم ولو وجدوا متعلقين بأستار الكعبة . وذلك أن عبد الله بن سعد كان أسلم وهاجر وكتب الوحى ثم ارتد قال ابن هشام وقد حسن إسلامه بعد ذلك وولاه عمر بعض أعماله ثم ولاه عثمان ـ وهو أخوه من الرضاعة ـ مصر سنة خمس وعشرين ففتح الله على يديه افريقية . وكان فتحاً عظيما شهده عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص . اعتزل فتنة عثمان وما بعدها فمات فى بيته بعسقلان بعد صلاة الصبح سنة ست وثلاثين .

الزمخشري ، وانما هي الايماء الى مالا يتفطن له المومأ في حقه ، ولعل تسميتها خائنة لأن مقتضى المجالسة والمكالمة المصافاة ظاهراً وباطناً ، فاستواء الظاهر والباطن في حق المتجالسين والمتخاطبين أمر يقتضيه أدب الصحبة والمجالسة والمخاطبة وكأنه أمانة ، ومخالفة الامانة خيانة . وليس كل خيانة حراما . فان الأمانة تنقسم الى واجبة ومندوبة ، فكذلك تنقسم الخيانة الى حرام ومكروه وخلاف الأولى في حق غير الأنبياء أما الأنبياء فلعلو مرتبتهم تكون حراماً في حقكم لأن الله لم يحوجهم الى ذلك . فاستوت بواطنهم وظواهرهم ، ولا يمكن الاعتذار عن الزمخشري بأن استراق النظر فوق حد التكليف ، لأنه لو كان كذلك لم تفترق الحال فيه بين الانبياء وغيرهم ، ولكان غير موصوف بالحرمة في حق غير الانبياء ، ولا في حق الانبياء فلما افترق الحال فيه وجعل في حق الانبياء حراماً وفي حق غيرهم حلالا دل على أنه في محل التكليف والقدرة ، وأما قول الزمخشري ولا يحسن الى آخره فقد قيل انه لعطف العرض على الجوهر وليس بصحيح لان العرض يعطف على الجوهر قال الله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) وقيل ليشمل أدق أفعال الجوارح وهو خائنة الاعين تنبيها على أعلاها وأدق أفعال القلوب وهو ماتخفيه الصدور تنبيها على مافيها ، وهو معنى حسن ، لكن لايكفي والذي عندي فيما أشار اليه الزمخشري أن النظرة الخائنة يحمل عليها ماتخفيه الصدور ، فكأنه قال يعلم خائنة الاعين وسببها الحامل عليها الذي هو أخفى منها من قوله (يعلم السر وأخفى) وفي هذا زيادة : وهو أن الاخفى هو الباعث على ذلك فهذا معنى مساعدته لانه أخص به بخلاف كونه عرضا مع جواهر أو فعل قلب مع فعل جارحة فانه أمر عام لاخصوصية له وأن العين الخائنة هي التي تنظر الى مالاينبغي سواء أكانت سراً أم جهراً وليس ذلك المراد بل المراد الاسرار انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (والله يقضي بالحق) قال الزمخشري يعني والذي هذه صفاته وأحواله لايقضي الا بالحق وكذا قال في قوله (والله يقول الحق) ولاشك في ذلك في خصوص الكلام ، وفكرت فيه فوجدت له طريقين : أحدهما مفهوم الصفة فان الشيء موصوف بالحق وغيره والحكم عليه بالقول أو القضاء وتخصيصه باحدى صفتي الذات يقتضي نفيه عما عداها مفهوم المخالفة عند القائل بمفهوم الصفة . وهذا مطرد في هذه المادة وغيرها في كل كلام . والطريق الثاني ـ وهو الذي أشار اليه الزمخشري في سورة غافر ـ أن من

هذه صفته لا يقضى إلا الحق فهذا يختص بهذه المادة ويطرد حيث ذكر اسم من أسماء الله تعالى ؛ وكان سببه أخذ ذلك من ترتيب الحكم على الوصف ليشعر بالعلة ؛ وحيث وجدت العلة يوجد المعلول ؛ وحيث وجد المعلول ينتفى ضده وهذا معنى الحصر ، ويطرد ذلك فى مادة يكون الحكم فيها على اسم مشتمل على معنى يقتضى التعليل بذلك . فهاتان الطريقان تفيدان المقصود ولولا ذلك لم يلزم هذا الحصر . وأما مفهوم اللقب وحصر المبتدأ فى الخبر فانما يفيد نفى الحكم عن غير المحكوم عليه المخبر عنه بانه بقول أو بنص ؛ فذاك حصر غير هذا والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (ما عليهم من سبيل) قول الزمخشرى « من » اذا دخلت لتأكيد النفى كهذه الآية وقولنا : ما قام من رجل وشبهه هل هى لتأكيد النفى الذى هو مدلول قولنا ما قام ، أو لتأكيد ارادة العموم من قولنا « رجل » المنفى ؟ والحق الثانى ولذلك قال الزمخشرى : ما من عائب ولا عاتب ولا معاقب وهذه قاعدة ينبغى التنبه لها . ومما يشير الى ذلك قوله تعالى (هل الى مرد من سبيل) ليس المراد الاستفهام أى سبيل أو بعض سبيل ؟ ويسأل عن قوله (لما رأوا العذاب) وكونه ماضياً كيف جاء بعدقوله (وترى الظالمين) وهو مستقبل ؟ وقوله (عليها) الضمير للنار ؛ ولم يتقدم لها ذكر ، لكن دل العذاب عليها . قوله تعالى (انما السبيل على الذين يظلمون الناس) . قال رحمه الله . قال الزمخشرى يبتدئونهم بالظلم حسن ؛ ولكن أحسن منه أن فى القرآن اشارة الى أن المبتدىء هو الظالم ، والمنتصر ليس بظالم ؛ ولا يوصف فعله بشىء من الظلم . وحينئذ لا يحسن أن يقال يبتدئونهم بالظلم لاشعاره بأن الثانى ظلم غير مبتدأ به ، فيرخص فيه ، بل هو ليس بظلم أصلا ، وانما استفدنا ذلك من إطلاق الآية (يظلمون الناس) مفهومه أن غيرهم لا يظلمون وأنهم هم ظالمون ، فهى جامعة تستعمل فى الجانبين لبيان ظلم المبتدىء بالسيئة ونفى ظلم المجازى بها . وفى الآية دلالة ظاهرة أن « إنما » للحصر لأنه قصد بها تأكيد النفى فى قوله (ما عليهم من سبيل) وإنما يؤكد النفى اذا دلت على الحصر بخلاف ما اذا جعلناها لمجرد الاثبات .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (إن ذلك لمن عزم الامور) قال الشيخ الامام : قول الزمخشرى

لمن عزم الامور وحذف الراجع لانه مفهوم كما حذف من قولهم : السمن منوان بدرهم أحسن منه أن يقال : ان ذلك إشارة إلى الصبر والمغفرة لدلالة «صبر وغفر» عليهما كانه قال إن صبرهم ومغفرتهم فأغنى عن الرابط كقوله (ولباس التقوى ذلك خير).

قوله تعالى : (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض) قرىء شاذاً (ومن يعشو) بالواو وجعلها الزمخشرى موصولة وان كانت تحتمل أن تكون شرطية وثبتت الواو كما ثبتت فى (من يتق ويصبر) . ثم قال وحق هذا القارىء أن يرفع (نقيض) واعترض عليه أبو حيان بان يكون جزم الجواب يشبه الموصول باسم الشرط . واذا كان ذلك مسموعا فى « الذى » ولم يستعمل اسم شرط فاولى أن يكون فيما استعمل موصولا وشرطا قال الشاعر

ولا تحفرن بئراً تريد أخا بها   فانك فيها أنت من دونه تقع
كذاك الذى يبغى على الناس ظالما   تصبه على رغم عواقب ما صنع

أنشدهما ابن الأعرابى وهو مذهب الكوفيين ، وله وجه من القياس . لأنه كما يشبه الموصول باسم الشرط فدخلت الفاء فى خبره فكذلك يشبه به فينجزم الخبر ، الا أن دخول الفاء ينقاس بشروطه المذكورة فى علم النحو وهذا لاينفيه البصريون . انتهى ماقاله أبو حيان . فأما ماقاله من القياس فى جزم الجواب على دخول الفاء فصحيح واما القياس « من» على « الذى » ففيه نظر ، لأن « الذى » استعملت فى معنى الشرط ، فلا بعد فى دخول الفاء فى خبرها ، وفى جزم جوابها نظر الى معناها ، لأنها استعملت فى معنى الشرط وأما «من» اذا خرجت عن الشرطية واستعملت موصولة لم تكن فى معنى الشرط فكيف يجزم الجواب . فالتحقيق أنه لايجزم بها أصلا ، لأن الجزم إما بالمعنى واما باللفظ لاجائز أن يكون بالمعنى ، لأن المعنى والحالة هذه ليس هو الشرط ؛ ولا باللفظ لأن اللفظ مشترك بين الشرط والموصول فقد ريد الثانى . ولان القياس انما يصح لو اتحد المعنى ؛ فقد تبين أن القياس ليس بصحيح لانهما لم يشتركا فى المعنى فضلا عن أن يقال إنه أولى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه : قال الزمخشرى فى سورة الزخرف فى قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام (سيهدين) انه قال مرة (فهو يهدين) ومرة (فانه سيهدين) فاجمع بينهما وقدر كأنه قال فهو يهدين (وسيهدين) فيدلان على استمرار الهداية فى الحال والاستقبال . قلت : والذى قاله الزمخشرى صحيح وليس عندى فيه

زيادة أخرى تظهر بها مناسبة كل من الموضعين لما ذكر فيه فانه هنا قال (وجعلها كلمة باقية فى عقبه) فناسب الاستقبال لاجل العقب وفى سورة الشعراء له وحده فناسب قوله (فهو يهدين) وبقى قوله (إنى ذاهب الى ربى سيهدين) وليس فيه ذكر العقب لانه أمر مستقبل ولانه قد يقصد بالسين تحقق ذلك الفعل انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (إن الذين يبايعونك انما يبايعون الله) قد يؤخذ منه أن «انما» للحصر، لانها لولم تكن للحصر لم تفد هنا الا مجرد التأكيد وقد استفيد من «إن» الاولى ويحتاج الى ان تستقرىء أهل فى كلام العرب ان زيدا انه قائم، فان لم يكن ذلك مسموعا صح ماقلناه من إفادتها الحصر، وان كان مسموعا فتتوقف الدلالة لانه يقال انها للتأكيد والله أعلم انتهى.

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى قوله تعالى (محمد رسول الله) بعد قوله (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق) الآية خطر لى فيه أنه رد لقول سهيل بن عمرو ومن معه فى قصة الحديبية لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك [1] كانه بلسان الحال يقول محمد رسول الله بشهادة الله التى هى أعظم شهادة وان لم تعلموا انتم، وبهذا يترجح ان يكون (رسول الله) خبرا ولا يكون صفة وان كان الزمخشرى لم يذكر هذا الاعراب، وانما جعله خبر مبتدأ أو مبتدأ وما بعده عطف بيان انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (ولا يتمنونه ابداً) وفى البقرة (ولن يتمنوه) ما نصه: تكلم فيه السهيلى بناءً على أن كلمة «لا» ابلغ. وصاحب درة التنزيل بناءً على أن «لن» أبلغ. وأنا اقول ان «لن» ابلغ فى حقيقة النفى والمبالغة فيه أول زمان النفى، و «لا» ابلغ فى الطرف الآخر وهو المستقبل مع اشتراكهما فيه. وورد التأبيد فيهما، واذا عرف ذلك ففى سورة البقرة قال (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس) وهذا الشرط وصلة واحدة وهى نهاية مراد المؤمن، وجزاؤها الامر بتمنى الموت لذلك، لأنه اذا كانت نهاية المراد قد حصلت فلا مانع من تمنى الموت الموصل الى الدار الآخرة الخالصة التى ثبت حصولها لهم على هذا التقدير، فحسن بعده «لن» لانها قاطعة بالنفى الآن المضاد للشرط الذى قدر حصوله الآن، فالمقصود تحقيق النفى الآن وتأكيده،

(١) وذلك حين كتب على رضى الله عنه فى كتاب الصلح «هذا ماقاضى عليه محمد رسول الله» فقال سهيل مقالته.

وان امتد فى المستقبل ، ولذلك قرن بالتأبيد ، فحصل تأكيدان أحدهما فى الطرف الاول بلن والثانى فى الطرف الآخر بالتأبيد . وفى سورة الجمعة قال (ان زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس) فجعل الشرط امراً مستقبلا قديقع الزعم منهم غداً أو بعد غد . ورتب عليه الامر بتمنى الموت ، لأنه يلزم من كونهم أولياء حصول الدار الآخرة لهم ، وان لم يدل عليها مطابقة كالآية الأولى فجاء الانتفاء للتمنى المستقبل التى متى وقع الزعم علم انتفاء التمنى ، فكان التأكيد فيه فى الطرف الآخر فقط ، وكذلك صرح بالتأبيد ، ولم يؤت بصيغة « لن » فان قلت فمن اين لك هذا الفرق بين « لن » و « لا » ولم يذكره النحاة وغاية ما ذكره بعضهم الاختلاف فى ان « لن » أوسع أو « لا » أوسع وفى أن « لا » تختص بالمستقبل أو تحتمل الحال والاستقبال ، وهذا الذى قلته أنت من أن كلا منهما ابلغ من وجه لم يذكره احد . قلت وان لم يذكروه فانهم لم ينفوه ويؤخذ من استقراء مواردها . قال تعالى (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) (وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة) (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى) (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) (انا لن ندخلها ابدا ماداموا فيها) (لن نؤمن لك حتى تفجر لنا) (فلن يهتدوا اذا ابدا) (لن يضروكم الا اذى) (لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل) (ولن تفلحوا اذا ابدا) (لن تنفعكم أرحامكم) (فلن أبرح الارض حتى ياذن لى أبى) وغير ذلك من الآيات . فانظر موارد هذه الآيات وقوة تحقيق النفى فى الحال فيها ، وفى بعضها التأبيد لارادة تقوية الطرفين وفى قوله (اذا ابداً) المقصود تحقيق النفى من ذلك الوقت الى الابد ان تآخر عن وقت الخطاب فالتأبيد من ابتداء زمانه الى الابد ولذلك احترزت فى أول كلامى فلم اقل من الآن وأما « لا » فقال تعالى (إنى أعلم مالا تعلمون) لان القصد نفى علمهم فى المستقبل . فلا يحسن هنا . وكذلك (لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) ليس المقصود المبالغة فى تأكيد النفى لانه معلوم وقول موسى (لا أبرح حتى ابلغ) أى لا ابرح مسافرا ولعله قال قبل السفر فليس كقول اخى يوسف (فلن ابرح الارض) (واذاً لا يلبثون خلافك الا قليلا) لما كان المستثنى الزمان الاول جاز « لا » والمستثنى فى (ان يضروكم الا أذى) الفعل فكان « لن » مع تحقيق النفى فى أول الازمنة وانظر كيف وقع التعادل بين « لن » و « لا » اشتركا فى نفى المستقبل واختصت « لا » بنفى الحال والماضى واختصت .

لن بقوة النفي من ابتداء المستقبل، وكذلك جاءت في قوله (لن تراني) لان المقصود قوة نفي رؤيته ذلك الوقت في الدنيا، ولم يجيء فيها التأبيد فلا صريح دلالتها على النفي في الآخرة ودلالة « لن » على النفي في أول أزمنة الاستقبال أقوى من دلالة « لا » ودلالة «لا» على استغراق الازمنة المستقبلة أقوى من دلالة «لن» لما في «لا» من المد المناسب للمستقبل، فلذلك نقول «لا» أوسع «ولن» أقوى وسعة لا في الظرف من المستقبل ويمده ماقبله الى أول أزمنة الاستقبال، وقد تستعمل في الحال، وفي الماضي فصارت لجميع الازمنة؛ « ولن » لا تصلح إلا للمستقبل وهي باقية في اوله: فظاهر «لن» باقية والمعادلة بين الحرفين من حكمة لسان العرب . والله اعلم انتهى .

﴿ الفهم السديد من انزال الحديد ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى: الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، أما بعد فاني نظرت يوما في قوله تعالى (وأنزلنا الحديد) وأقوال المفسرين فيه، فقيل نزل آدم من الجنة ومعه خمسة اشياء من حديد الكلبتان والسندان والمطرقة والميقعة والابرة، والميقعة خشبة القصار التي يدق عليها، وعن الحسن (أنزلنا الحديد) خلقناه: كقوله (وأنزل لكم من الانعام) وذلك أن اوامره تنزل من السماء وقضاياه وأحكامه، فاستحسنت هذا القول، والتعبير بلفظ الانزال عن الخلق والعلاقة بينهما ماذكر من أن الاوامر والقضايا والاحكام نازلة من السماء بحسب تسمية المخلوق بالمنزل لذلك، لان كلاهما من القضايا المترتبة على الاوامر والاحكام والقضايا، ثم فكرت في كون القضاء والاوامر والاحكام نازلة من السماء فوقع لي أنها جهة العلو بالنسبة الى العبد الذي هو مأمور ومقضي عليه ومحكوم عليه، والمناسبة في ذلك أن المأمور محله التسافل والذلة والخضوع، والاوامر الواردة عليه محلها العلو والاستعلاء والقهر، وذلك علو معنوي، والعلو المعنوي يناسبه العلو الحسي، فاقتضى ذلك أن تكون الاوامر تأتي من جهة العلو؛ والسماء محيطة بالمخلوقات من جميع الجهات؛ فجعلت الاوامر منها، والمأمور في الحضيض منها ليرى نفسه أبداً سافلا رتبة وصورة تحت الاوامر لينقاد اليها، وذلك من لطف الله به، حتى لا تتكبر نفسه فيهلك، فهذه حكمة الله في تخصيص السماء بمجيء الاوامر منها، وكان في الامكان أن يجعلها من جهة أخرى، ولعل لأجل ذلك خلق الله العالم على هذه الهيئة؛ وخلق السموات بهذه الصفة وأسكنها ملائكته الذين هم سفراء بينه وبين خلقه وحملة أمره وأحكامه

وخلق فوق ذلك عرشه وكرسيه ليركز فى نفوس العباد عظمته واستعلاء أوامره عليهم لينقادوا لها ، ويرشد الى ذلك قوله (خلق لكم مافى السموات ومافى الارض جميعاً منه) وليس ذلك لتحيزه تعالى فيها ، ولما كانت جهة السماء بهذه المثابة وارتكزت الامور المذكورة فى نفوس العباد رفعوا أيديهم فى الدعاء إلى تلك الجهة لنزول القضاء لا لتحيز الرب سبحانه وتعالى فيها ، وانما هو تدبير فى المخلوقات وما يرد اليهم من الاوامر وما يصلحهم ، والرب سبحانه وتعالى متعال عن ذلك لا تصل اليه العقول ، وحسب العبد معرفة نفسه بالذلة والعجز والجهل والتكليف وامتثال ما أمر به وكلف واجتناب ما نهى عنه ، وتعظيم الرب الذى منه الأمر والنهى والوقوف عندهما وعدم التفكر فى ذات الرب سبحانه فالعقول تقصر دونها والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول ربهم) شاهد لان المفرد المضاف للعموم لان الظاهر ان المراد بالرسول موسى المرسل الى فرعون ، ولفظ المرسل الى المؤتفكات ويدخل ايضا هرون ويوسف وان كان قبله انتهى . والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم) سأل سائل عن هذا الترتيب ؛ ان كان من ترتيب الجمل بمعنى انه اقسم على رؤيتها ثم اقسم على رؤيتها عين اليقين ثم اقسم على السؤال فواضح ؛ لكنه ليس المتبادر الى الفهم من الآية . فان على هذا التقدير لايكون الترتيب فى المقسم عليه بل فى نفس المقسم ؛ والمتبادر من الآية انه فى المقسم عليه فلابد من طريق لتحقيق هذا المتبادر ، والقسم انشاء لا يقبل الترتيب بين الضربين . بل له ان يضربهما معا او يضرب عمرا ثم زيدا ؛ فانه انما رتب بين القسمين لا بين المقسم عليهما . فالوجه فى فهم الآية ان نقول «ثم» دالة على تأخر ما بعد رؤية الجحيم الاولى ، وكانه بعد رؤية الجحيم (لترونها عين اليقين) ولا يمكننا أن نقول ان «بعد» ظرف مقدم لان القسم له صدر الكلام فلا يعمل ما بعده فيما قبله لكننا نقول هو ظرف لمحذوف يدل على المقسم عليه كأنه بعد ذلك (لترونها عين اليقين) والله وهكذا التقدير فى الجملة الثالثة . فالقسم الآن على مايقع مرتبا فى ذلك الوقت . ونظيره قوله ان دخلت الدار فوالله لاوطئتك فهو قسم الآن على انه لا يطأ بعد دخول الدار فالمعلق فى الحقيقة هو المقسم عليه لا القسم وان كان ظاهر التعليق

يقتضى انه القسم لانه الذى جعل جزاء فالشرط كالجملة المعطوف عليها والقسم كالجمل المعطوفة والله أعلم ، هذا كله ان قدرنا القسم بعد قسم يقبل اللام أما اذا قدرناه قسما واحداً قبل (لترون الجحيم) شاملا للجمل الثلاث فلا يأتى هذا الامكان ويكون قد اقسم قسما واحدا لا اقساما ثلاثة ، وتظهر فائدة هذا البحث اذا حلف فقال والله لاضربن زيدا ثم والله لاضربن عمرا ثم والله لاضربن خالداً كانت ثلاثة أيمان ، وكون اليمين على الثلاث الآن لاشك فيه ، وهل يجب الترتيب، هذا محتمل . والذى يظهر أن يرجع الى نيته فان نوى الترتيب لم يبرأ الا بالترتيب ، وان لم ينو كفى وجود الثلاث كيف اتفق ، ومتى ترك الثلاث لزمه ثلاث كفارات ، وان فعل واحدة وترك ثنتين لزمه كفارة ماترك ، واذا قال : والله لأضربن زيداً ثم لأضربن عمراً ثم لاضربن خالداً ، كانت يميناً واحدة مرتبة على الثلاث فى قوة قوله : والله لأضربن زيداً ثم عمراً ثم خالداً ، ولافرق بينهما الازيادة التأكيد فى كل واحدة، ويحتمل أن يفرق بينهما ويقال أن قوله والله لاضربن زيداً ثم عمراً ثم خالدا يميناً واحدة بلا اشكال ، ومتى أعاد اللام فى الاثنين كانت ثلاثة ايمان ، وان كان لايقدر القسم فى كل منها ، بل هو فى الاثبات كلا فى النفى اذا قال والله لاضربت زيداً ولا عمراً فانها يمينان ، وان كان لفظ اليمين واحداً ، وهذان الاحتمالان قلتهما تفقها لانقلا ولايترجح الآن منهما عندى شىء . ولعله يقوى عندى ان شاء الله بعد ذلك هذا الاحتمال الثانى، فانى مائل اليه ، ولكننى لم أجد الآن دليلا ينهض ترجيحه انتهى .

﴿ آيات أخرى ﴾

هذه الآيات اذا كتبت تقدم الى مواضعها . قال الشيخ الامام رضى الله عنه : قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع) زيدت « من » لافادة صفة العموم ، فهى بمنزلة قولك : لاحميم ولاشفيع يطاع اذا ثبت اسم لامعها فى افادة كل فرد مما ذكر . قال الزمخشرى : فان قلت مامعنى قوله (ولاشفيع يطاع) قلت : يحتمل أن يتناول النفى الشفاعة والطاعة معاً ، وأن يتناول الطاعة دون الشفاعة كما تقول ما عندى كتاب يباع ، فهو يحتمل نفى البيع وحده ، وأن عندك كتاباً الا انك لاتبيعه ونفيهما جميعا وان لا كتاب عندك ولا كونه مبيعاً ونحوه * ولا ترى الضب بها ينجحر * يريد نفى الضب وانجحاره، قال الشيخ الامام مدلول اللفظ ومعناه نفى المركب من الموصوف والصفة ، ولكن لانتفاء المركب طريقان وهما الاحتمالان اللذان ذكرهما ، فهما احتمالان فى طريق الانتفاء

الذى دل عليه اللفظ ، لا فى مدلول اللفظ ومعناه . فان الاحتمالين فى المدلول أن يكون اللفظ لهما إما مشتركا وإما حقيقة او مجازاً وهذا ليس كذلك . وانما نبهنا على ذلك لتعلم أن المراد من كلام الزمخشرى وغيره من الفضلاء بخلاف ماأوهمه كلامه هذا وكذا قولك ماعندى كتاب يباع انما مدلوله نفى كتاب موصوف وساكت عما سواه : والاحتمالان فى الواقع وفى نفس الامر وكذا ❊ ولا ترى الضب بها ينجحر ❊ انما دل على عدم رؤية الضب منجحراً ، والاحتمالان فى ان الضب بها ولا ينجحر أو لاضب بها اصلا ، وحمله على ارادة الثانى صحيح ليس من مدلول اللفظ ؛ لانه لو كان من مدلول اللفظ لاطرد ولكان مما دل عليه سياق الكلام ومقصود الشارع ، وكذلك قوله « على لاحب لايهتدى بمناره » يريد لامنار له فيهتدى به ، تعرف مقصوده ذلك من القرينة لامن اللفظ وحده ؛ ألا ترى انك لو قلت زيد لاينتفع بعلمه ولا علم له لم يحسن ذلك الا على بعد ، ولعل الفرق أن حيث قصد وصف النكرة كلاحب وصف بعدم الاهتداء بمناره فالابلغ انتفاء المنار ، وفى زيد لم يقصد وصفه بل المدلول نفى الانتفاع عن علمه فاستدعى وجود السالبة البسيطة التى يذكرها المنطقيون وأنها لا تقتضى وجود موضوعها صحيح ذلك ؛ ولكن منها مايستحسن فى كلام العرب ومنها مالا يستحسن . قال الزمخشرى فان قلت فعلى اى الاحتمالين يجب حمله ؟ قلت على نفى الأمرين جميعاً من قبل أن الشفعاء هم أولياء الله ، وأولياء الله لا يحبون ولا يرضون الا من أحبه الله ورضيه وأن الله لا يحب الظالمين فلا يحبونهم ، واذا لم يحبوهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم قال الله تعالى (وما للظالمين من انصار) قال (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) ولان الشفاعة لا تكون الا فى زيادة التفضل ، وأهل التفضل وزيادته إنما هم أهل الثواب بدليل قوله (ويزيدهم من فضله) وعن الحسن « والله مايكون لهم شفيع البتة » قال الشيخ الامام حمله على انتفاء الامرين صحيح ، وقولنا « انتفاء » خير من قوله « نفى » لأن النفى فعل الفاعل ؛ فيوهم أنه مدلول اللفظ وقد قدمنا أنه ليس كذلك والاستدلال له بقوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) صحيح ؛ ومعناه ارتضى الشفاعة له وكذا (الا لمن أذن له) وكذا (من دا الدى يشفع عنده الا باذنه) وان كانت الآية الأولى أصرح فى اشتراط الارتضاء ، ولاشك أن المعنى لمن ارتضاه فتجتمع شروط حذف العائد على الموصول . وكأن الزمخشرى اراد من هذا القول أن الفاسق غير مرتضى فلا تشمله الشفاعة ؛ لكنا نقول الظاهر أن المراد الا لمن ارتضى أن يشفع له ، فحذف هذا وتوسع فى الضمير ونصب بالفعل وحذف

حينئذ، أو يقال انه بالاذن بالشفاعة له حصل العفو عنه ، فصار مرتضى فى ذلك الوقت ، ويكفى فى كونه مرتضى اسلامه وإن كره فسقه . وأما قوله ان الشفاعة لا تكون الا فى زيادة التفضل فليس بصحيح ، وانما ذلك اعتزال منه لانكاره الشفاعة التى هى فى فصل القضاء المجمع عليها وهو لا يسلمها ؛ وليست خاصة بأهل التفضيل ، وقوله تعالى (ويزيدهم من فضله) لا يقتضى انحصار ذلك فيهم ، وقول الزمخشرى اذا لم يحبوهم لم يشفعوا لهم قد يمنع لأن الشفاعة قد تكون للرحمة من غير محبة . قال الزمخشرى فان قلت الغرض حاصل بذكر الشفيع ونفيه فما الفائدة فى ذكر هذه الصفة ونفيها ؟ قلت فى ذكرها فائدة جليلة ، وهى أنها ضمت اليه ليقام انتفاء الموصوف مقام الشاهد على انتفاء الصفة ، لأن الصفة لا تتأتى بدون موصوفها ، فيكون ذلك ازالة لتوهم وجود الموصوف . بيانه أنك اذا عوتبت على القعود عن الغزو ، فقلت : مالى فرس أركبه ولا معى سلاح أحارب به ، فقد جعلت عدم الفرس وفقد السلاح علة مانعة من الركوب والمحاربة كأنك تقول كيف يتأتى منى الركوب والمحاربة ولا فرس لى ولا سلاح معى ؟ فكذلك قوله (ولا شفيع يطاع) معناه كيف يتأتى الشفيع ولا شفيع ؟ فكان ذكر التشفيع والاستشهاد على عدم تأتيه بعدم الشفيع وضعا لانتفاء الشفيع موضع الامر المعروف غير المنكر الذى لا ينبغى أن يتوهم خلافه قال الشيخ الامام فى ذكر هذه الصفة ، وهى قوله (يطاع) ست فوائد (إحداها) انها الذى تتشوف اليه نفوس من يقصد أن يشفع فيه مكان التصريح بنفيها فتأفى اعضاد الظالمين وقطعاً لقلوبهم وحطما لهم ، لأن من كان متشوقا الى شىء فصرح له بأنه لا يحصل له كان أنكى له من أن يدل عليه بلفظ شامل له ولغيره أو مستلزم اياه فكانت للتخصيص أو للتوضيح أو لمجرد هذا القصد مع مساواتها (الثانية) أن من الشفعاء من لا تقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلا ، ومنهم من تقبل شفاعته وهو المقصود ، فنص عليه تحقيقا لمن قصد نفيه ، وهى صفة مخصصة ، وقدم هذا الغرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على عدمه وهذه الفائدة مغايرة للاولى ، لأن هذه فى آحاد الشفعاء وتلك فى صفة شفاعتهم . (الثالثة) ماتدل عليه مادة « يطاع » والغالب فى الشفاعة استعمال لفظ القبول والنفع وما أشبههما ، أما الطاعة فانما تقال فى الأمر ، فذكرها ههنا النكتة بديعة وهى أنه لما ذكر الظالمين وشأن الظالمين فى الدنيا القوة والشفعاء المتكلم عنهم بمنزلة من يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك فى الآخرة تبكيتا وحسرة ، فان النفس اذا

ذكرت ما كانت عليه وزال عنها وخوطبت به كان أشد عليها . (الرابعة) أنه إشارة الى هول ذلك اليوم ؛ وأن شدته بلغت مبلغاً لاينفع فيه الا شفيع له قوة ورتبة ان يطاع ، لو وجد ، وهو لايوجد . وهذه قريبة من التى قبلها ، إلا أنها بحسب الحاضر وتلك بحسب الماضى . (الخامسة) التنبيه على ماقصد الشفيع لأجله كقول المغلوب الذى ما عنده أحد قصد الشفيع لأجله ؛ يقول ما عندى أحد ينصرنى ، تنبيها على أن مقصوده النصرة . (السادسة) ماذكره الزمخشرى ، وحاصله التنبيه على أن المقصود نفى الصفة وذكر الدليل على نفيها ؛ وذكر الشىء بدليله أحسن ، فالمقصود نفى الطاعة التى هى قبول الشفاعة ، وتعليل ذلك النفى بانتفاء الشفيع ؛ وكون المقصود نفى الطاعة هو الذى قدمناه فى كلامنا فى الأوجه المتقدمة ، والتعليل أفاده الزمخشرى هنا ؛ ويخرج من دلالته أيضا إفادة نفى الشفيع على عكس مايقتضيه مفهوم الصفة ؛ فتكون فائدة سابعة ولنشرح كلامه فنقول قوله « ضمت اليه » اى الى الموصوف ؛ واستعمل لفظ الضم ليفيد الهيئة الاجتماعية ، فان الغرض يحصل منها لا من ذكر الصفة وحدها وقوله « ليقام » أى الغرض من الضم هذه الاقامة وقوله « مقام الشاهد » أى الدليل ولم يذكر لفظ العلة لانه انما يستعمل فى الوجوديات والانتفاء عدمى وقوله « لان الصفة لاتتأتى بدون موصوفها » تعليل لكون انتفاء الموصوف شاهدا ودليلا وهو تعليل صحيح ويلزم من وجود الصفة وجود الموصوف ومن عدمها عدمه ولو قال : لأنه لاتتأتى صفة بدون موصوفها سلم من جعل اسم « إن » نكرة . وقوله فيكون ذلك أى إقامة الموصوف شاهدا لتوهم وجود الموصوف أى الشفيع ولايريد الموصوف المقيد بكونه موصوفاً لاستحالة توهم وجوده بدون صفته وانما يريد مطلق الشفيع وإنما كانت إقامة نفيه شاهداً مزيلة وجوده لان الشاهد يجب أن يكون معلوما وإذا كان الانتفاء معلوما لم يكن الوجود موهوماً . وهذا قد أشار اليه الزمخشرى فى كلامه حيث قال : لا ينبغى أن يتوهم خلافه فعلم أنه لم يقصد بنفى الشفيع إفادة الانتفاء لان انتفاءه معلوم بما قدمه من قوله (ولايشفعون الا لمن ارتضى) ونحوه فعلم ان الاخبار به هنا إنما قصد به ماترتب عليه وهو انتفاء الشفيع الذى عبر عنه بالطاعة وأقامه شاهدا على ذلك ؛ وينبغى أن يكتب على الحاشية أى وبيانا لانه لم يقصد بنفى الموصوف إلا نفى صفته والاستدلال بانتفائه على انتفائها وحينئذ لايبقى فى كلام الزمخشرى اشكال وقوله « وبيانه » الى آخره صحيح وقوله فكان الشفيع

والاستشهاد أى ماقدمناه والشفيع هو قبول الشفاعة وهو المراد بالطاعة هنا وقوله « وضعا » أى تنزيلا لانتفاء الشفيع منزلة المعلوم الذى لايتوهم وجوده فلا ينفى لقصد نفيه فى ذاته بل لدلالته وما ترتب عليه والله أعلم . فهذا ما ظهر لى فى كلام الزمخشرى بعد أن أشكل على جماعة من الفضلاء وظنوه معكوساً وكم له مثل هذا مما يدل على قوة فهمه وتدقيقه واشارته بالكلام اليسير الى المعنى الكثير الغامض ، لكن فى عبارته هنا قصور عن مراده، وهو موضع قلق ، وكنت ممن ظن أن كلامه معكوس ، ورأيت عليه لبعض الفضلاء المتقدمين حلا لاشكاله ، ولكنه لم يصنع شيئا فى حله وقد فتح الله على بذلك وصارت صعوبته كأن لم تكن ؛ وهكذا العلم ينفتح بأدنى شىء ، وانى لاسر بما منحنى الله من ذلك واراه خيرا من الدنيا وما فيها لا يعدله ملك ولا مال . وأعوذ بالله من أن أعجب به أو يحصل لى فى نفسى منه كبر ، لكنى أراه فضلا من الله على مع ضعفى وعجزى وقلة حيلتى واعترافى بفضل الزمخشرى. كتبه على بن عبد الكافى السبكى فى سنة احدى وخمسين وسبعمائة والحمد لله رب العالمين .

قال الشيخ الامام رحمه الله فى قوله تعالى : (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) :

من الناس من قد[1] دبروا فتحصلوا ... على نعمة فى نسلهم هى باقيه
ومالى تدبير لنفسى لا ولا ... لنسلى لكن نعمة الله كافيه
كما عالنى دهرى كذاك يعول من ... أخلفه فى عيشة هى راضيه
ومنهم أناس وفر الله حظهم ... لخيرهم فى جنة هى عاليه
وقولى ربى آتنا حسنتيهما ... وثالثة عنا جهنم واقيه

نظمتها يوم الاثنين سابع شوال سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بسبب أنى تفكرت فى حالى وحال اولادى ولى فى القضاء أربع عشرة سنة لم يحصل لهم ما يبقى لهم من بعدى وأقمت قبل ذلك بمصر نحواً من سبع عشرة سنة متمكنا من أن أحصل لهم رواتب كثيرة لم أحصل لهم شيئاً من ذلك ، وافتكرت قاضيين فى دمشق ابن أبى عصرون وابن الزكى حصلا ماهو باق لذريتهما الى اليوم ، وابن دقيق العيد فى مصر لم يترك لاولاده شيئا ولا حصل لهم بعده شيئاً ونفسى تطلب الخير لأولادى فى حياتى وبعد مماتى فتوكلت على الله وأحلتهم على فضله كما تفضل على ، ونظمت هذه الابيات وأشرت فى البيت الأخير الى قوله تعالى (ربنا

(١) «قد» غير موجودة فى الأصل، ولعل الوزن لايستقيم بدونها .

آ تنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) أسأل الله تعالى ذلك وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيراً . كتبه داعيا لمصنفه ولذريته بالرحمة والمغفرة وجوامع الخيرات فى الدارين لى ولهم ولسائر المسلمين محمد بن احمد الفصيح المقرىء الشافعي عفا الله عنه . حسبنا الله ونعم الوكيل .

. . .

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ كتاب الطهارة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه قول الشافعى فى الأم « وكل الماء طهور مالم يخالطه نجاسة » لا يرد عليه المتغير تغيرا كثيرا بطاهر ، لأنه ليس بماء ؛ ويستنبط منه ان المتغير تغيراً كثيرا بما لا يسلب اطلاق اسم الماء عنه من الطاهرات طهور ، خلافا للعراقيين ؛ ويستنبط منه ان المستعمل طهور ، وهو القول القديم ومن يمنعه يعتذر بأن مقصود الشافعى غيره ؛ وقد يورد عليه الذى وقعت فيه نجاسة جامدة ، وهو دون القلتين فانه ليس بطهور وما خالطه الا ان يريد بالمخالطة ماهو أعم من المجاورة فيرد عليه اذا كان كثيراً إلا ان نقول بوجوب التباعد فلا يرد شىء وهو الجديد والام من الكتب الجديدة فينبغى ان يشرح على هذا وما جاوز القلتين يمنع أن مخالطته للنجاسة ويكون حد القلتين فاصلا ثم قال الشافعى « الماء على الطهارة فلا ينجس الا بنجس يخالطه » وهذا يرد على المجاور ويجاب بما سبق انتهى . نقل من خطه.

(مسألة) رجل جنب وفى ظهره جراح فغسل الصحيح وتيمم عن الجريح ، وصلى الظهر ، ثم أحدث ، فجاء وقت العصر فتوضأ وضوءاً كاملا . فهلا تيمم لحق الجراحة التى فى ظهره لاجل الجنابة ام لا .

(الجواب) الأصل المقرر أن التيمم عن الحدث وعن الجنابة لا يبيح الا صلاة فريضة واحدة فالمذكور استفاد بتيممه استباحة فريضة وما شاء من النوافل مالم يحدث ، فاذا أحدث امتنع عليه النفل مضافا الى امتناع الفرض ؛ فاذا توضأ عاد الى حالته قبل الحدث ، وهو استباحة النفل فقط وامتناع الفرض حتى يتيمم عن الجنابة ؛ وهذا لا خلاف فيه إلا على مذهب المزنى ، فانه يصلى به اكثر من فرض ؛ أما على مذهب الشافعى فلا وممن صرح أن الجنب إذا حصل عليه وقت صلاة أخرى يعيد التيمم ابن الصباغ.

وبقية الأصحاب كلامهم يقتضيه ؛ وانما لم يصرح به بعضهم لأنه داخل فى عموم كلامهم أنه لايصلى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة وماشاء من النوافل ، وقد نص الجرجانى على أن الجنب اذا تيمم لعدم الماء وأدى به الفرض ثم أحدث ثم وجد من الماء مايكفيه للوضوء ولا يكفيه للجنابة ، فهو ممنوع من فعل الفرض والنفل للحدث ، فان قلنا يلزمه استعماله فليستعمله ويتنفل ماشاء أن يتنفل ، ويستبيح الفرض والنفل ، فان قلنا لايلزمه استعماله لزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض ، لأنه محدث معه من الماء مايرفع حدثه ، فوضوءه يرفع حدثه الطارىء فيعود كما كان قبل الحدث ؛ وقد كان قبله ممنوعاً من الفرض دون النفل واذا اراد ان يستبيح الفرض تيمم له . قال وهذه مسألة شاذة من وجهين : احدهما هو وضوء يبيح النفل دون الفرض ؛ والثانى أنه محدث يصح تيممه للفرض دون النفل . انتهى كلام الجرجانى . وهى نظير مسألتنا الا أنها فى عدم الماء ومسألتنا فى الجراحة ولافرق . وقد قال البغوى وغيره اذا كان جنباً والجراحة فى غير أعضاء الوضوء فغسل الصحيح وتيمم للجريح ثم أحدث قبل أن يصلى فريضة لزمه الوضوء ولايلزمه التيمم لأن تيممه عن غير أعضاء الوضوء فلا يؤثر فيه الحدث وهذا الوضوء يبيح الفرض والنفل بالنسبة للحدث وقد كانا مباحين بالتيمم قبل الحدث ولكن بالحدث امتنع فعلهما فبالوضوء يرتفع ذلك المنع ويرجع الى حكمه قبل الحدث وهو استباحتها وأما قول النووى فى الروضة عقيب ذلك ولوصلى فريضة ثم أحدث ثم توضأ للنافلة ولايتيمم فهى مسألة الجرجانى اعنى نظيرتها فهذا الوضوء يبيح النفل دون الفرض لانه يرده الى حالته المتقدمة قبل الحدث وهو كان يستبيح النفل دون الفرض لانه قدأدى الفرض. وسكت النووى عما لوأراد أن ينوى فرضاً ووجب التيمم عليه لظهوره وأما قول النووى : وكذا حكم جميع الفرائض كلها . فيوهم أن الفرائض كلها حكمها حكم النافلة ، وأنه اذا أحدث يتوضأ لها ولايتيمم ، وهذا لايقوله احد؛ فينبغى تأويله على أحد شيئين إما أن يقال الفرائض كلها من الطواف والصلاة المنذورة حكمها حكم الصلاة المفروضة ؛ بل الوطء على رأى اذا تيممت الحائض ووطئها ففى وجه يجب عليها إعادة التيمم كالصلاة المفروضة وإما ان يقال كلما تيممت وتوضأت وصلت فرضاً ثم أحدثت بعده كان الحكم كذلك من أنها تتوضأ للنافلة ولاتتيمم اى للنافلة والله تعالى اعلم .

(مسألة) محدث غمس يده فى ماء كثير راكد غمسة واحدة هل يحصل له التثليث .

المندوب من غير ان يحرك يده ام لابد أن يحرك يده فى الماء مرتين .

(أجاب) ان كان الماء راكداً لم يحصل له التثليث سواء أحرك يده ام لا ، ولو كان جارياً حصل التثليث بمكثها وقفة ثلاث لحظات . واما قول القاضى الحسين فى الراكد انه اذا خضخض الماء فيه، وقول البغوى اذا حركه فيه يقوم مقام العدد فلم تتبين لى صحته . وقد أبطل الأصحاب القول بأن مكثه فى الماء الكثير يقوم مقام العدد بأنه لو استنجى بحجر طويل يمر أجزاءه على المحل شيئاً فشيئاً لا يكفى، بل لا بد من رعاية صورة العدد، والقول بأن الخضخضة تكفى بعيد جداً . وعبارة المهذب إن حملت على ذلك ورد عليه فأورد عليه فان الماء قبل الانفصال عن المحل لا يثبت له حكم فلا يحصل به العدد ، فان فرضت حركة بحيث انفصل ذلك منه ودخل فيه ماء آخر فهو أقرب قليلا ، ولكنه أيضاً بعيد لان الماء الراكد كله ماء واحد يتقوى بعضه ببعض فالوجه انه لا يتم غسله مالم تنفصل اليد أو الاناء أو الثوب عن الماء او يأتى عليه ماء آخر حكمه غير حكم الماء الاول والله اعلم .

(مسألة) قول الفقهاء يأخذ لصماخيه ماء جديداً ، هل أخذ الماء الجديد شرط لصحة مسح الصماخين أو يستحب لهما حتى لو مسح بتلك مسح وجهى الاذنين أجزأه ، لان ما مسح به الاذنين طهور ، وكذا ما مسح به الرأس ثانياً .

(اجاب) هو مستحب وليس بشرط لما ذكره السائل والله اعلم .

(مسألة) فى محدث غسل يده عن الفرض بغرفة ثم أخذ غرفة ثانية فغسل بها من الاصابع الى المرفق ثم رد الماء من المرفق الى الأصابع ، فهل يحصل التثليث المندوب برد الماء ثانياً قبل انفصاله عن اليد أم لا : وهل يفرق بين هذه الصورة وبين ما إذا ابتدأ الغسل من المرفق الى الاصابع ثم رد الماء من الاصابع الى المرفق أم لا . أفتونا مأجورين رحمكم الله .

(اجاب) تغمده الله برحمته وأسكنه أعلى غرفات جنته : لا يحصل التثليث المندوب بذلك ، ولا فرق بين أن يبتدىء من المرفق أو الاصابع . والله تعالى أعلم .

(مسألة) الهرة اذا أكلت فأرة وولغت فى ماء قليل فالصحيح أنها ان غابت بحيث يمكن ورودها على ماء كثير فهو طاهر والافلا . وهل هذا الحكم فى غير الهرة وفى الثوب اذا تنجس وغسل ما يمكن أن يكون هو النجس أولا ؟ وهل اذا حمل المصلى الهرة أو الثوب والحالة هذه تبطل صلاته أم لا ؟

(الجواب) لا يتعدى حكم الهرة الى غيرها من الحيوانات، لأن الحكم بالطهارة فيها يستند الى استصحاب طهارة مع ضرب من العفو . فقوى . واذا حملها المصلى

بطلت صلاته استصحاباً للنجاسة ولا يتعدى العفو الى غيرها من الحيوانات ، لعدم عسر الاحتراز وهو علة العفو ، والمعظم انما صححوا النجاسة اذالم تغب وتصحيح الطهارة اذا غابت قال الرافعى انه الاظهر وهو كما قال ؛ الا أنه ليس مسنونا الى المعظم كما فى شرح المهذب ؛ وقال الماوردى : ان الاصح فيه النجاسة والثوب المذكور ينبغى القطع بأنه لاينجس الماء لعدم استصحاب النجاسة فيه ، فانا لم نتحقق حصولها فى القدر الباقى وإذا لبسه المصلى بطلت صلاته لاشتراط يقين الطهارة أو ظنها فى الصلاة ، وهو مفقود ، وجوب غسل جميع الثوب محقق بعضه يغسله للنجاسة وبعضه يغسله للاشتباه ، فاذا غسل بعضه فالمحقق المستحب وجوب الغسل باحدى العلتين لا العلة المعينة : ووجوب الغسل يكفى فى بطلان الصلاة ، ولا يكفى فى تنجيس الماء والله اعلم ، وهذه الاحكام لم اجدها منقولة وقد كتبت عليها كتابة مطولة فى فتوى سألنى بعض الفقهاء عنها والله اعلم .

(مسألة) الشعر الذى على الفرو المدبوغ طاهر ، إما لان الشعر يطهر بالدباغ واما لان الشعور طاهرة . وهذا لاشك عندى فيه ، لما روى مسلم رحمه الله فى صحيحه عن ابى الخير مرشد بن عبد الله اليزنى قال « رأيت على ابن وعلة السبئى [1] فروة فمسسته فقال مالك تمسه ؟ قد سألت عبد الله بن عباس ، قلت إنا نكون بالمغرب ومعنا البربر والمجوس نؤتى بالكبش قدذبحوه ونحن لا نأكل ذبائحهم ويأتونا بالسقاء يجعلون فيه الودك فقال ابن عباس : قد سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال دباغه طهوره » فهذا نص فى المسئلة ، وصحح ابن ابى عصرون أن الشعر يطهر بالدباغ . والصحيح عندمعظم الاصحاب ، وهو المنصوص المشهور أن الشعر ينجس بالموت، ولا يطهر بالدباغ، وهو خلاف الحديث . والذى أختاره وأفتى به مادل عليه الحديث. والله أعلم.

(فائدة) نقل الشيخ أبو محمد مذهب الزهرى أن الجلد يحل الانتفاع به قبل الدباغ نقله صاحب التتمة أنه ليس بنجس وهو صحيح . وزاد فقال انه وجه لاصحابنا عن ابن القطان أن الزهومة التى فيه نجسة فهو كثوب متنجس ،وهذا خلاف مذهب الزهرى ، فجعله اياه مثله ليس بجيد ، ونقل الرافعى مافى التتمة بدون كون الزهومة نجسة : وجعله كالثوب النجس ، فأوهم أنه طاهر يحل الانتفاع به مطلقا وليس بجيد . وزاد بعضهم فنقل الوجه أنه يجوز أكله قبل الدباغ ،

---

(١) هو عبدالرحمن بن وعلة السبئى ـ بفتح السين والباء وكسر الهمزة ـ المصرى

وهذا لما أوهمه كلام الرافعى ، وليس بجيد ، وانما يأتى ذلك على مذهب الزهرى ، أما عندنا فلا .

(فائدة) تكلم الاصحاب فيما اذا غمس الجنب بعض بدنه فى ماء قليل ونوى اذا كان الماء يتردد على أعضائه ، وفى اغتسال المرأة والرجل ، وخطر لى فيه بحثان (أحدهما) يفصل بين أن ينوى رفع الجنابة عن الجزء المنغمس أو عن الجميع ، فان كان عن الجميع فاستعمال الماء فى الجميع فلا يقع حتى ينغمس ، وكذا مادام متردداً على العضو وبدنه عليه أن لايكون مستعملا فى اغتراف المرأة فليحرر هذا البحث ويستدل بكون النبي صلى الله عليه وسلم اغتسل ولم يستفصل منها هل نوت رفع الحدث أو الاغتراف [١] أن الماء المستعمل طهور ان كانت هذه القاعدة تقتضى العموم من القول والفعل والتقرير .

(مسألة) الأغسال المسنونة هل تقضى ؟ لم أرفيها نقلا ، ولكن مرة تركت غسل الجمعة لعذر فلما جئت فى الجمعة الثانية أغتسل لها تذكرت وأردت أن أغتسل مرة أخرى عن الجمعة الثانية ، ففكرت فيما يقتضيه الفقه من ذلك فترددت : إن نظرنا الى أنه شرع لمعنى وهو الاجتماع فقد فات فلا يقضى وإن نظرنا الى أنه عبادة مؤقتة وأمكن تداركها بعد خروج الوقت فيقضى كسائر السنن [٢] لاسيما اذا قلنا انه يستحب للمسافر وغيره ممن لايحضر الجمعة وانه لاجل اليوم ؛ وقد يقال ولو قلنا لأجل اليوم فقد فات اليوم فلا يقضى ، وقد يقال : ولو قدر لاجل الاجتماع واذ فات فيقضى استدراكا لأصل العبادة . والمسئلة محتملة ولا يبعد أن يجىء فيه خلاف ، وانما النظر فى الترجيح .

(فائدة) ان قال قائل ، فيما اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس : ان الاصل فى كل منهما الطهارة ويقين النجاسة انما هو فى احدهما فلا يعارض الاصل المستصحب

---

(١) روى الامام أحمد وابو داود والنسائى والترمذى وقال حديث حسن صحيح عن ابن عباس قال « اغتسل بعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم فى جفنة فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ليتوضأ منها أو يغتسل فقالت له يارسول الله انى كنت جنبا . فقال : ان الماء لايجنب » وروى مسلم عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بفضل ميمونة » .

(٢) الحق الذى لاشك فيه عند التحقيق ان غسل الجمعة واجب ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم » متفق عليه من حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه .

فى كل منهما بعينه فبقى الوجه المقابل بانه تهجم بغير اجتهاد . فجوابه ان الاصل فى كل منهما بعينه الطهارة يعارضه الاصل عدم وقوع النجاسة فى الآخر ، فلتكن واقعة فيه وصار فى كل منهما بعينه أصلان : أصل يدل على الطهارة بنفسه وأصل يدل على النجاسة بالطريق التى أشرنا اليها . فاحتجنا الى تقوية الأول بالاجتهاد ليندفع به الثانى فينفرد الأول ولعل القائل بالهجوم يقول ان الأصل الاول دال بنفسه والثانى دال بواسطة فالأول ارجح فيكتفى به بلا اجتهاد لكن عند التحقيق نجد التعارض قويا لأن يقين النجاسة موجود واحتمالها بالنسبة اليهما على السواء حتى يرجح أحدها باجتهاد . والله اعلم .

(فائدة) قاسوا الجنون على النوم فى نقض الوضوء بعلة الغلبة على العقل بطريق الاولى ولك أن تقول فى النوم الغلبة على العقل واسترخاء المفاصل ، وهو مظنة خروج الخارج وأما الغلبة على العقل فانما تقتضى عدم الشعور لا نفس الخروج ومتى اعتبر استرخاء المفاصل إما علة وإما جزء علة امتنع القياس وهذا القياس ظهر لى ولم يظهر لى جوابه .

(فائدة) السكران اذا عومل معاملة الصاحى مطلقاً لا يحكم بصحة وضوئه ويدعى الى الصلاة ويقتل بتركها ؛ ويرد عليه انه منهى عن الصلاة لقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) .

(فائدة) قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) هل الضمير فى «اغسلوا» للذين آمنوا فيكونون مأمورين الآن بالغسل وقت القيام أو الذين آمنوا القائمين للصلاة لما دل عليه الشرط فلا يكونون مأمورين إلا وقت القيام للصلاة ؟ فيه بحث والاظهر الثانى . وهذه قاعدة شريفة ينبنى عليها مباحث كثيرة ويشهد لاختيار الثانى قوله تعالى (ياأيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن) فطابق الأمر مادل الشرط عليه . ومن المباحث المتعلقة به اذا قلت: يازيد إذا زالت الشمس فصل ، هل هو مأمور الآن أو لا يكون مأموراً إلا وقت الزوال ؟ وهو المختار ولا يرد عليه أنا نختار عدم التعلق لأن التعلق بحسبه فالتعلق إنما هو بفعله وقت الزوال وبالقائمين وقت القيام فهم بهذا القيد متعلق الأمر وهم بدون القيد ليسوا متعلق الامر ولا يرد عليه أنا نختار فى قوله إن طلعت الشمس فأنت طالق أن الايقاع الآن والوقوع عند الطلوع لأنا لا نعنى بالايقاع إلا إيقاع مايقع عند الطلوع . فافهم هذا فانه من نفائس المباحث ولم أجده منقولا لكن حركنى له قول الشافعى فى الام « ان ظاهر ها أن من قام الى

الصلاة فعليه أن يتوضأ» فتأملت كلامه لم يقل عليهم أن يتوضؤا اذا قاموا الى الصلاة فانظر ما أنفع تأمل كلام العلماء لاسيما إمام العلماء وخطيبهم رحمه الله .

(فائدة فقهية) قال بعض الاصحاب ان من موجبات الغسل تنجس البدن أو بعضه ونيته . وقال الرافعي لأن الاكثرين آمنوا بذلك واستدل بذلك على أن النية جزء من الغسل وإلالم يمنعوا وأنا اقول ان النية ليست جزءاً من الغسل وأمنع ذلك لأن الواجب فى تنجس البدن لا يجب غسله البتة حتى لو أمكن فصل النجاسة عنه من غير غسل لم يجب الغسل ، وقد صورت المسئلة فيما اذا تكشط الجلد الذى مسته النجاسة فانه لايجب غسل ماظهر مما لم تمسه النجاسة . والجنابة واجبها غسل البدن حتى لو تكشط الجلد أوقطع عضو وجب غسل ماظهر وكذا فى الحدث فافهم ذلك فانه دقيق وبه يتبين أن لا نية على البدن فى غسل النجاسة اصلا بخلاف غسل الجنابة . والله أعلم .

(مسألة) سئل الشيخ الامام رحمه الله عن الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق. فأجاب بما نصه : الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق والمراد بالاول حقيقة الماهية وبالثانى هى تقيد الاطلاق فالاول لايقيد ؛ والثانى يقيد لاتقيد التجرد عن جميع القيود ، وقد لايراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة ولذلك أمثلة : منها مطلق الماء والماء المطلق ، فالاول ينقسم الى الطهور ؛ والطاهر غير الطهور والنجس وكل من الطاهر غير الطهور والنجس ينقسم الى المتغير وغير المتغير والمتغير ينقسم بحسب ما يتغير به ويخرجه ذلك عن أن يقع عليه اسم الماء ، والثانى وهو الماء المطلق لاينقسم الى هذه الاقسام ، وانما يصدق على أحدها وهو الطهور وذلك لا أحد فيه قيد الاطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التى يمتنع بها أن يقال له ماء الا مقيداً كقولنا ماء متغير بزعفران أو اشنان أو نحوه ؛ وماء اللحم وماء الباقلاء وما أشبه ذلك . ومنها اسم الرقبة وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة ؛ والمطلقة لايصدق الا على السليمة ، ولا يجزىء فى العتق عن الكفارة الا رقبة سليمة لاطلاق الشارع اياها والرقبة المطلقة مقيدة بالاطلاق بخلاف مطلق الرقبة . ومنها الدرهم المذكور فى العقود قد يقيد بالناقص والكامل وحقيقته منقسمة اليهما ، واذا اطلق تقيد بالكامل المتعارف بالرواج بين الناس . ومنها الثمن والأجرة والصداق ونحوها من الاعراض المجعولة فى الذمة تنقسم الى الحال والمؤجل واذا أطلقت انما تحمل على الحال فالاطلاق قيد اقتضى ذلك . ومنها حقيقة القرابة يدخل فيها الأب والابن وغيرهما من

القرابات وعند الاطلاق لايدخل فيها الأب والابن لانهما أعلى من أن يطلق فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقتضية المزيد على بقية القرابات فيقال انهما أقرب الاقارب وأفعل التفضيل يستدعى المشاركة فلولا ماقلناه من تحقيق معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما انهما اقرب الاقارب ، وانما امتنع اطلاق القرابة عليهما لما يقتضيه الاطلاق من التقييد بالقرابة العامة التى لامزيد فيها على مجرد القرابة فان قلت اللفظ انما وضع لمطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فتقييدكم اياه عند الاطلاق بالحقيقة المطلقة من اين . قلت قد أورد على ابنى عبدالوهاب ذلك وهو الذى حركنى لما كتبت وأجبته باطلاق المتكلم فصار قيداً فى اللفظ فان قلت من المعلوم انه ليس فى اللفظ فهل تقولون أن ذلك قرينة حالية أو لفظية . قلت هو قرينة وهو من قبيل القرائن اللفظية متوسطة بين القرائن الملفوظ بها والقرائن الحالية وهى منه صادرة من المتكلم عند كلامه وذلك لان الكلام يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان وقد لايخرج عن كونه كلاماً ولكن يتعين معناه بالتقييد فانك اذا قلت قام الناس كان كلاماً يقتضى اخبارك بقيام الناس جميعهم ؛ فاذا قلت : ان قام الناس خرج عن كونه كلاما ولكن خرج عن اقتضاء كلام جميعهم الى قيام من عدا زيدا ، وقد علمت أن لافادة قام الناس للاخبار بقيام جميعهم شرطين أحدهما ان لايبتدئه بما يخالفه . والثانى أن لايختمه بما يخالفه ، وله شرط ثالث ايضا ، وهو أن يكون صادرا عن قصد فلا اعتبار بكلام الساهى والنائم ، فهذه ثلاثة شروط لابد منها ، وعلى السامع التنبه لها . فان قلت : من أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كاف فى الافادة ؟ لان الواضع وضعه لذلك . قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله مهيئًا لان يفيد ذلك المعنى عند استعماله المتكلم له على الوجه المخصوص والمفيد فى الحقيقة انما هو المتكلم واللفظ دلالة الموضوعة لذلك . فان قلت : لو سمعنا « قام الناس » ولم نعلم من قائله هل قصده أولا « وهل ابتدأه أو ختمه بما يغيره أولا ، هل لنا أن نخبر عنه بانه قال « قام الناس » اولا . قلت : فيه نظر ، يحتمل أن يقال يجوز لان الاصل عدم الابتداء والختم بما يغيره ، ويحتمل أن يقال لايجوز ، لان العمدة ليس هو اللفظ ، ولكن الكلام النفسانى القديم بذات المتكلم وهو حكمه . واللفظ دليل عليه مشروط بشروط ولم تتحقق ، ويحتمل أن يقال : ان العلم بالقصد لابد منه لانه شرط والشك فى الشرط يقتضى الشك فى المشروط والعلم بعدم الابتداء او الختم بما يخالفه لايشترط لانهما مانعان والشك فى المانع لايقتضى الشك فى الحكم لان

الاصل عدمه والمختار عندى أنه لا بد من العلم بالثلاثة ومقصودنا بهذا أن يجعل سكوت المتكلم على كلامه كالجزء من اللفظ فلذلك قلنا انه من قبيل القرائن اللفظية. فان قلت هل يشبه هذا ماقاله الشافعى من قول سفيان فى حديث وضع الجوائح [1] وقول سفيان كان فى الحديث شىء فنسيته ، وجعل الشافعى ذلك مانعاً من الاستدلال على وجوب وضع الجوائح . قلت : نعم يشبهه من وجه ويفارقه من وجه ؛ وهو أن الحديث تحققنا من قول سفيان : انه كان فيه شىء يقوى احتمال تغيير اللفظ بخلاف ما نحن فيه ؛ اذا لم يتحقق ؛ نعم لو سمعنا كلام متكلم ، وفى آخره كلام خفى علينا فهذا نظيره ؛ فليس لنا أن نخبر عنه بما سمعناه ؛ ولا نشهد عليه به ، لان الكلام الخفى الذى التبس علينا قد يكون فيه تغيير الحكم فان قلت ألستم تقولون ان « قام الناس » دليل على قيام الناس ؟ قلت مجرد هذا القول اذا قبلناه فيه تسمح واذا انكرناه قد لا يحتمله من لم يحقق كلامنا والذى نقوله انه انما يدل بالشروط الثلاثة . فان قلت هل يلتفت هذا على ما قيل فى حد دلالة اللفظ ؟ قلت نعم وقد اختار المتأخرون فيها انها كون اللفظ بحيث اذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بوضعه له ؛ وهذه دلالة بالقوة. وأما الدلالة بالفعل فهى افادته المعنى الموضوع ؛ وهذا انما يكون بالشروط الثلاثة التى ذكرناها ؛ والأول وهو الذى بالقوة أيضا أخذ فيه هذا الاطلاق، والاطلاق قد يراد به الاستعمال . وقد يراد به الاستعمال المقيد بالاطلاق بالشروط التى ذكرناها والدلالة قد تنسب الى اللفظ وهى افادته المعنى كما قلناه وقد تنسب الى المتكلم وهى افادته ذلك المعنى أيضا باللفظ، وأما قول بعضهم : هى فهم المعنى فينبغى أن يحمل على أن مراده افهام المعنى ، فرجع الى ما قلناه . والفرق بين الفهم والافهام ظاهر فان الفهم صفة السامع والافهام صفة المتكلم

(١) روى مسلم عن جابر «أن النبى ﷺ أمر بوضع الجوائح » ورواه أحمد والنسائى وأبو داود بلفظ «أن النبى ﷺ وضع الجوائح » . فى النهاية والجائحة هى الآفة التى تهلك الثمار والأموال وتستأصلها ، وكل مصيبة عظيمة وفتنة مبيرة جائحة والجمع جوائح ، ومنه الحديث انه نهى عن بيع السنين ووضع الجوائح وفى رواية وأمر بوضع الجوائح ، هذا امر ندب واستحباب عند عامة الفقهاء لا أمر وجوب ، وقال أحمد وجماعة من أصحاب الحديث هو لازم يوضع بقدر ماهلك وقال مالك يوضع فى الثلث فصاعدا أى اذا كانت الجائحة دون الثلث فهو من مال المشترى وان كان أكثر فمن مال البائع .

أو صفة اللفظ على سبيل المجاز انتهى .

﴿ مسألة من مصر فى شهر المحرم سنة خمس وخمسين وسبعمائة ﴾

مايقول السادة الفقهاء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين وعلماء المسلمين الموفقين لهدايته لطاعته والمعانون بعنايته على مرضاته فى رجل متوضىء ثم أجنب من غير لمس ولا نوم متكئا وقلتم إنه لاينتقض وضوؤه على الصحيح ثم دخل عليه وقت أداء فريضة ولم يجد الماء وأعوزه بشروطه فتيمم وصلى تلك الفريضة ثم دخل عليه فريضة ثانية وكذا ثالثة وهلم جرا وهو على ذلك الوضوء الأول الذى كان قبل الجنابة فهل له أن يصلى كل فريضة بذلك الوضوء وينزل التيمم منزلة الغسل أم يحتاج فى كل صلاة تيمما ، وما يكون الجواب عن قول الشيخ محيى الدين رحمه الله فى كتاب الأذكار إن الجنب أو الحائض اذا لم يجدا الماء وجاز لهما القراءة فان أحدثا بعد ذلك لم تحرم عليه القراءة كما لو اغتسل ثم أحدث فما الجواب عن ذلك أفتونا مأجورين .

﴿ الجواب ﴾ اذا صلى الجنب المذكور بذلك التيمم فريضة ليس له أن يصلى فريضة أخرى حتى يتيمم تيمما آخر لأن المتيمم لايجمع بين فريضتين سواء أكان تيممه عن حدث أم جنابة بل يحتاج فى كل صلاة مفروضة الى تيمم وأما قول الشيخ محيى الدين رضى الله عنه المذكور ولا معارضة فيه لذلك لأن التيمم فى الجنابة يقوم مقام الغسل كما يقوم فى الحدث مقام الوضوء وفى كلا الموضعين قيامه مقامهما فى الاباحة لافى رفع الحدث ولا فى رفع الجنابة ولم يقل الشيخ محيى الدين انه يقوم مقام الغسل أو ينزل منزلة الغسل فى كل شىء وإنما أراد انه ينزل التيمم منزلة الغسل فى جواز قراءة القرآن بالتيمم كما جازت بالغسل وان الحدث بعد ذلك لايؤثر فى إباحة التيمم القراءة كما لايؤثر فى إباحة الغسل فيها وبين مسألة الاستفتاء ومسألة الاذكار اشتراك وافتراق فان المستفتى عنه متوضىء يمنع من الصلاة بجنابته حتى يتيمم ويباح له القرآن بتيممه الأول ، والذى فى الاذكار جنب لايحرم عليه القرآن ولا اللبث فى المسجد لتيممه ويحرم عليه الصلاة ومس المصحف والسجود لحدثه فاشتركا فى إباحة القرآن وافترقا فى أن المستفتى عنه يصلى النوافل ويسجد للتلاوة بخلاف المذكور فى الاذكار ، وقد ذكر الجرجانى فى الشافعى مسألة الاذكار من النوادر انه جنب يمنع من الصلاة والسجود ومس المصحف ولا يمنع من اللبث فى المسجد وقراءة القرآن وكذا ذكر فى المعاياة انه ليس جنب لايمنع من قراءة القرآن ولا

من اللبث فى المسجد إلا واحد وهو جنب تيمم ثم أحدث فانه لا يمنع فيما يختص بالجنابة ويمنع فيما يختص بالحدث كما اذا اغتسل ثم احدث . والصورة التى ذكرها المستفتى قد ترد على الجرجانى ولكن مقصوده يدخل فى عمومه وذكر الجرجانى فى الشافى اذا تيمم الجنب وأدى الفرض ثم أحدث ثم وجد ما يكفيه للوضوء وقلنا لا يلزمه استعماله فيلزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض فيباح له النفل دون الفرض فاذا أراد أن يستبيح الفرض تيمم له قال وهذه المسألة شاذة من وجهين وضوء يبيح النفل دون الفرض ومحدث يصح تيممه للفرض دون النفل . وقد قال البغوى ونقله الشيخ محيى الدين عنه فى الروضة وعن غيره أيضاً إن كان جنباً والجراحة فى غير أعضاء الوضوء فغسل الصحيح وتيمم عن الجرح ثم أحدث قبل أن يصلى فريضة لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم وهذا صحيح لان حكم التيمم باق لانه لم يصل به الى الآن فرضاً قال وكذا الفرائض كلها يعنى التى يتيمم اذا تيمم الجنب لها ثم أحدث قبل أن يفعلها يلزمه الوضوء اذا كانت مما تحتاج الى الوضوء كالطواف ولا يلزم التيمم يبقى حكم اذا كان قد أدى به ذلك الفرض فان كان قد أدى به فرضاً فلا يشك عاقل أنه لابد من تيمم آخر لانه قد عرف من موضع أنه لا يجمع بتيمم واحد بين فرضين . واعلم أن مسألة الاذكار اذا حملت على أنه أحدث بعد التيمم وقبل القراءة لا اشكال فيها فلو كان قد قرأ فالقراءة الثانية هل تكون كالفريضة الثانية حتى يحتاج فيها الى تيمم آخر أو لانها كلها كالفرض الواحد وفى جملة كل قراءة فرضاً يحتاج الى إفراده بتيمم لعسر ذلك لان كل آية فرض فكان يحتاج الى تيمم لكل آية بل لكل كلام متميز بنفسه من القرآن وان كان دون آية أو يحتاج الى ضابط يضبط مقدار ما يعد فريضة من القراءة والظاهر أن القراءة كلها شيء واحد والذى ينبغى أن يقال فى هذا أن القراءة كالنوافل فيستبيح المتيمم بها ما شاء وقد قال الجرجانى اذا تيمم الجنب استباح فعل الصلاة والسجود ومس المصحف وقراءة القرآن واللبث فى المسجد يعنى أن الصلاة فرض فاذا تيمم لها لعدم الماء أو غيره من الاسباب المبيحة للتيمم استفاد جوازها وجواز كل ما ذكر معها لانه كنوافل الصلاة وكذلك فيما يغلب ظن الوطء كالحائض لكن القاضى حسين قال : اذا تيممت لغشيان الزوج فهو كالتيمم للفرض لان التمكين واجب عليها وقال مع ذلك انما لها أن تصلى به فرضاً واحداً ولا يجب عليها تجديد التيمم لكل وطأة ونقله البغوى عنه واستشكله وهو معذور فى استشكاله ، والمختار خلافه كما اشرنا اليه وهو الصحيح والله أعلم والحمد لله رب العالمين .

﴿ كتاب الصلاة ﴾

﴿ مسألة ﴾ فى قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) محبته صلى الله عليه وسلم لان يوجه الى الكعبة لانها قبلة ابراهيم ولان العرب يعظمونها فيرجى اسلامهم بها وهم أكثر من بنى اسرائيل ولان الصلاة اليها أفضل من الصلاة الى بيت المقدس وينبغى الحرص على أداء العبادات على أبلغ وجوه الكمال وهذه العلة الثالثة لم أجدها منقولة ولكن استنبطتها وانما قلت إن التوجه للكعبة افضل لان الزمن الذى أوجب الله فيه التوجه اليها أطول من الزمان الذى أوجب فيه التوجه الى بيت المقدس وكل ما كان طلبه أكثر كان أفضل ولانها ناسخة لبيت المقدس والناسخ أفضل من المنسوخ وعلى هذا نقول صلاة المسلمين اليوم الى الكعبة أفضل من صلاتهم الى بيت المقدس حين كان التوجه اليها واجبا وان كان فى وقته فاضلا واجباً وهذا شيء يقتضى الحرص على طلبه مع ما كان صلى الله عليه وسلم يتوقعه من الله تعالى بتحويله الى الكعبة بخلاف الاحكام المستقرة لا يطلب تغييرها . فان قلت اذا كان الحرص على التحويل الى الكعبة طلباً لكمال الصلاة وما فيها من الفضل فلم لا طلب الرجوع الى مكة لان الصلاة فيها عندكم افضل من الصلاة فى المدينة ؟ . قلت : أما بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين فلا نقول إن صلاتهم بالمدينة تنقص عن صلاتهم بمكة بل هى مثلها ويحصل لهم الاجر الذى كان يحصل بمكة لانهم أخرجوا منها كرها فيستمر لهم ذلك الاجر كما قال صلى الله عليه وسلم «اذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحاً مقيما »[1] وهكذا نقول لو أن شخصاً من المجاورين فى مكة أو المدينة أخرج كرها كانت صلاته فى غيرها كصلاته فيها لهذا الحديث . فان قلت : هذا يستمر لكم قبل فتح مكة أما بعد الفتح فقد كان يمكنهم الاقامة بها . قلت المهاجرون تحرم عليهم الاقامة بمكة أكثر من ثلاث لانهم تركوها لله تعالى وشيء ترك لله تعالى لا يرجع فيه فكانوا فى حكم الممنوعين منها فكذلك يجرى عليهم ذلك الاجر والله أعلم وهذه المسألة جرت فى الميعاد.

قال الشيخ الامام رضى الله عنه : الحمد لله الذى من علينا برسوله وهدانا

---

(١) الذى فى كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للعجلونى « اذا مرض العبد أو سافر كتب الله له من الاجر مثل ما كان يعمل صحيحا مقيما . رواه البخارى وأحمد وابن حبان عن أبى موسى رضى الله عنه » .

لاتباع سبيله وبين لنا معالم الكتاب والسنة وأوضح لنا بها طريقاً الى الجنة نحمده وهو المحمود على ما حكم وقضى ونسأله التوفيق لما يحب ويرضى وأشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له توحيداً تضمحل عنده شبه التشبيه والتعطيل وأشهد أن محمداً عبده الهادى الى سواء السبيل صلى الله عليه وسلم وشمل أصحابه بالرضوان وعمم . وبعد فان اهم امور المسلمين الصلاة يجب على كل مسلم الاهتمام بها والمحافظة على ادائها وإقامة شعارها وفيها امور مجمع عليها لا مندوحة عن الاتيان بها وأمور اختلف العلماء فى وجوبها ، وطريق الرشاد فى ذلك امران إما ان يتحرى الخروج من الخلاف إن امكن وإما ان ينظر ماصح عن النبى صلى الله عليه وسلم فيتمسك به فاذا فعل ذلك كانت صلاته صواباً صالحة داخلة فى قوله تعالى (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا) وان مما اجتمع فيه هذان الأمران قراءة المأموم الفاتحة خلف الامام فانه اذا فعل ذلك صحت صلاته بلا خلاف فان ابن عبد البر نقل اجماع العلماء على أن من قرأ خلف الامام الفاتحة فصلاته تامة ولا إعادة عليه ؛ وكفى بهذا ترجيحا لمن يقصد الاحتياط لصحة صلاته فانه اذا ترك القراءة خلف الامام اختلف العلماء هل صلاته صحيحة أم باطلة فى السرية والجهرية معاً ، وقد رويت آثار كثيرة فى القراءة خلف الامام فى السرية والجهرية معاً عن الصحابة والتابعين ، وآثار أخرى فى السرية والجهرية ، وأما الآثار فى تركها فى السرية والجهرية فقليلة ، ومن أراد الوقوف على آثار الصحابة والتابعين فى ذلك فليطالع كتاب القراءة خلف الامام للبخارى ، ولو سلمنا صحة الآثار فى تركها فى السرية والجهرية ومساواتها للآثار الأخرى فهى معارضة بها ، وحينئذ نرجع الى رسول الله ﷺ الذى كان كلامه كله شفاء وهدى بأبى هو وأمى فما أحسن ماقال ابن عباس رضى الله عنه « ليس أحد بعد النبى صلى الله عليه وسلم إلا ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبى صلى الله عليه وسلم » وأخذ هذه الكلمة من ابن عباس مجاهد وأخذها منها مالك رضى الله عنه واشتهرت عنه ، ووجدنا الدليل الصحيح من السنة والنظر يقتضى وجوب قراءة الفاتحة خلف الامام أما السنة فما روى عبادة بن الصامت أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ فى صلاة الصبح فثقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلكم تقرءون وراء إمامكم قلنا نعم هذا يارسول الله قال لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب فانه لاصلاة لمن لم يقرأ بها . رواه أبو داود والترمذى والدارقطنى والبيهقى وقال الترمذى حديث

حسن ، وقال الدارقطنى اسنـاده حسن ، وقال الخطابى إسناده جيد لامطعن فيه ، وقال البيهقى صحيـح . قلت : وغاية مااعترض به المخالفون على هذا الحديث انه من رواية ابن اسحق وهو مدلس ؛ وجوابه من وجهين أحدهما أن الدار قطنى والبيهقى روياه باسنادهما عن ابن اسحق قال حدثنى مكحول بهذا فذكره ، قال الدارقطنى فى إسناده : هذا اسناد حسن . الثانى أن البخارى فى كـتاب القراءة روى هذا الحديث عن هشام عن صدقة بن خالد عن زيد بن واقد عن حرام بن حكـيم ومكحول ، فهذا اسناد صحيـح الى مكحول ليس فيه ابن اسحق بالـكلية ولا من فيه مطعن ، ولفظ حديثه عن أبى ربيعة عن عبادة صلى بنا النبى صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التى يجهر فيها بالقرآن فقال « لايقرأن أحدكم اذا جهرت بالقراءة إلا بأم القرآن » وهذا نص صريح وهو والذى قبله يدفع جميع شبه المخالفين لوجوه منها تصريحه بالجهرية واذا ثبت ذلك فى الجهرية فالسرية أولى ؛ ومنها تصريحه بأنه لاصلاة لمن لم يقرأ بها وهو يدل فى هذا السيـاق على القطـع بدخول المأموم فى ذلك ومنها أن جميع أدلة المخالفين اذا دلت عمومات ليس فيها قط نص خاص ان المأموم يترك الفاتحة فى جميـع الركعة بل هى عامة فى المقروء فى محله وأدلتنا خاصة فيجمـع بينها ويجعل المراد أنه لايقرأ مازاد على الفاتحة ، وأما الاستدلال بقوله تعالى (وإذا قرىء الـقرآن فاستمعوا له وأنصتوا) وقـوله صلى الله عليه وسلم « واذا قرأ فأنصتوا » فهو من الأدلة العامة والجمع بينها بما تقدم ، وأيضا فان للامام سكـتات اذا أمكن المأموم قراءة الفاتحة فيهن كان أولى ليجمع بين الاستماع والقراءة جمعـاً بين الأدلة ، ولهذا قال سعيد بن جبير انهم قد أحدثوا مالم يكن يصنعونه يعنى من ترك هذه السكـتات فان تهيأ له ذلك وكان للامام سكوت فلا يعارض وان لم يتفق فيبقى البحث المتقدم وهو أن الآية عامة ودليلنا خاص فيجمع بينهما وأيضاً فانا اتفقنا على أن الأمر بالفاتحة فى الصلوات للوجوب والأمر بالاستماع والانصات ليس فى رتبته فلو تحقق التعارض لـكان تقديم مااتفق على وجوبه أولى ، هذا مع أن العلماء اختلفوا فى تفسيرها فقال جماعة انهم كانوا يتكلمون فى الصلاة فنزلت وعلى هذا يكون المراد بها المنـع من كلام الآدميين لامن قراءة القرآن ؛ وكيف يقال إن من قرأ القرآن يمتنع على غيره أن يقرأ القرآن أيضاً ، وتهويل المخالف بما قيل من الاجماع على انها نزلت فى الصلاة إن صح لاينافى ذلك ، ولو سلمنا أن المراد الأمر بالانصات عند القراءة فهو عام يحمل على

الزائد عن الفاتحة جمعاً بين الأدلة وايضا فالقياس على جميع أركان الصلاة وواجباتها لافرق فيه بين الامام والمأموم فكما لا يتحمل الامام قياماً ولا قعوداً ولا ركوعا ولا سجوداً ولا غيرها من واجبات الصلاة فكذلك لا يتحمل الفاتحة فاذا صح قوله صلى الله عليه وسلم «لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وذلك من الأحاديث المتفق عليها وقام الدليل على ان المراد الاتيان بها فى كل ركعة ولم يفترق الحال بين أن يكون مأموما اوغيره . ومن الدليل على تعين الفاتحة فى الركعة مارواه البخارى فى كتاب القراءة عن يحيى بن بكير ثنا عبدالله بن سويد عن عياش عن بكير بن عبد الله عن على بن يحيى عن ابى السائب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال صلى رجل والنبي صلى الله عليه وسلم ينظر إليه فلما قضى صلاته قال «ارجع فانك لم تصل» فقام الرجل فصلى فلما قضى صلاته قال له النبى صلى الله عليه وسلم «ارجع فصل» ثلاثا قال فحلف له لقد اجتهدت فقال «ابدأ فكبر تحمد الله وتقرأ ام القرآن ثم تركع يطمئن صلبك فما انتقصت من هذا فقد انتقصت من صلاتك» وليس هذا موضع الاستدلال لوجوبها فى كل ركعة فانما إنما كلام الآن فى قراءتها للمأموم بعد تقرير ذلك ، وأما حديث أبى بكرة الذى أتى والنبى صلى الله عليه وسلم راكع وأحرم وركع دون الصف فقد قال له النبى صلى الله عليه وسلم « زادك الله حرصاً ولا تعد » فان قوله لاتعد يحتمل أن يكون نهياً عن الاحرام دون الصف أو عن الركوع من غير قراءة الفاتحة فان كان الثانى فهو دليل لعدم سقوطها عن المسبوق وقد قال على بن المدينى ثم البخارى انما أجاز ادراك الركوع من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الذين لم يروا القراءة خلف الامام فأما من رأى القراءة فان أبا هريرة قال اقرأ بها فى نفسك . قلت وروى عن عائشة وأبى سعيد لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأم القرآن ، وممن ذهب الى أنها لا تسقط عن المسبوق ويحتاج الى أن يأتى بخامسة بعد أن يركع مع الامام الركوع الذى أدركه أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة وأبو بكر أحمد بن اسحق الضبعى وكلاهما من أصحابنا ، وكأنهما جمعا بذلك بين الدليل المقتضى لوجوب الفاتحة فى كل ركعة وبين قوله فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا وهو أقوى المذاهب دليلا ، وجمهور الشافعية القائلين بوجوب الفاتحة قالوا بسقوطها عن المسبوق اذا أدرك الركوع ويعتد له بتلك الركعة وكأنهم حملوا قوله «لاتعد» الاحرام دون الصف مع كون المراد به التنزيه عندهم فان صح ذلك مع ماورد من أن من أدرك الركوع فقد أدرك الركعة كان ذلك

مخصصا للدليل الدال على قراءة الفاتحة للمأموم فى كل ركعة ويبقى فيما عدا هذه الصورة على مقتضى الدليل ، وان لم يصح اتجه مذهب الموجبين لقراءة الفاتحة على المسبوق ، وعلى كل تقدير فالقراءة للمأموم فى غير هذه الحالة لامرية فيها . واعلم أن مامن أحد من الصحابة والتابعين نقل عنه ترك القراءة خلف الامام فى السرية والجهرية معا الا اختلف عليه فروى عنه ضد ذلك حتى ان ابن عبد البر استثنى من ذلك جابر بن عبد الله ظانا أنه لم يختلف عليه فى ترك القراءة ، ووجدت أنا النقل عنه بخلاف ذلك ، وقصدت أن أثبت فى هذا الموضع الآثار فى ذلك وأذكر العدد الكثير الذين قالوا بالقراءة ثم تركته لما أشرت اليه أولا من الاعتماد على الأدلة الصحيحة الراجحة والخروج من اختلاف العلماء ؛ وغاية مافى الباب اذا قرأ أن يكون قد ارتكب مكروها عند بعضهم مع صحتها عند جميعهم ؛ وإذا ترك القراءة كان قد فعل مستحبا عند بعضهم وحراماً مبطلا عند الباقين ولا شك أن الأول أولى لو لم يظهر لنا وجه الدليل فكيف وقد ظهر وان ذلك هو الحق الذى لامعارض له أو يساويه أو يدانيه لمن أنصف واستعمل الادلة على قواعد العلم المستقيمة ، نسأل الله أن يجعلنا ممن يطلب العلم ابتغاء وجهه ويوفقنا للعمل الصالح ويسدد أقوالنا وأفعالنا ويخلص نياتنا ويرزقنا حسن الخاتمة فى خير وعافية بلا محنة ويجمع بيننا وبين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى دار كرامته ومن يحبه . كتبه على بن عبد الكافى السبكى فى يوم السبت ثالث عشر جمادى الاولى سنة خمس وعشرين وسبعمائة بمنزلنا بالمقسم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ فائدة ﴾ قال الغزالى فى نية الصلاة هى بالشروط أشبه . وهذا ليس تصريحا بخلاف بل يحتمل أن يكون مراده أنها ركن يشبه الشرط ؛ واعلم أن الفعل المجرد لا أثر له فى نظر الشرع فى العبادة وإنما يصير عبادة بالنية ، والنية فيها أمران أحدهما قصد الناوى والثانى الذى ينشأ عن ذلك القصد فذلك الامر الناشىء الذى يكسب الفعل صفة العبادة ، وهو كون الفعل واقعا على وجه الامتثال هو ركن بلا شك وهو مع الفعل كالروح مع البدن قصد الناوى الى ذلك خارج لان القصد الى الشىء غير الشىء فمن هنا أشبه الشرط ولهذا اشتبه الامر فى كونها ركنا أو شرطا وصح أن يقال هى ركن باعتبار ذلك المعنى المتقدم للفعل المصاوى له المصاحب له من أوله الى آخره فهو روحه وقوامه ، وصح أن يقال شرط لذلك القصد القائم بذات الناوى فهما أمران أحدهما قائم بذات الناوى

صفة للفعل فالاول شرط والثانى ركن ولا نعتقد أن الناوى يقصد الفعل المجرد وإنما يقصد الفعل بوصف كونه مطلوبا للرب وذلك الفعل يكتسب من ذلك الوصف صفة ينصبغ بها كما ينصبغ الثوب فالثوب المصبوغ صبغه جزء منه والصبغ الذى هو فعل الفاعل خارج عنه وشرط فيه كتلك العبادة . وتأمل اذا قلت قمت اجلالا لك كيف صار القيام مكتسبا صفة الاجلال ولولاها لم يكن إلا مجرد نهوض فيأ ر القيام ويقوم بالاجلال وأشبه سريه الروح والبدن فالقيام هو البدن والاجلال هو الروح والقصد فى ما كنفخ الروح فى البدن ومن تأمل هذا المعنى لم يخالجه شك فى أنها ركن مقارنة للفعل مقومة له داخلة فى ماهية العبادة التى هى مجموع الفعل المنوى وليست المقارنة خاصة بالتكبير فأريد من مقارنة ركوبه والمقادير الحكمية حاصلة فى جميع الصلاة ألا ترى أن القيام اجلالا الاجلال مقارن دائم معه وان وصفناه بالخروج عن الماهية فى التعقل فهو من جهة غير جهة وهو معه كالفاعل والمنفعل اذا نظرت الى الفعل وجدت لها خروجاً من وجه .

﴿ فائدة ﴾ سئلت فى يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة عن العلة فى النهى عن قراءة القرآن فى الركوع والسجود . فقلت الصلاة تشتمل على التوجه وهو المقصود لقول المصلى وجهت وجهى ، ثم قراءة القرآن وهو عبادة مقصودة فى نفسها والقيام ليس عبادة لمجرده لأنه معتاد بل قصد التوجه وقراءة القرآن فاذا فرغ منه ركع خضوعاً لله فالركوع عبادة مقصودة فلذلك لم يقرأ فيه القرآن لأن عباده لاتدخل عليها عبادة والدعاء الذى فيه انما هو تحقق لمعناه لقوله لك ركعت الى آخره ، والسجود كذلك وهو أ كمل خضوعاً والدعاء الذى فيه من قوله سجد وجهى تحقق لمعناه . فهذه العبادات الثلاث القراءة والركوع والسجود هى مقاصد الصلاة التى هى كلها توجه محض فلما فرغت ختمت بالتشهد فى القعود الذى هو كالقيام فى كون كل منهما معتاداً ليست هيئاته من هيآت العبادة فجعل فيه الثناء على الله ثم السلام على عباده الصالحين كأن المصلى كان متجرداً عن هذا العالم مقبلا على الله سبحانه بكليته فعند ما قارب العود الى حسه والى أبناء جنسه سلم على عباد الله الصالحين ثم ختم بالسلام لان الغائب اذا قدم يسلم فلما كان غائباً فى الصلاة وفرغ سلم على الصالحين عنده من الملائكة والجن والانس.

﴿ استفتاء الشيخ فرج ﴾

أما بعد فان السادة الفقراء بلغهم الله من فضله وكرمه أمانيهم قد اشتدت

رغبتهم في الكلام على مسائل من بعض السادات الفقهاء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين فان حسن برأى مولانا قاضى القضاة أسبغ الله عليه نعمه ورادف لديه فضله وكرمه ان يجيبهم عنا فينتفعوا ويبقى له عندهم تذكرة لتدوم أدعيتهم الصالحة له ولذريته فليشرف بخطه الكريم فى ورقة مستقلة بالكلام على خمس مسائل :(احداها) أن من قال مثلا إن نحو سبحان الله ثلاثا وثلاثين والحمد لله ثلاثا وثلاثين والله أكبر ثلاثا وثلاثين عقيب كل صلاة الأولى فيه مراعاة التفصيل دون الاجمال لما فى التفصيل من الرسوخ والبسط الشارح للصدر مثل التفصيل بأن قال يأخذ المسبح أحد عشر معنى فيلمح واحداً منها فى ثلاث ثم آخر فى ثلاث وهكذا فيقول سبحان الله أى عن تجدد الاجسام وتقدرها ثلاثا ثم سبحان الله أى عن تحيز الأجسام وتماثلها ثلاثا ثم سبحان الله أى عن اضطرار الاعراض وعدم استقلالها ثلاثا ثم سبحان الله أى عن أن يكون له ضد ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يتصف بصفة نقص او آفة ثلاثا ثم سبحان الله عن ان يخلو عن صفة كمال ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يكون فى صفاته نقص تصورما ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يكون فى ملكه نقص ما ثلاثا ثم سبحان الله عن ان يكون لسنته فى الدنيا والآخرة تبديلا ثلاثا ، وكذلك الحامد فيلمح صفات الجلال والكمال ويقول الحمد لله ثلاثا ثم يلمح اجل النعم وهو خلق العقل فيحمد ثلاثا ثم يلمح آلات العقل المركبة فى البدن فيحمد ثلاثا ثم ما يحتاجه البدن من العلويات كالسماء وكواكبها وشمسها وقمرها فيحمد ثلاثا ثم ما يحتاجه من السفليات كالأرض ونباتها وحيوانها ومعادنها فيحمد ثلاثا ثم يلمح رحمة الله فى نصب الاشياء دالة عليه سبحانه فى الاعتناء بتنبيهه على ذلك بكتب منزلة فيحمد ثلاثا ثم فى جعل بشر من جنس ما ألفه يلقى اليه ذلك بسهولة ويبين له ما يدق عن فهمه فيحمد ثلاثا ثم فى تنوير قلبه لفهم ذلك وايقاظه له فيحمد ثلاثا ثم فى توفيقه لامتثال ما يفهمه من الشرع الميسر فيحمد ثلاثا ثم فى صيرورته حنيفا مسلما امن لايحصى احد ثناء عليه فيحمد ثلاثا ، وكذلك المكبر يلمح معنى انه سبحانه اكبر من ان يدرك او يحصى ثناء عليه فيكبر ثلاثا ثم يلمح ما قد يقع من العصيان فيكبر الله عن ان يليق به ذلك ثلاثا ثم يلمح جميل ستره فيكبر ثلاثا ثم عجيب حلمه فيكبر ثلاثاً ثم كونه لاحول له عن معصيته إلا به فيكبر ثلاثاً ثم يتعجب من المسىء كيف لايتوب فيكبر ثلاثاً ثم من شدة بطشه وانتقامه آخراً فيكبر ثلاثاً ثم من شدة قبوله التوبة عن عباده سبحانه

فيكبر ثلاثا ثم من عفوه تارة وإن لم يقع توبة فيكبر ثلاثاً؛ هل قوله صحيح أم لا وهل تمثيله جيد أم لا؛ وهل مثال غيره أجود منه فيذكر مما أو لا .
(الثانية) ان إماماً يحرم بالفرض فيحرم خلفه جماعة ثم انه شك فى انه أتى بالنية كاملة أو أخل ببعض مايجب فيها فبطلت صلاته والتفت الى الجماعة وقال بطلت هذه النية فبطلوا صلاتهم ثم أحرم الامام فأحرموا فقال شخص منهم صحيحة فلا يجوز تبطيلهم صلاتهم مع أنها فرض فأمرهم بذلك يكون حراماً ولكن الأولى فى مثل هذا أن يجدد هو التحريم ساكتاً عنهم فلما فعل ذلك صاروا يبطلون صلاتهم متى سمعوه كبر ثانياً فقال له الشخص كبر بحيث تسمع فهل هذا صحيح أم لا وبتقدير صحته فهم غير عالمين بالحال فنية اقتدائهم الاولى هل تكفيهم استصحاباً كما هو الظاهر فلا تجب فى أعمالهم أو لا ؟ .
(الثالثة) ان البر لاتوجد فيه دراهم خالصة ولا ذهب والفضة المغشوشة معلوم أمرها فى الرواج فهل يكون ذلك مسوغا للمعاوضة لانه اذا ضاق الامر اتسع أويحمل على ماصححوه من عدم الجواز مطلقاً . (الرابعة) ان النحل يباع بالكوارة بما فيها من شمع وعسل مجهول القدر والصفة ولا يقع فى مبايعات الناس كلهم غير ذلك فهل الضرورة الى مثله وعموم البلوى به تجعل البيع صحيحا أو لا وعسل الناس كله حلالا . (الخامسة) ان المتعبد بمذهب الشافعى مثلا هل يحل له أن يقلد فى بعض المسائل غيره أو لا وما معنى قول ابن الحاجب انه بعد العمل لايجوز اتفاقا والمانع من تتبع الرخص هل هو صحيح بعد كون التقليد طريقاً شرعياً أو لا ؟ .

الحمد لله ﴿ أجاب ﴾ تغمده الله برحمته قد تأملت هذه المسائل الخمس التى سأل عنها ساداتى الفقراء نفعنا الله بهم ورضى عنهم فأما (المسألة الاولى) فى الذكر فالذى يظهر لى فيه اختيار الاجمال دون التفصيل أعنى تفصيل الصفات التى يسبح عنها والتى يحمد عليها وما يكبر عنه لانى وجدت التسبيح والتحميد والتكبير فى جميع المواضع التى وردت فى القرآن والسنة كذلك مطلقة إلا فى قوله (عما يصفون) و (عما يشركون) و(أن يكون له ولد) وهو معنى غير ذات الولد غير نقائص لله تعالى الله عن جميع ذلك علواً كبيراً وتلك النقائص أحقر وأذل من أن تحضر فى القلب مع الرب وانما تستحضر على وجه كلى لضرورة التسبيح عنها وقدلا يحتاج لاستحضارها لاستغراق القلب فى عظمة الرب وتعاليه وجلاله فلا يلتفت الى تلك النقائص البتة وانظر الى السنة لما فصلت فى قوله سبحان الله

عدد خلقه وزنة عرشه ورضا نفسه ومداد كلماته كيف نص على صفات التسبيح في نفسه وأشار الى هذه المطالب الاربعة التى فيه من كثرة افراده لان عدد الخلق فيما كان ويكون لا يتناهى وكبر مقداره لأن العرش أكبر المخلوقات وإذا أخذ بما فيه من المخلوقات التى كانت وستكون لا تتناهى وشرف نوعه حتى يكون رضا الله تعالى ودوامه بلا نفاد لأن كلمات الله تعالى لا نفاد لها ولم يتعرض للنقائص التى يسبح عنها مستحقراً لها من أن تمر بحضرة الجلال أو تخطر عند مشاهدة الكمال والشيخ فى تربية المريد يريد أن يجذبه من الأغيار الى الحضرة القدسية ويشغله عن نفسه بالصفات الالـهية مهما أمكنه فكيف نشغله عن الفضائل بالرذائل ويكفى فى تحقيق المقصود محاربة ماألفه منها بطبع البشرية والذكر يرقيه عن ذلك ويجرده الى جهة الصمدية وهذا الذى يظهر للعبد الضعيف فى ذلك ومع ذلك فلكل قلب فتح تشرق منه أنواره وتتجلى به أستاره فمن وجد ذلك فى شىء فليلزمه الى أن يترقى الى ماهو أكمل منه، وأجل الاذكار اذ كار القرآن فينبغى لنا أن نتأسى بها ولم يجىء فيها المسبح عنها الا فى نحو ماذ كرناه، ولم يجىء فيها فى الحمد على كذا ولا فى التكبير على كذا بل أطلق لتناول الجميع. وأما (المسألة الثانية) فاذا شك فى النية فان لم يطل زمان الشك ولا أتى بركن فيه بل تذكرها على الفور لم تبطل صلاته ولم يكن له أن يخرج اذا كانت فرضاً وان طال أو أتى بركن بطلت صلاته، وبطلانها يحتمل أن يكون بعد انعقادها ان كانت النية حصلت فى نفس الامر ويحتمل أن يكون من أصلها ان لم تكن النية حصلت والأصل يعضده فليكن هو الأرجح هنا عند عدم التذكر، وعلى التقدير الاول تكون صلاة المأمومين انعقدت جماعة وعلى التقدير الثانى تكون صلاتهم انعقدت عندنا كصلاتهم خلف المحدث وهل هى فى جماعة أو فرادى وجهان عندنا حكاهما صاحب التتمة أقربهما الى ظاهر المنقول عن الشافعى انها جماعة وأقواهما عندى انها فرادى والذين قالوا انها جماعة استندوا الى حديث رواه ابن ماجه بسند ضعيف عن أبى هريرة رضى الله عنه قال خرج النبى صلى الله عليه وسلم الى الصلاة وكبر ثم أشار اليهم فمكثوا ثم انطلق فاغتسل وكان رأسه يقطر ماء فصلى بهم فلما انصرف قال انى خرجت اليكم جنباً وانى نسيت حين قمت الى الصلاة. وهذا حديث ضعيف والصحيح ما رواه البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وقد أقيمت الصلاة وعدلت الصفوف حتى اذا قام فى

مصلاه انتظرناه أن يكبر فانصرف وقال على مكانكم فمكثنا على هيئتنا حتى خرج الينا تنطف رأسه ماءً وقد اغتسل هذا الحديث هو الصحيح وحينئذ لا دليل على حصول الجماعة للمصلى خلف المحدث بل صحة أصل الصلاة خلف المحدث اختلف العلماء فيها ومذهبنا صحتها والرويانى استند فى صحتها الى الحديث وقد تبين انه ضعيف فالقول بعدم الاعادة ينبغى أن يؤخذ من دليل آخر وذلك الدليل لا يستمر فى الجماعة لان حقيقة الجماعة امام ومأموم فيستحيل وجود جماعة بلا امام نعم ان قيل يحصل لهم أجر لقصدهم فنعم اذا عرف ذلك فهؤلاء المأمومون قد انعقدت صلاتهم عند الشافعى ولم تنعقد عند غيره ممن لا يرى صحة الصلاة خلف المحدث والمشهور عند الشافعية انهم لا يجوز لهم الخروج من الفرض فى أول الوقت فلم يكن لهؤلاء خروج عند الشافعى فالامام إن جدد النية وكبر بحيث لا يسمعه المأمومون فالظاهر أن لا تحصل لهم الجماعة لأن نية الاقتداء الأولى ما صحت على ما اخترناه فى الصلاة خلف المحدث وتكبيره الثانى لم يعلموا به حتى ينشئوا فيه اقتداء فتفوتهم الجماعة الا على الوجه القائل بفضيلة الجماعة للمصلى خلف المحدث ويكفى ذلك ان جعل الامام باحرامه ثانيا كالخليفة وفيه فقه أيضاً لان الخليفة تابع والامام باحرامه ليس تابعاً لنفسه ولا إمامته مبنية على امامة منعقدة حتى يجعل المأمومون جائزين عليها بل هو امام جديد ظنوه إماما فمن هذا النظر نتوقف فى حصول الجماعة لهم أيضا ويتبين بهذا أنه لا يقال الاولى له أن يكبر سراً وان كبر بحيث يسمعونه ولم يرشدهم الى ما يفعلون فقد يتخبطون لان فيهم عوام لا يعرفون الاحكام وان أرشدهم قبل تكبيره الا انهم ينشئون نية الاقتداء بعد تكبيره ثم كبر وفعلوا ذلك كان فيهم الخلاف فى نية الاقتداء فى أثناء الصلاة فالحاصل على كل تقدير ان هؤلاء صلاتهم مختلف فيها أبو حنيفة ومالك يقولان باطلة والشافعى يقول صحيحة وعنده خلاف أيضا فى انشاء القدوة وفى أثناء الصلاة وفى كونها جماعة أو فرادى ، وان أحرجوا أنفسهم من الصلاة ثم أحرموا كانت صلاتهم صحيحة جماعة عند الجميع وكان ما فعلوه عند الخروج مختلفا فى تحريمه فاذا فعلوا ذلك تقليداً لمن يقول ببطلان الصلاة قاصدين بذلك تحصيل الصلاة على الوجه الاكمل المجمع عليه رجوت أن يكون ذلك جائزا وأن يكون من أحسن التقليد الذى لم يقصد به الترخص بل الاحتياط وبهذا تبين أن أمر هذا الامام لهم بتبطيل نيتهم ليس حراما مجمعا عليه ولا عندى اذا قصد به ما قلناه بل هو الاولى ويؤجر عليه ان شاء الله إذا لم يغفل عن التقليد الذى أشرت اليه وإذ

قصد الحق فى الجملة ولم يخطر فى قلبه التقليد أرجو له ذلك ان شاء الله تعالى .
وأما (المسألة الثالثة)فالمختار عندى جواز القرض على هذه الدراهم المغشوشة .
وأما (المسألة الرابعة) فبيع النحل فى الكوارة وخارجها بعد رؤيته صحيح وقبل رؤيته يخرج على قولى بيع الغائب وبيع ما فيها من عسل وشمع بعد رؤيته صحيح وقبلها يخرج على قولى بيع الغائب، وبيع الغائب قد صححه أكثر العلماء واتباعهم فى مثل هذا للفقير لا بأس به لثلاثة أمور (أحدها) إنه قول أكثر العلماء (والثانى) ان الدليل يعضده (والثالث) احتياج غالب الناس اليه فى أكثر الامور التى يحتاج الى شرائها من المأكول والملبوس فالامر فى ذلك خفيف ان شاء الله تعالى والامور اذا ضاقت اتسعت ولا يكلف عموم الناس بما يكلف به الفقيه الحاذق النحرير . واما(المسألة الخامسة)فالمتعبد بمذهب الشافعى أو غيره من الأئمة إذا اراد ان يقلد غيره فى مسألة فله احوال احداها أن يعتقد بحسب حاله رجحان مذهب ذلك الغير فى تلك المسألة فيجوز اتباعا للراجح فى ظنه :
الثانية أن يعتقد رجحان مذهب امامه اولا يعتقد رجحانا اصلا ولكن فى كلا الامرين اعنى اعتقاده رجحان مذهب امامه وعدم الاعتقاد للرجحان اصلا بقصد تقليده احتياطا لدينه ، وما اشبه ذلك مما تقدم تمثيله فهو جائز ايضا، وهذا كالحيلة اذا قصد بها الخلاص من الربا كبيع الجمع بالدراهم وشراء الخبيث بها فليس بحرام ولا مكروه ، بخلاف الحيلة على غير هذا الوجه حيث نحكم بكراهتها . (الثالثة) أن يقصد بتقليده الرخصة فيما هو محتاج اليه لحاجة حاقة لحقته أو ضرورة أرهقته فيجوز أيضاً الا أن يعتقد رجحان إمامه ويعتقد تقليد الأعلم فيمتنع وهو صعب والاولى الجواز .
(الرابعة) أن لا تدعوه الى ذلك ضرورة ولا حاجة بل مجرد قصد الترخص من غير أن يغلب على ظنه رجحانه فيمتنع لأنه حينئذ متبع لهواه لا للدين .
(الخامسة) أن يكثر منه ذلك ويجعل اتباع الرخص ديدنه فيمتنع لما قلناه وزيادة فحشه . (السادسة) أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة ممتنعة بالاجماع فيمتنع . (السابعة) أن يعمل بتقليده الأول كالحنفى يدعى بشفعة الجوار فيأخذها بمذهب أبى حنيفة ثم تستحق عليه فيريد أن يقلد الشافعى فيمتنع منها فيمتنع لتحقق خطائه إما فى الاول وإما فى الثانى وهو شخص واحد مكلف . وهذا التفصيل وذكر هذه المسائل السبع حسب ماظهر لنا، وقول الشيخ سيف الدين الآمدى وابن الحاجب رحمهما الله انه يجوز قبل العمل

لا بعده بالاتفاق دعوى الاتفاق فيها نظر ، وفى كلام غيرهما مايشعر باثبات خلاف العمل أيضاً وكيف يمتنع اذا اعتقد صحته ولكن وجه ماقالاه انه بالتزامه مذهب امام يكلف به مالم يظهر له غيره ، والعامى لايظهر له بخلاف المجتهد حيث ينتقل من امارة الى إمارة، هذا وجه ماقاله الآمدى وابن الحاجب ولا بأس به لكنى أرى تنزيله على الصورة التى ذكرتها وتزيد الامتناع على ماصرحت فيه بالامتناع وان لم يكن ذلك منقولا بالمنقول وتحقيقه قد يشهد له والله أعلم . ومما يبين لك ذلك أن التقليد بعد العمل ان كان من الوجوب الى الاباحة ليترك كالحنفى يقلد فى أن الوتر سنة أو من الحظر الى الاباحة ليفعل كالشافعى يقلد فى أن النكاح بغير ولى جائز فأنت تعلم ان المتقدم منه فى الوتر هو الفعل وفى النكاح بلا ولى الترك وكلاهما لاينافى الاباحة ، واعتقاد الوجوب أو التحريم خارج عن العمل وحاصل قبله فلا معنى للقول بأن العمل فيهما مانع من التقليد وان كان بالعكس بأن كان يعتقد الاباحة فقلد فى الوجوب أو التحريم فالقول بالمنع أبعد وليس فى العامى الا هذه الأقسام نعم المفتى على مذهب اذا أفتى بكون الشىء واجبا أو مباحا أو حراما على مذهبه حيث يجوز للمقلد الافتاء يحسن أن يقلد ليس له أن يقلد غيره ويفتى بخلافه لأنه حينئذ محض تشه اللهم الا أن يقصد مصلحة دينية فنعود الى ماقدمناه ونقول بجوازه كما روى عن ابن القسم انه أفتى ولده فى نذر الحاج بمذهب الليث والخلاص بكفاره يمين ، وقال له انعدت لم أفتك الا بقول مالك يعنى بالوفاء على انا ان حملنا قول ابن القسم هذا على انه كان يرى التخيير فله أن يفتى بكل منهما اذا رآه مصلحة والمقلد لايمتنع عليه ذلك وان لم ير التخيير اذا قصد مصلحة دينية . وأما بالتشهى فلا والله أعلم . أجاب بذلك رضى الله عنه فى العشرين من شهر رمضان المعظم من سنة ستوار بعين وسبعمائة بدار الحديث الاشرفية بدمشق المحروسة .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل أخرج صلاة فرضا لاتجمع عن وقتها عالما ذاكراً بنية أن يقضيها فى وقت آخر فهل يقول احدمن الائمة بكفره ام لا أفتونا مأجورين .

﴿أجاب ﴾ من أصحابنا من يقول بقتله والأصح أنه لايقتل مالم يطلب منه فيمتنع وقد اختلفوا فى قتله هل هو حد أو كفر فيلزم بذلك قول بكفره والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ تفقهت فيها ولم أجدها منقولة الكافر إن جن قبل البلوغ كان القلم مرفوعاً عنه وإن جن بعد البلوغ والكفر لم يرتفع عنه القلم لأن رفع القلم عن المجنون بعد ثبوته رخصة والكافر ليس من أهل الرخصة ويشهد لهذا من

كلام الاصحاب قولهم إن المرتد تقضى الصلوات له فى حال الجنون وينشأ من هذا أن من ولد كافراً ولا أقول كافراً بل بين كافرين بحيث حكم له بالكفر الظاهر وجن قبل بلوغه واستمر كذلك حتى صار شيخاً ومات على حاله دخل النار أعاذنا الله منها والله أعلم . كتبته ليلة الخميس ثالث عشرى المحرم سنة تسع وأربعين وسبعمائة بالعادلية .

﴿مسألة﴾ المصلى إذا أخبره عدد التواتر بأنه صلى أربعاً ولم يتذكر أو الحاكم اذا أخبروه عن حكمه أو الشاهد اذا أخبروه كذلك فالذى يظهر فى الشاهد أنه لا يتبعهم لأن الشاهد إنما يشهد عن حسه وأما الحاكم والمصلى ففيهما نظر ، والفرق بين العلم المستفاد عن التذكر والعلم المستفاد عن التواتر أن الاول بلا واسطة فهو كالشيء المشاهد والثانى بواسطة الخبر فالمعلوم غيب وقوله صلى الله عليه وسلم « وليبن على ما استيقن » محتمل لان يراد به الاول أو كلاهما والله أعلم.

﴿ مسألة ﴾ وعورة المبعضة والنظر الى المبعضة قال الرافعى وحكم المكاتبة والمدبرة والمستولدة ومن بعضها رقيق حكم الامة وعلى ذلك جرى النووى فى الروضة فقال وإن كانت أمة أو مكاتبة أو مستولدة أو مدبرة أو بعضها رقيق فثلاثة اوجه اصحها عورتها كعورة الرجل والثانى كعورة الحرة الا رأسها فانه ليس بعورة والثالث ماينكشف فى حال خدمتها وتصرفها كالرأس والرقبة والساعد وطرف الساق فليس بعورة وماعداه عورة وسبقهما الى ذلك الرويانى فقال فى الحلية حكم ام الولد والمكاتبة والمدبرة والمعتق نصفها كحكم الامة فى العورة وكذا المتولى قال من نصفها حر ونصفها رقيق فى السترة حكم الارقاء لان وجوب ستر الرأس من امارات الحرية وعلامات الكمال وهى باقية على حكم الرق فى احكام الكمال بدليل انه لا يثبت لمن بعضه رقيق الولايات والشهادات والمواريث وغيرها وقال ابن يونس ومن نصفها رقيق ونصفها حر بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب وقال ابن ابى عصرون فى الانتصار ومن بعضها حر بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب لما فى ذلك من الاحتياط فى الاحكام وقال الشاشى فى الحلية ومن نصفها حر ونصفها رقيق بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب .

﴿ باب استقبال القبلة ﴾

﴿ مسألة فى التيامن والتياسر فى القبلة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قال امام الحرمين ولو دخل بلدة مطروقة أو قرية مطروقة غير مكة والمدينة فيها محراب متفق عليه لم يشتهر فيه مطعن فلا اجتهاد له مع وجدان ذلك فانه فى حكم اليقين ولو ازداد بصيرة إن تيامن بالاجتهاد

قليلا او تياسر فظاهر المذهب انه يسوغ ذلك : وسمعت شيخي حكى فيه وجها انه لا يجوز كما ذكرناه فى مكة والمدينة : ومن قال يتيامن او يتياسر يلزمه ان يقول حق على من يرجع الى بصره اذا دخل الى بلدة ان يجتهد فى صواب القبلة فقد يلوح له أن التيامن وجه الصواب وهذا ان ارتكبه مرتكب ففيه بعد ظاهر والعلم عند الله وتفصيل القول فى التيامن والتياسر مع اعتقاد اتحاد الجهة يتبين بأمر نذكره بعد ذلك . قلت استبعاد الامام فيه نظر قد يقال به من جهة أن القادر على الاجتهاد لا يجوز له التقليد واعتماد المحاريب المنصوبة فى البلاد تقليد فلا يجوز مع القدرة على الاجتهاد وقد لا يقال به ، ويفرق بين التقليد هنا والتقليد فى غيره فيجوز مثل هذا التقليد ولا يكلف الاجتهاد وهذا مالم يجتهد أما بعد اجتهاده وظهور الحق له قطعاً أو ظنا فلا يسوغ التقليد أصلا وقول الامام فى صدر كلامه محراب متفق عليه لم يشتهر فيه مطعن ما أحسنه فانه يفيد أن محل القول بعدم الاجتهاد فيه إنما هو بهذين الشرطين أن يكون متفقاً عليه وان لا يشتهر فيه مطعن فاذا جئنا الى بلد فيه محراب غير متفق عليه أو اشتهر فيه مطعن وجب علينا الاجتهاد والله أعلم ؛ ثم قال امام الحرمين فى ذكر أدلة القبلة وقد ألف ذو والبصائر فيه كتبا فلتطلب أدلة القبلة من كتبها . قلت فهذا امام الحرمين ومحله من علوم الشريعة قد علم يحيل فى أدلة القبلة على كتب أهلها فلا يستحيى من ينكر الرجوع اليها بجهله وعدم اشتغاله وظنه أنه من أهل الفقه وان الفقه يخالفها وما يستحيى عامى من الانكار على العالمين بعلوم الشريعة وغيرها ومن ظنه أنه على الصواب دونهم واما يستحى الفريقان من الكلام فيما لم يحيطوا بعلمه ومن نسبتهم الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه صلى فى هذا المسجد ولم يدخل عمر بن الخطاب الى هذه المدينة فضلا عن مسجدها وانما وصل الى الجابية وأما بقية الصحابة الذين كانوا فيها كأبى عبيدة وخالد بن الوليد ويزيد بن أبى سفيان ومن معهم فكانوا قبل فتحها فى مراكزهم خارجها يصلون هناك وبعد فتحها الله أعلم اين كانوا وهل اتفق لهم صلاة فى مسجدها اوكانوا يصلون فى مضاربهم وان كانوا صلوا الى الجدار على الاستقامة او تياسروا قليلا وكذلك كل من صلى به من أهل العلم والقدوة بعدهم الى اليوم منهم من يرى أن الواجب استقبال الجهة فلا عليه فى استقبال الجدار على الاستقامة ومنهم من يرى الواجب العين ولا يدرى ما كان يصنع هل مال قليلا وليس ذلك مما يجب نقله حتى يستدل بعدم نقله على عدمه فمن يترك الادلة المحققة وكلام العلماء

فى ذلك لمجرد هذه الأمور وحقيق بأن لايعبأ به والله أعلم ، ثم ذكر امام الحرمين
بعد ذلك أن مطلوب المجتهد جهة الكعبة أو عينها وقال لعل الغرض ما ذكره
العراقيون أن فى تصور درك العين الخطأ وفى الجهة وجهين أحدهما يتصور
كالجهتين والثانى لا فان قلنا يتصور فهو المعبر عنه بالعين والا فهو المعبر عنه
بالجهة ثم استبعد ذلك وقال من ظن أن جهات الكعبة أوجهات شخص المصلى
فى موقفه أربع فقد بعد عن التحصيل وكل ميل يفرض فى موقف الانسان
فهو انتقال من جهة الى جهة : فالوجه عندى أن يقال من اقترب فى المسجد
الحرام يصير منحرفا عنها بأدنى ميل وفى أخريات المسجد يختلف اسم
الاستقبال فالصواب فى البعد الذى لا يقطع الماهر بالخروج به عن اسم الاستقبال
هو المسمى بالجهة والذى نقطع بالخروج فيه هو جهة أخرى غير جهة القبلة وبين جزءى
الخروج بعض الوقفات أقرب الى السداد من بعض فهل يجب طلب الاسد على وجهين
أحدهما كالواقف فى أخريات المسجد ، والثانى نعم لان الذى فى أخريات المسجد
قاطع باسم الاستقبال . انتهى ما أوردته من كلام الامام رحمه الله . وقال
الرافعى رحمه الله فى الواقف فى المسجد الحرام لو استطال الصف ولم يستديروا
فصلاة الخارجين عن محاذاة القبلة باطلة ولو تراخى الصف الطويل ووقفوا
فى أخريات المسجد صحت صلاتهم لأن المتبع اسم الاستقبال وهو يختلف
بالقرب والبعد والمعنى فيه أن الحرم الصغير كلما ازداد القوم عنه بعداً ازدادوا
له محاذاة كغرض الرماة ونحوه ، والواقف فى المدينة ينزل محراب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فى حقه منزلة الكعبة لايجوز العدول عنها الى جهة أخرى
بالاجتهاد بحال وكذلك سائر البقاع التى صلى اليها رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكذلك المحاريب فى بلاد المسلمين وفى الطريق التى هى جادتهم يتعين
التوجه اليها ولا يجوز الاجتهاد معها وكذلك القرية الصغيرة اذا نشأ فيها قرون
من المسلمين ، واذا منعنا من الاجتهاد فى الجهة فهل يجوز الاجتهاد فى التيامن أو
التياسر ؟ أما فى محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا وأما فى سائر البلاد
فعلى وجهين أصحهما ــ ولم يذكر الاكثرون سواه ــ يجوز ويقال ان ابن المبارك
بعد رجوعه من الحج تياسروا ياأهل مرو وجعل الرويانى قبلة الكوفة يقينا
ولم يجعل قبلة البصرة يقينا ، وقضيته جواز الاجتهاد فى التيامن والتياسر فى
البصرة دون الكوفة ، وعن ابن يونس القزوينى مثله لأن عليا صلى فى الكوفة
مع عامة الصحابة ولا اجتهاد مع اجماع الصحابة ، وقبلة البصرة نصبها عتبة بن

غزوان والصواب فى قول على أقرب وقال فى سائر البلاد وجهين أصحهما جواز الاجتهاد فيها ؛ قال الرافعى وهذا ان عنى به الاجتهاد فى الجهة فبعيد بل الذى قطع به معظم الاصحاب منع ذلك فى جميع البلاد فى المحاريب المتفق عليها بين أهلها وان عنى فى التيامن والتياسر والفرق بين الكوفة والبصرة كما فعله الرويانى فبعيد أيضا لان كل واحدة منها قد دخلها الصحابة وسكنوها وصلوا اليها فان كان ذلك فيما يفيد اليقين وجب استواؤهما فيه وان لم يفد اليقين فكذلك . قلت هذا كلام الرافعى رحمه الله وهو يقتضى ان الصحيح جواز الاجتهادفى التيامن والتياسر فى الكوفة والبصرة، ودمشق مثل الكوفة والبصرة بل الكوفة أعلى منها لأن عليا دخلها ولم يدخل دمشق مثل على فلو سلمت قبلة دمشق عن الكلام لكان الاصح جواز الاجتهاد فيها بالتيامن والتياسر فكيف ولم تسلم لان الفضلاء مابرحوا يقولون فيها إنها منحرفة الى الغرب فيجب التياسر فيها وقول الرافعى فى المحاريب المتفق عليها بين أهلها احتراز كالاحتراز الذى تقدم فى كلام إمام الحرمين مقتضاه خروج محراب دمشق عن ذلك الحكم لانه لم يتفق عليه . سمعت قاضى القضاة بدر بن جماعة وكان له معرفة بهذا العلم يقول الداخل من باب النطفانيين يقف على الباب ويستقبل محراب الصحابة يكون مستقبل القبلة . وقد انتهى ماأردت نقله من كلام الرافعى وما ألحق به وهو انما ذكر الخلاف فى جواز الاجتهاد فى التيامن والتياسر حيث تكون المحاريب متفقا عليها غير مطعون(١) فيها أما ماليس كذلك فينبغى أن يقال يجوز الاجتهاد فيها فى التيامن والتياسر قطعا بل يجب لان الطعن وعدم الاتفاق أسقط التعبد باعتمادها فيما عدا الجهة فلا بد من الاجتهاد عند القائلين بوجوب العين أما المكتفون بالجهة فقد يقال عندهم لاحاجة الى الاجتهاد فلا يجب لكن لايجوز طلباً للاسد ، وإذا كان هذا كلام الرافعى ومقتضاه تصريحاً وتلويحاً وعمدة المذهب فمن الذى يقول سواه والله أعلم . وقال ابن أبى عصرون وإن تيقن الخطأ فى الجهة التى صلى إليها لزمته الاعادة فى أصح القولين خلافاً لمالك وأبى حنيفة وأحمد وإن صلى بالاجتهاد إلى جهة ثم بان ان القبلة عن يمينها أو شمالها لم يقدح ذلك فى صحة صلاته ان الخطأ فيما لم يعلم قطعاً . قلت : وهذا التعليل الذى قاله هو المعتمد ولولاه لتوجه عليه فى حكمه اعتراض فانه متى تيقن الخطأ لزمته الاعادة عندنا فى الأصح سواء كان فى الجهة أو فى التيامن والتياسر

(١) فى الاصل « معطوف » .

مع البعد لا يمكن فلذلك لا يقال بوجوب الاعادة فيه أما فى الجهة فيمكن فكأن اليقين وعدمه هو منشأ الفرق بين الحكمين والله أعلم . وقال صاحب التتمة : إذا كان فى بلد كبير أو مسجد على شارع يكثر به المارة فلا يجوز له أن يجتهد فى التيامن والتياسر لأنه قد يقع فيه الخطأ للمجتهدين فى الدلالة ويعمل على موجبها وقال ابن الصباغ فى الشامل الغائب عن البيت نص الشافعى وظاهر مانقله المزنى طلب الجهة ، قال أبو حامد لا يعرف هذا للشافعى ومن أصحابنا من ذهب إلى ماقاله المزنى واليه ذهب أصحاب أبى حنيفة الا الجرجانى فانه قال فرضه العين انتهى كلام ابن الصباغ ولنكتف بما حكيناه . والغرض أن محاريب المسلمين يجوز الصلاة اليها من غير اجتهاد اذا كانت فى بلد أو قرية ولم يطعن فيها لأن الظاهر انها انما نصبت بمستند والمسلمون لا يسكتون على مثل ذلك الا لصحته عندهم فيجوز اعتمادها ووقع فى كلام الاصحاب تسمية هذا الاتباع تقليداً فيحتمل أن يقول به لأنها موضوعة بالاجتهاد والتقليد وقبول قول المجتهد بغير دليل التقليد حينئذ صادق عليه فلا جرم يسمى تقليداً بمعنى أن واضع ذلك المحراب مجتهد ونحن فى صلاتنا الى ذلك المحراب نجتهد ونقول ونحن فى صلاتنا الى ذلك المحراب بغير اجتهاد ولا دليل عندنا مقلدون له فى ذلك ويحتمل أن يقال ان هذا بمنزلة الخبر كما لو أخبرنا شخص على رأس جبل بأنه شاهد الكعبة فنأخذ بقوله ولا نسميه تقليداً بل قبول خبر يرجع اليه المجتهد ولا يجوز الاجتهاد معه . فهذان الاحتمالان فى المحاريب ولم أرهما منقولين لكن قلتهما تفقهاً يظهر أثرهما فى العارف بأدلة القبلة هل يجوز له الاجتهاد فيها اولا ان قلنا هو بمنزلة الخبر فلا يجوز له الاجتهاد وان قلنا بمنزلة التقليد جاز الاجتهاد بل قد يقال بوجوبه لان المجتهد لا يقلد المجتهد والاظهر التوسط وهو أن يقال انه فى الجهة بمنزلة الخبر ولهذا اتفقوا على انه لا يجوز الاجتهاد فى الجهة ، ولا نقول انه بمنزلة الخبر من كل وجه لانا نعلم أن الواضعين لم يشاهدوا الكعبة فالاحسن أن يجعل المنع من الاجتهاد معللا بتنزيل ذلك منزلة الاجماع والاجماع قد يسند الى الاجتهاد واذا تقرر الاجماع وجب اتباعه وحرمت مخالفته وهذا انما يكون فى بلد تصح دعوى الاجماع فيه وذلك يفتقر الى طول زمان وتكرر علماء اليه . هذا فى الجهة أما التيامن والتياسر فأمرهما خفى فلا يصح فيه معنى الخبر ولا معنى الاجماع فلذلك يسوغ فيه الاجتهاد على الأصح ويحتمل أن يقال بوجوبه على العارف بالادلة كما فى سائر الأحكام ويحتمل أن يقال بالجواز بدون الوجوب لأنا نعلم من سير السلف الرخصة فى ذلك .

إذا عرفت هذا فانا نجد البلاد فيها بعض الأوقات محاريب مختلفة فقد شاهدنا في الديار المصرية قبلة جامع الحاكم وجامع الازهر وجامع الصالح وغيرها صحاحاً وشاهدنا قبلة جامع طولون وغيرها منحرفة إلى الغرب والصواب التياسر فيها وكذلك شاهدنا في الشام هذا الاختلاف بجامع بني أمية وهو أقدمها وأشهرها فيه انحراف الى جهة الغرب وجامع تنكز فيه انحراف أكثر منه وجامع جراح أكثرها انحرافاً وهو السبب الداعي الى كتابتي هذه الاوراق لأنه لما علم كثرة انحراف قبلته تطوع جماعة من أهل الخير من أموالهم بما يعمر به وتجعل قبلته صحيحة فأردت أن أجعلها على الوضع الصحيح الذي تشهد له أدلة القبلة المسطورة في كتب أهل هذا العلم فبلغني عن بعض المتفقهة وبعض العوام انكار ذلك وطلب أن يكون على قبلة جامع بني أمية ظناً منه أن قبلة جامع بني أمية هي الصواب الذي لا يجوز مخالفته لأنها على مازعم صلى اليها الصحابة فمن بعدهم. والجواب عن هذا من أوجه (أحدها) ماقدمناه من كلام الفقهاء في التيامن والتياسر ولم يستثنوا جامع بني أمية في ذلك بل كلامهم يشمله ويقتضي أن الصحيح في مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز الاجتهاد فيه بالتيامن والتياسر. (الثاني) ماقدمناه من قول كثير من أهل هذا العلم منهم قاضي القضاة بدر الدين أن قبلته منحرفة وهذا يقتضي أنه لا يجوز فيه الخلاف بل يجوز الاجتهاد فيه قطعاً وإذا جاز هل يجب أو لا وجهان. (الثالث) إن الواجب في القبلة إن كان الجهة والتياسر لا يخرج عن الجهة والتياسر جائز ههنا فيكون الذي دل عليه هذا العلم في هذه الصورة جائزاً لا واجباً وإن كان الواجب العين حصل التردد في أن الواجب استقبال الأصل أو التياسر فمن يقول الواجب الجهة يجوز التياسر قطعاً ومن يقول بأن الواجب العين ويسلم أدلة هذا العلم يوافقه فهما متفقان على الجواز ومختلفان في المحراب الأصلي فكان المتفق عليه أولى من المختلف فيه. ومن يقول بأن الواجب العين ويقول إن هذا العلم لا يلتفت اليه لا اعتبار بقوله. (الرابع) إن جامع جراح ليس مستهدماً وإنما يقصد هدمه لاقامة القبلة على الحق فاذا هدم وجعل على القبلة التي يدل العلم عليها كان على الأحق عند الأكثرين إلا من لا يعبأ بقوله فمن يقول إن الواجب العين ولا يرجع إلى العلم وإذا جعل على قبلة جامع بني أمية كان على خلاف مادل عليه العلم ولا يجوز تضييع أموال الناس ووضع محراب نعتقد نحن أنه على غير الصواب. (الخامس) إن جامع بني أمية لم يبن جامعاً وإنما كان من قبل الاسلام فمن أين لنا أن بناءه على الكعبة ولما فتح

الصحابة دمشق لم يستوطنوها بل صالحوا من كان فيها من النصارى وكانوا فى شغل شاغل من الجهاد فى سبيل الله اشتغلوا من اليرموك وغيرها ولم يتفرغوا للنظر فى ذلك ولعل أكثر صلاتهم كانت فى مضاربهم ومن صلى منهم فيه قد يكون معتقداً أن الواجب الجهة دون العين أو يعتقد وجوب العين ونيته المخالفة وتيامنر قليلا وليس ذلك مما يجب نقله أو غير ذلك فصاروا إن كانوا كذلك ثلاثة أقسام والقسمان الأولان لم نخالفهم والقسم الثالث إن صح عن أحد من الصحابة فهو قول صحابى والاختلاف بين العلماء فى الاحتجاج به معلوم وكذلك الحال فى العلماء الذين بعدهم فالتمسك بذلك لا يصلح مع قيام أدلة العلم على خلافه وان لا يحتج بما نجد من المحاريب فمحراب جامع جراح بناه الملك الأشرف فكان رجلا مشكورا فى زمانه علماً وفقهاً وقضاء فلو قال قائل انهم قد يكونون اجتهدوا ورأوا أن قبلته هى الصحيحة ان لم يرجع الى هذا العلم مايكون جوابنا لهذا القائل والله اعلم انتهى .

﴿ باب صلاة التطوع ﴾

﴿ اشراق المصابيح فى صلاة التراويح ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام رحمه الله : مصنفات فى صلاة التراويح أكبرها ضوء المصابيح فى مجلد كبير والثانى مختصرات هذا أحدها . قال الشيخ الامام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد ، ورضى الله عن أصحابه والتابعين وجميع المسلمين . وبعد فهذا مختصر يسمى باشراق المصابيح فى صلاة التراويح مرتب على ثلاثة فصول : (الاول) فيما نقل عن العلماء رضى الله عنهم فيها : أما الشافعية فقال الشافعى رضى الله عنه فى مختصر البويطى الوتر سنة وركعتا الوتر سنة والعيدين والاستسقاء والكسوف سنة مؤكدة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى ركعتين بعد الظهر وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء ، قال والكسوف والاستسقاء والعيدين أوكد وقيام رمضان فى معناها فى التأكيد . وقال أبو على الطبرى فى الايضاح قيام رمضان سنة مؤكدة ، وقال البندنيجى فى الذخيرة اما قيام رمضان فهو سنة مؤكدة . وقال الغزالى فى الاحياء سنة مؤكدة وان كانت دون العيدين . وقال الحليمى دلت صلاته يعنى النبي صلى الله عليه وسلم بهم جماعة على أن القيام فى شهر رمضان يتأكد حتى يدانى الفرائض . وقال ابن

التلمسانى فى شرح التنبيه قيام رمضان سنة مؤكدة. وفى نهاية الاختصار المنسوب الى النووى رحمه الله ويؤكد الضحى والتهجد والتراويح . وعند القاضى ابى الطيب وجماعة التراويح مما يسن له الجماعة وقالوا ان ماسنت له الجماعة آكد مما لم تسن له الجماعة ، وكلام التنبيه قريب من ذلك وأما الحنفية فعن أبى حنيفة رضى الله عنه ثلاث روايات احداها ذكرها صاحب شرح المختار وقال روى أسد ابن عمرو عن ابى يوسف قال سألت أبا حنيفة رحمه الله عن التراويح وما فعله عمر رضى الله عنه فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يخرجه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقد سن عمر هذا وجمع الناس على أبى بن كعب وصلاها جماعة متواترون منهم عثمان وعلى وابن مسعود وطلحة والعباس وابنه والزبير ومعاذ وأبى وغيرهم من المهاجرين والأنصار رضى الله عنهم أجمعين وما رد عليه واحد منهم بل ساعدوه ووافقوه وأمروا بذلك (العبارة الثانية) ذكرها الاستاذ الشهيد عن الحسن عن أبى حنيفة أنه قال القيام فى شهر رمضان سنة لا ينبغى تركها . (العبارة الثالثة) ذكرها السرخسى فى المبسوط عن الحسن عن أبى حنيفة ان التراويح سنة لايجوز تركها ، وقال العتابى فى جوامع الفقه أما السنن فمنها التراويح وانها سنة مؤكدة والجماعة فيها واجبة ، وقال صاحب المبسوط اجمعت الامة على مشروعيتها ولم ينكرها أحد من أهل القبلة وأنكرها الروافض . وفى المحيط الوتر سنة ، وقال الكرمانى يعنى سنة للرجال والنساء ، وقال بعض الروافض هى سنة للرجال دون النساء وقال بعضهم سنة عمر وعندنا هى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الطحاوى قيام رمضان واجب على الكفاية لانهم قد أجمعوا على انه لايجوز للناس تعطيل المساجد عن قيام رمضان . وأما المالكية فان مالكا رضى الله عنه أراد أمير المدينة أن ينقصها عن العدد الذى كان أهل المدينة يقومون به وهو تسع وثلاثون فشاور مالكا فنهاه مالك عن ذلك ، وقال ابن عبد البر قيام رمضان سنة من سنن رسول الله صلى عليه وسلم . وأما الحنابلة فقال الشيخ الموفق بن قدامة فى المغنى صلاة التراويح وهى سنة مؤكدة وأول من سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما العلماء من غير المذاهب الأربعة فقال الليث بن سعد لو أن الناس قاموا رمضان لأنفسهم ولأهليهم كلهم حتى يترك المسجد لايقوم فيه أحد لكان ينبغى أن يخرجوا من بيوتهم إلى المسجد حتى يقوموا فيه لأن قيام الناس فى شهر رمضان

من الامر الذى لاينبغى تركه.

﴿ الفصل الثانى فى مستند العلماء فى ذلك من الاحاديث والآثار ﴾

عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه » متفق عليه عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فصلى فى المسجد وصلى رجال بصلاته فأصبح الناس فتحدثوا فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه فأصبح الناس فتحدثوا فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلوا بصلاته فلما كان الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح فلما مضى الوتر أقبل على الناس فتشهد ثم قال أما بعد فانه لم يخف على مكانكم ولكنى خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك. هذا لفظ أبى داود رواه مسلم قريبا منه. وعن أبى ذر رضى الله عنه قال صمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقى سبع فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل فلما كانت السادسة لم يقم بنا فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يارسول الله لو نفلتنا[1] قيام هذه الليلة قال فقال إن الرجل إذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم بنا فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح قلت وما الفلاح قال السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر . رواه أبو داود والترمذى وصححه. وفى سنن أبى داود عن أبى هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا الناس فى رمضان يصلون فى ناحية المسجد فقال ما هؤلاء فقيل هؤلاء ناس ليس معهم قرآن وأبى بن كعب يصلى وهم يصلون بصلاته فقال النبى صلى الله عليه وسلم « أصابوا ونعم ماصنعوا » فى إسناده مسلم بن خالد والشافعى رضى الله عنه يوثقه وإن كان المحدثون ضعفوه . وفى مسند أحمد عن عائشة قالت كان الناس يصلون فى المسجد فى رمضان بالليل أوزاعا [2] يكون مع الرجل الشىء من القرآن النفر الخمسة أو السبعة أو أقل من ذلك أو أكثر فيصلون بصلاته قالت فأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنصب حصيرا على باب حجرى ففعلت فخرج اليهم بعد أن صلى العشاء الآخرة فاجتمع اليه من فى المسجد فصلى بهم وذكرت القصة بمعنى ماتقدم ورواه أبو داود أيضا بمعناه . وفى مصنف عبد الرازق عن عطاء أن القيام كان على

---

(١) فى الاصل « تقيلنا » والتصحيح من سنن أبى داود (٢) أى متفرقين

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان يقوم الرجل والنفر كذلك ههنا والنفر والرجل فكان عمر أول من جمع الناس على قارىء . وفى سنن ابن ماجه من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبى صلى الله عليه وسلم ذكر شهر رمضان فقال شهر كتب الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه، ورواه الدارقطنى فى غرائب مالك من حديث أبى هريرة ورواته ثقات وان كان النسائى تكلم فى الطريق الأولى ، وأما طريق أبى هريرة فلم يتكلم فيها . وروى البخارى عن عبد الرحمن بن عبد قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضى الله عنه ليلة فى رمضان الى المسجد فاذا الناس أوزاع متفرقون يصلى الرجل لنفسه ويصلى الرجل فيصلى بصلاته الرهط فقال عمر انى أرى لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم على أبى بن كعب . وفى البخارى أيضاً وكان الناس يقومون أوله يعنى أول الليل قال ابن عبد البر لم يسن عمر من ذلك الاماسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن عبد البر لم يسن عمر بن الخطاب منها الا ماكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه ويرضاه ولم يمنع من المواظبة الا خشية أن تفرض على امته وكان بالمؤمنين رءوفاً رحيماً صلى الله عليه وسلم فلما علم عمر ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم أن الفرائض لايزاد فيها ولا ينقص بعد موته صلى الله عليه وسلم أقامها للناس وأحياها وأمر بها وذلك سنة أربع عشرة من الهجرة وذلك شيء ذخره الله وفضله به ولم يلهمه أبا بكر وان كان أفضل وأشد سبقا الى كل خير بالجملة ولكل واحد منهم فضائل خص بها ليست لصاحبه وكان على يستحسن مافعل عمر من ذلك ويفضله ويقول نور شهر الصوم . وروى عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه . انتهى ماقاله ابن عبد البر هنا . وقد قال صلى الله عليه وسلم «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ» ولا شك أن عمر من الخلفاء الراشدين فسنة التراويح ثابتة بهذين الحديثين مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث ليال أو اكثر وجمع الناس لها كما تقدم فى حديث أبي ذر وفعل الصحابة لها فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حياته قبل خروجه اليهم كما تقدم فى حديث عائشة وتصويب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك كما تقدم فى حديث أبى هريرة وترغيبه صلى الله عليه وسلم فى قيام رمضان واستمرار الناس على ذلك بقية حياته صلى الله عليه وسلم وزمن أبى بكر وصدراً من خلافة عمر أفراداً وجماعات أوزاعاً وجمع عمر

الناس لها على قارىء واحد مع موافقة الصحابة له وإجماع العلماء على مطلوبيتها، وإجماع جمع الناس على فعلها بقصد التقريب إجماعاً متواتراً فى جميع الاعصار والامصار، ولو لم تكن مطلوبة لكانت بدعة مذمومة كما فى الرغائب ليلة نصف شعبان وأول جمعة من رجب فكان يجب انكارها وبطلانه معلوم بالضرورة. فهذه أحد عشر دليلا على استحبابها وسنيتها وان كان لم ينهض واحد منها فلا شك أن المجموع يفيد ذلك ويفيد تأكدها فان التأكيد يستفاد من كثرة الادلة الواردة فى الطلب ومن زيادة الفضيلة ومن الاهتمام وكل ذاك موجود هنا.

﴿الفصل الثالث فى دفع المنازعة فى ذلك﴾

اعلم أن الأقسام الممكنة فى العقل أربعة أحدها ماادعيناه من أن التراويح سنة مؤكدة. الثانى أنها سنة غير مؤكدة. الثالث أنها مؤكدة غير سنة. الرابع أنها لا سنة ولا مؤكدة. أما الثانى فلا أعلم أحداً قال به ومن ادعاه فليسنده إلى عالم من العلماء ثم يقيم الدليل عليه ولن يجد إلى ذلك سبيلا وسبيل الذى يرد عليه فى ذلك بأن يأتينى بمقالة فى كتاب أنها سنة غير مؤكدة فان لم يأت بذلك فلا يتكلم معه انه تضييع للزمان من غير فائدة فان قولا لم يقل به قائل من سبعمائة سنة ونيف إلى اليوم لاشك فى بطلانه وليس يخفى الصواب على الأمة من زمن النبى صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ويظهر لنا ولا يغلط الناظر فى كلامى ويعتقد أن نقل هذه المقالة أسهل بل يتدبر ويزن كلامه قبل أن يتكلم ويعرف من يخاطب وأن يتأمل ماقال. وأما الثالث فلو ثبت لم يضرنا لأن الخصم الذى ينازعنا إنما نازع فى التأكيد ولا يعتقد أن التأكيد أخص من السنة فيستحيل ثبوته بدونها لانه قد يقال إن بينهما عموما وخصوصاً من وجه تعلقاً بأمر لفظى فى إطلاق السنة وسلبها وإن ثبت التأكيد وقوة الطلب من حيث المعنى على أن هذا القسم عندنا باطل لما قدمناه من الادلة على سنيتها ومن ينازع من الشافعية فى الاصطلاح فى اسم السنة لم ينازع هنا بل أطلق اسم السنة عليه. وأما الرابع فباطل بما سبق من الادلة ومما يدل على بطلانه وبطلان القسم الذى قبله نقل جماعة الاجماع على أنها سنة. وممن نقل ذلك النووى ولا يقدح فى ذلك مايقوله بعض المالكية من الفرق بين السنن والفضائل والنوافل ولا ماوقع فى كلام بعض الحنفية من الخلاف فى أن التراويح سنة أو مستحبة وقد اغتر بذلك بعض فضلاء المالكية فمن وقع نزاعنا معه حتى إنها لا تلحق بالسنن على اصطلاح المالكية. وجوابه أن للمالكية اصطلاحين أحدهما الذى أشار اليه وهو اصطلاح خاص لطائفة منهم والآخر

اصطلاح عام يوافقون فيه غيرهم فى اطلاق السنة على ذلك كله وممن نبه على هذا منهم عبد الحق الصقلى فى تهذيب الطالب ، ونحن ومن يستفتى فى هذه المسألة على الوجه الذى وقع الكلام فيه إنما يتكلم فى ذلك فلم يقل أحد من المالكية انها ليست سنة بهذا الاصطلاح والعوام انما يسألون عن هذا فلا يجوز لمالكى ولا لغيره أن يطلق القول لهم انها ليست سنة وكذلك الحنفية فى فرقهم بين السنة والمستحب واختلافهم فى أن التراويح سنة أو مستحبة إنما ذلك راجع إلى اصطلاح ولا ينكر أحد منهم أنه يثاب على فعلها وأنها مطلوبة من جهة الشارع ومندوب اليها ومرغب فيها وهذا هو الذى يفهمه العامى من السنة وأما التأكيد فدرجاته متفاوتة أعلاها ما قرب من الفرائض قرباً لا واسطة بينهما وأدناها مارقى عن درجة النفل المطلق وبين ذلك مراتب متعددة ويستدل على التأكيد باهتمام الشارع به وباقامة الجماعة فيه وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم له وتفضيله على غيره وبكونه شعاراً ظاهراً كل واحد من هذه الخصال يدل على التأكيد وكذلك تكرر الطالب ونحو ذلك وصلاة التراويح فيها أنواع من ذلك فلا ريبة فى أنها سنة مؤكدة والله تعالى أعلم انتهى.

﴿ سؤال ورد من الديار المصرية على الشيخ الامام وهو بالشام ﴾

الشخص يحب النوع من العبادة من قيام ليل أو نحوه رجاء لثواب الله وعنده باعث شديد على ذلك يعارضه فيه مانع الكسل وحب الراحة ونفسه تمنيه من وقت إلى وقت فلا ينهض ذلك الباعث الذى دفع مانع الكسل إلا بأن يضيف اليه باعث الرياء والسمعة فان لم يضفه ولا يحصل منه تلك العبادة أبداً ، وإن أصاب الباعث الدينى الباعث الدنيوى وقعت العبادة فهل يحل له ايقاعها بمجموع الباعثين وسيلة الى ظهور أثر الباعث الدينى أو يحرم أو يفرق بين قوة أحد الباعثين على الآخر أولا ؟ والفرض أن الباعث الدنيوى أيضاً لو انفرد لما أثر وهذا السؤال ليس هو المقصود والغزالى فى الحقيقة ربما أشار اليه وانما المقصود ماوراءه وهو أنه اذا كان هذا الفعل حراماً ولكن مراعاة ذلك الفاعل أنه إذا أضاف الى الباعث الدينى الباعث الدنيوى أو انفرد باعثه الدنيوى حتى وقع منه ذلك الفعل وتكرر مرة ومرة حصل له من الادمان ما يزيل عنه الكسل الذى كان مانعا من تأثير الباعث الدينى فى العمل فتقع العبادة بعد ذلك خالصة لوجود المقتضى الذى كان موجوداً قبل ابتداء العمل وزوال مانع الكسل الذى كان

مقارنا له فى الاول فهل له أن يفعل تلك العبادة مع قصد الرياء وسيلة [١] إلى وقوع الفعل الذى لايقدر على جذب نفسه اليه الا بالرياء الذى لايقدر على الوصول الى العبادة الا بجعله سابقاً ومقدمة له وهذا قصد جميل ومالا يتوصل الى العبادة الا به عبادة ولا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم « لا يأتى الخير بالشر » ان الشر لا يأتى بالخير وفى كلام بعضهم الرياء قنطرة الاخلاص ، أو يكون حراماً والمسئول ايضاح ذلك بما يشفى الغليل فان السائل عن ذلك قصده تقليدكم فى العمل بما تقولونه .

﴿ الجواب ﴾ أما المسألة الاولى التى قال انها ليست هى المقصود فينبغى أن تحرر ونقطع بالجواز فى ذلك وعدم التحريم لأن الايقاع بمجموع الباعثين على جهة الوسيلة يحقق قصداً ثالثا وهو التوسل وهو غير كل واحد من الباعثين اللذين أحدهما حرام والحرام هو العمل به أو هو مع العمل فانه بمجرده من المقصود المتجاوز عنها وانما يحرم عند الانضمام وشرطه أن يكون هو الباعث اما وحده أو يكون هو الغالب ؛ وقد يقال انه ولو كان معدوما يحرم أيضا لعدم الاخلاص ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم فيمن تصدق لله ولصلة الرحم «لا حتى يكون لله وليس للرحم منه شىء » أما هنا اذا استحضر المصلى الباعثين وتفاوتا عنده وقصد التوسل بالفعل الى اخلاص الباعث الدينى كان الباعث على الفعل حينئذ هو ذلك القصد الثالث وهو قصد خالص لله تعالى والعمل انما وقع به فقط ووقوع الباعثين فى طريقه لا يضر اذا لم يقع الفعل بمجموعهما ولا بكل واحد منهما ولا بالباعث الدنيوى وحده ولا بالباعث الدينى الأول وحده وانما وقع بالباعث الاخير وهو أمر دينى لا دنيوى فينبغى أن يتنبه لذلك وهو أعنى ما تكلم الغزالى فيه من تساوى الباعثين وترجيح أحدهما واذا علم الشخص من عادته اندفاع الباعث الدنيوى بعد ذلك يتأكد القول بالحل وعدم التحريم .

(وأما السؤال الثانى) على تقدير تسليم أن ذلك الفعل حرام فسؤال ضعيف لانه اذا قال بالتحريم بعد قصد التوسل كيف يتردد فيه هنا ولم يرد شىء آخر الا قوة التوسل بالعبادة وليس فيه الا قوة التوسل ولا ينهض فى دفع ما فرع عليه من التحريم نعم اذا تقاوم الباعثان ولم يحصل قصد ثالث وحصل عند العلم بالعادة يظهر القول بالحل ويقال انما منعنا فى المقام الاول لعدم صحة القصد وههنا صح ، ونحن قد بينا أن هذا القصد الثالث حاصل فى المقام الاول

(١) فى الاصل «مسئلة»

بدون العادة وان لم يحصل فينبغي أن يتنبه السالك له حتى يحصله فتحصيله عما نبهنا عليه سهل. فالذى أراه فى كلتا الحالتين الحل وعدم التحريم وأن لا يترك العمل خوف الرياء أصلا لانه ترك مصلحة محققة لمفسدة موهومة ، وكثير من الاعمال تكون مشوبة ثم تصفو بل اكثر الاشياء هكذا كل من خاض بأمر لا بد أن يختلط فيه الغث بالسمين ثم ينتقي ويتصفى الى أن يصفو ولهذا قال سفيان طلبنا العلم لغير الله فأبى يكون الا لله وان كان بين العلم والصلاة فرق لان العلم وان كان لغير الله يحصل به فائدة وهى النفع المتعدى بخلاف الصلاة لكن الصلاة ونحوها من الاعمال البدنية انقياد[1] البدن لها فى أول الامر كما ينبغي صعب فينبغي الامان عليها مع معالجة القلب فى الاخلاص فيصل اليه ان شاء الله بتوفيقه ولو قطعنا السالك فى أول أمره الاعن الخالص لانقطع خير كثير ، ويكفى من هذا السائل سؤاله هذا فذلك يدل على حسن قصد اد من بعد عن العبادة حتى يصح له الاخلاص فاته خير كثير وتعود بدنه الاهمال وجرى على أسوأ الاحوال فسيروا الى الله عرجاً ومكاسير فان انتظار الصحة بطالة وترك العمل خوف الرياء رياء وقولهم الرياء قنطرة الاخلاص اشارة الى هذا المعنى بل أنا أقول هذا المعنى الذى نبهت عليه من المعنى الثالث انه لا رياء أصلا لان الرياء انما وقع بذلك المعنى الثالث وحده ولا ينبغي للسالك أن يوقفه عن العمل ما يلقاه فى كلام الغزالى وغيره من ذلك الكلام لان ذلك الكلام صحيح بالنسبة الى من يقدر على الاتيان بالعمل صحيحاً أما اذا دار الامر بين العمل مع ما يشوبه وترك العمل مع ما يشوبه أولى[2] بلا شك فان الشيطان والنفس والهوى والدنيا بالمراصد تجر القلب والبدن الى ما فيه هلاكهما والبطالة تعينه على ذلك فاذا عمل عملا صالحاً ودع أن يكون مشوبا كان سابقا لمن يراصده فلا بد أن ينصره الله عليه ويعينه ولله فى الاعمال أسرار يرجى بها صلاحه فمثال العمل مثال السبيكة الذهب فيها عيب ان رمينها لاجل عيبها لم تجد سبيكة خالصة وإن استعملتها وصفيتها مرة بعد أخرى حصلت منها على صفوتها . ومن انتظر فى سفرته رفيقاً صالحاً ربما يعوق سيره فليرافق من اتفق ويستعين الله عليه والله اعلم . وهذا الذى ذكرته من التنبيه على المعنى الثالث هو بحسب ما قاله السائل لما قال بمجموع الباعثين وسيلة فنصب وسيلة على المفعول لاجله فاقتضى ذلك أن علة الفعل الوسيلة وهى مغايرة للاثنين . فهذه المسألة لم يتكلم فيها الغزالى ولا غيره ممن وقفت على كلامه ، وان كان ذلك غير مقصود السائل فلا يضر لانه حدث منه

---

(١) فى الاصل (انقاد) غير منقوطة. (٢) كذا والغرض ظاهر

توليد مسألة أخرى فيها تخلص فيجب النظر فيها ولا تهمل ، واذا كان لنا طريق فقهى فى التوسعة على عباد الله فى طرق الوصول الى الله كان أولى من التحجر ، والذى تكلم فيه الغزالى وغيره انما هو اذا اجتمع الباعثان ولم ينظر السالك الى شىء آخر بعد أن قرر أن الذى لم يرد به الا الرياء سبب للمقت والعقاب وان الخالص لوجه الله سبب الثواب وان المشوب ظاهر الاخبار تدل على أن لاثواب له وليس تخلو الاخبار عن تعارض فيه ، والذى ينقدح فيه أن الباعثين ان تساويا فلا له ولا عليه وان كان باعث الرياء أغلب فهو مقتض للعقاب والعقاب فيه أخف من عقاب العمل الذى تجرد للرياء سبب للمقت والعقاب فصحيح والعمل حينئذ فاسد لعدم النية فان الرياء اذا تجرد لم تصح النية فلذلك تبطل ويحصل المقت والعقاب لما فيه من الاستخفاف بالمعبود ، ولا نقول ان ذلك عبادة لغير الله ، ولو كان كذلك كان شركا ظاهراً لاخفياً ولا نقول إن الرياء لذاته اقتضى ذلك من غير نظر الى استلزامه ماذكرناه لأنه لم يرد على ذلك دليل من الشرع لأن قوله تعالى (يراءون ويمنعون الماعون) وقوله (يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا) وقوله (رئاء الناس ولا يؤمن بالله) كل ذلك فى كفار أو منافقين ، ولكنه دل على أن الرياء صفة مذمومة فالتحريم والافساد انما أخذناه بالطريق التى قدمناها والمقت تصوره بصورة مزورة واذا قال مالا يفعل تعرض للمقت ففعل مالاروح له أولى بالمقت وأما أن الخالص لوجه الله سبب للثواب فصحيح والمراد صحته واعتباره فان الثواب الى الله تعالى . وأما ماذكره فى المشوب فى الثواب ونفيه فلم يتعرض فيه لصحة العمل أو فساده والظاهر الصحة ؛ ونصب الترديد فى الثواب وعدمه معها ، ويحتمل أن يأتى خلاف فى الصحة وذلك يؤخذ من كلام الفقهاء من قولهم اذا نوى المتوضىء التبرد مع نية رفع الحدث صح وضوؤه والجامع بينهما أن نية التبرد ليست عبادة وقد ضمها الى العبادة ولكنها ليست مذمومة بخلاف الرياء فهى ثلاث مراتب (احداها) نية عبادتين كغسل الجنابة والجمعة وفيها خلاف والأصح الصحة والتحية مع عبادة أخرى ولا خلاف فى الصحة لأن التحية ليست مقصودة لذاتها بخلاف الغسلين . (والثانية) عبادة مع ماليس بعبادة ولا مذموم كالتبرد . (والثالثة) العبادة مع الرياء ويظهر فى هذه الحالة ان قصد العبادة ان قوى صح وأجره دون أجر الخالص وان ضعف أو تساوى احتمل أن يقال بالفساد رأساً لعدم الجزم بالنية واحتمل وهو الاقوى أن يقال

بالصحة لان قصد شيئين ممكن فقصد العبادة والرياء قصد شيئين بالغاً من الآخر.
وقد يقال من يمنع التعليل بعلتين انه لا يتصور أن يكون الباعث الا واحداً فتى
ساوى أو ضعف بطل التعليل به فيبطل العمل لكن هذا عندنا ضعيف ، ويجوز
أن يكون للفعل الواحد باعثان وأ كثر وسع بهما ، ومن الدليل من جهة الشرع
على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة
يتزوجها فهجرته الى ماهاجر اليه » فقوله ﷺ « الى ماهاجر اليه » عام يشمل الواحد وما
فوقه فاذا كان الذى هاجر اليه متعددا اقتضى الحديث حصوله سواء كان عبادتين أو
عبادة وغير عبادة لكن يتفاوت الاجر بحسب ذلك ومع القول بالصحة يمتنع العقاب فان
العقاب انما يكون على حرام ومع الصحة يمتنع القول بالتحريم فى العبادات وقد
قدمنا العمل من حيث ذاته وانما اقتضاه من حيث استلزامه لعدم النية وذلك
انما يكون اذا تجرد ، وقوله تعالى (ولا يشرك بعبادة ربه أحدا) معناه لا يقصد
بهما العبادة ولا شك أنه لو قصدهما بالعبادة كان شركا وكذلك قوله « أنا أغنى
الشركاء عن الشرك من عمل عملا لى ولشريكى فكله لشريكى وليس لى منه شىء »
محمول على هذا المعنى أيضاً . أما اذا قصد العبادة قصدا صحيحاً ووقع مع ذلك
أن يراه الناس وان سمى شركا خفياً فليس بشرك حقيقى ولا مانع من صحة العبادة
ومن ادعى ذلك فعليه أن يأتى بدليل من الشرع صحيح والآثار التى وردت
فى ذلك كلها إنما تقتضى منافاته للاخلاص وكلامى الآن انما هو فى الصحة فقد
تكون العبادة صحيحة وليست بخالصة وان الرجل ليصلى الصلاة وما كتب له
منها نصفها ثلثها ربعها خمسها سدسها سبعها ثمنها تسعها عشرها فكما يحصل ذلك
بتفاوت الخشوع يحصل أيضاً بتفاوت القصد الاصلى الذى لا يمنع من صحة القصد
الذى به تصح الصلاة ، ومن الدليل لذلك أن اراءة الشخص عمله للناس قد يكون
لمقاصد كثيرة لا يلزم منها عدم الأصل المقصود من العبادة ألا ترى أن الرمل
قصد فيه أن يرى المشركون قوتهم وقوله صلى الله عليه وسلم أو الصحابة « هذا
الجمال لا جمال خيبر » وقوله صلى الله عليه وسلم « ان هذه لمشية يبغضها الله الا
فى مثل هذا الموضع » وقول الصحابى أيضع شهوته و. الحلال وله فيها أجر قال
صلى الله عليه وسلم « أرأيت لو وضعها فى الحرام ألم يكن عليه فيها وزر » الى غير
ذلك من الأحاديث ؛ ولو كان الفعل من شرطه أن يقع بعلة واحدة أمكن النظر
فى ذلك لكن الفعل يقع لأشياء كثيرة قال تعالى (انا فتحنا لك فتحا مبينا
ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيما

وينصرك الله نصراً عزيزا) فهذه أربعة أشياء فعل الفتح لها وكثير من القرآن .
والسنة كذلك يكون المقصود بالفعل فيها أموراً كثيرة فعلمناصحة قصدالشخص
فعلا لأمور . ثم يجب النظر فى تلك الامور فان كانت كلها صالحة فلكلها أجر
وان كان بعضها صالحاً و بعضها غير صالح فان كانت متضادة بطلت ، وليس كذلك
مانحن فيه وان كانت غير متضادة وجب علينا توفية كل واحد حكمه ولا يظلم ربك
أحداً فيرتب على الصالح ماله من الاجر ويهمل غير الصالح مباحاً كان أومكروهاً
فان لزم من غير الصالح ابطال الصالح أبطلناه كما قلنا فيما اذا تجرد الرياء . واعلم
أن الحرام لايجوز التوسل به الى شيء أصلا ولو كان قصد الرياء على الاطلاق من
قبيل المحرمات لم نقل ذلك فيه وانما حرف المسألة أن التحريم عارض بالمسبب
الذى قدمناه فصورة الفعل والقصد مشتركة بين الحرام وغيره فاذا صح التوسل
بها لم تكن محرمة ولا يكون التوسل بها توسلا بالحرام بخلاف الخمر ونحوه مما
علم تحريمه بعينه أعنى لا لأن عرض له مااقتضى تحريمه فى بعض الاحوال . ومما
يدل على جواز بواعث فى الفعل الواحد قوله صلى الله عليه وسلم « يكفل الله
للمجاهد فى سبيله ان توفاه أن يدخله الجنة أو يرجعه سالما مع مانال من أجر
أو غنيمة » فيؤخذ منه جواز أن يقصد المجاهد ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم .
« من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله » لاينافى ذلك بل يشمله بعمومه
فمن قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ولم يقصد أمراً آخر فهو أعلى المراتب ومن قاتل لذلك
وقصد معه الغنيمة جاز أيضاً من اطلاق الحديث وإن كان أنقص من الاول وإنما
يحرم الثواب إذا لم يقصد إلا المغنم أو أمراً دنيوياً كما جاء فى الكلام إنما قاتلت
ليقال فانظر كيف جاء بانما التى هى للحصر ، هذا كله فيما إذا لم يكن الا مجرد
الباعثين أما اذا فرض كما فى السؤال من حدوث باعث آخر وهو التوسل بالعمل
الى رفع الباعث الدنيوى فلا شك أن هذا باعث دينى خالص مسوغ للفعل من
غير شبهة ومع ذلك لاأقول ان العمل خالص من كل وجه لوجود الباعث الدنيوى
فيه من حيث الجملة حتى يصفو عنه . وقد وقفت على أسئلة سألها الشيخ
شهاب الدين السهروردى رضى الله عنه . السؤال الثانى منها مع الاعمال
يداخله العجب ومتى ترك الاعمال يخلد الى البطالة . قال الجواب
لايترك الاعمال ويداوى العجب بأن يعلم أن ظهوره عن النفس وكلما ألم بباطنه
خاطر العجب يستغفر الله ويكره الخاطر فانه يصير ذلك كفارة خاطر العجب
وهذا لايدع العمل رأسا . وهذا الذى قاله شهاب الدين يشبه ماقلناه من وجه -

دون وجه أما شبهه اياه فمن جهة أن العجب يفسده كالرياء ولم يسمح له بترك العمل كما قلناه وأما عدم شبهه فان العجب لا يضاد النية كما يضادها الرياء لو انفرد فمن هذه الجهة لا يلزم من احتمال العمل مع العجب احتماله مع الرياء .
ووقفت على كتاب تحفة البررة فى السؤالات العشرة تصنيف الشيخ الامام العلامة مجد الدين البغدادى قال فى الباب الرابع منه فى قوله تعالى (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) إن الانسان فى ابتداء أمره يريد الدنيا فحسب اذا أيقظه الله من سنة الغفلة وذكره حب الوطن الاصلى وأسمعه قوله (ارجعى الى ربك راضية مرضية) تذكر الميثاق وعرف الوثاق فظهر فى قلبه حسرة بما فرط فى جنب الله ورفع الى الحضرة وتاب فتختلف حينئذ أحوال الاشخاص فمنهم من يظهر فيه طلب الآخرة الذى هو من خصائص القلب مع بقاء طلب الدنيا وداعية الآخرة فلا يطلق عليه اسم الارادة وان كانت له ارادة الدنيا والآخرة بل يقال له المتمنى ولا يصح منه الطلب فى الدين فان الدين ليس بالتمنى فلا يهنأ عيشه ولا يطيب قلبه ولا تستريح نفسه وانه كلما أقبل على الدنيا نغص عليه عيشه تمنى الآخرة وكلما أقبل على الآخرة كدر عليه تمنى الدنيا مسر بته فيبقى لا فى العير ولا فى النفير يردما بين ذلك ومنهم من يظهر فى قلبه طلب الآخرة ظهوراً ينفى من قلبه سائر الدواعى المختلفة الظاهرة ولا يكون لهم هم إلا هم الله كما ظهر لنبينا ﷺ حين أنزلت آية التخيير فاذا غلب عليه هكذا داعية الحق والدار الآخرة صح أن يطلق عليه اسم الارادة وحينئذ يحصل له حسن استعداد قبول تأثير الشيخ .
وأطال الشيخ مجد الدين فى ذلك والمقصود لنا منه ماذكر فى الداعيين وإشارته الى أنه لا يترك العمل بتعارضهما كما قلناه . وفى قوت القلوب عن أبى سعيد العمل بلا اخلاص خير من ترك العمل والاخلاص ومن الادلة فى هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم « أسلمت على ما سلف لك من خير » على أحد التأولين فيه وهو التعليل أى لأجل ما سلف لك من خير لقوله تعالى (على ما هداكم) فاذا كانت تلك الاعمال لما فيها من النفع نفعت صاحبها مع الكفر حتى أنقذته منه الى الاسلام فما ظنك بأعمال صالحة مع الاسلام خالطها شوب يضمحل بعد حين ؛ وهذا كله فى المبتدىء أما المنتهى أو المتوسط فلا يحتاج الى ذلك ولا يقع له إن شاء الله لأن له من القوة بالله ما يدفع عن قلبه وإنما المبتدىء ضعيف إن منعناه عن العمل حتى يخلص قل السالكون وانقطعت الطريق وبقيت قلوب أكثر الخلق على كدرها واستولت الشياطين عليها فليفتح لهم باب يدخلون فيه

الى الخير والله رفيقهم ومعينهم ليحق الحق ويبطل الباطل ويصفى السرائر ويظهر ما أكمنه فى تلك المعادن ويخرج الخبيث وينصع الطيب وبتوكل على العزيز الرحيم.

وقد رأيت أن أجمع الكلام وألخصه وأقول فى الجواب هنا مسائل : إحداها المقصود بالسؤال فيمن تفاوم عنده الباعث الدنيوى والباعث الدينى وأراد العمل بهما وسيلة الى ظهور الباعث الدينى وعلم من عادته ذلك فهذه أربعة أمور فيستحيل معها القول بالتحريم فجوابى لهذا المسترشد نفعه الله أنه لا يترك العمل ويجاهد نفسه فى دفع الباعث الدنيوى والا فهو معمور بالثلاثة ، ومحل هذا الكلام فى نوافل العبادات كقيام الليل ونحوه أما السنن التى نص الشارع على خصوصاتها فهى آكد نعوذ بالله من تركها وأما الفرائض فأعظم وتركها يحرم صلاة كانت أو غيرها حتى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فهذا جوابى لمن قصد تقليدى فى العمل بما أقوله والله يغفر لى وله ، ولو فقد الرابع وهو علم عادته وجدت الثلاثة الأولى فجوابى كذلك لان ارادة العمل بها لأجل الوسيلة خالص لله فاذا فرض قصد ذلك انقطع أثر الباعثين المتقاومين دينا ودنيا وصار الباعث هذا الثالث وهو دينى فحسب فيستحيل القول بالتحريم . وهذا بحسب مافرضه السائل فى الاستفتاء ودل عليه كلامه قصده أو لم يقصده وهى مسألة دقيقة لم أر أحدا تعرض لها ، وشرطها أن يتحقق عنده ذلك الباعث الثالث بأن يجد من نفسه اتباعا من ذلك التوسل وشهوة لدفع الباعث الدنيوى وقصدا لاجابتها فيما انبعثت اليه من ذلك ولا يكفى أنه يقول بلسانه انه يقصد التوسل ولا انه يختار أنه يجعل فى قلبه ذلك الى أن يوفقه الله اليه ، ولو لم يتحقق عنده هذا الثالث وانما وجد عنده الباعثان المتقاومان وهو الذى قال السائل فى استفتائه انه ليس هو المقصود ، والذى أقوله فيه أيضا أنه لا يترك العمل ولا يحرم سواء أتساوى الباعثان أم قوى أحدهما أيا ما كان لأن فرض المسألة حصول الباعث الدينى واجتماع البواعث على الفعل الواحد ليس بممتنع بل هو ممكن واقع عقلا وشرعا وحسا فيحصل له عملا بقوله[1] صلى الله عليه وسلم « فهجرته إلى ماهاجر اليه » ويصح ذلك العمل لكن ثوابه أنقص من ثواب المخلص ، وليس كل مافقد الاخلاص فيه يفقد الثواب فيه بل نقول ذلك أم مخلص فيه من الجهة الدينية فيثاب عليه من تلك الجهة وإن شابه نقص لاختلاطه بالدنيوى ، وإنما يحبط العمل بالكلية إذا لم يكن إلا الباعث الدنيوى وليس حبوط العمل حينئذ لتحريم

(١) فى الاصل « فقوله » .

الباعث الدنيوى لذاته بل لعدم النية الصحيحة فيتجرد العمل عن النية فيكون باطلا ويصير العامل به بلا نية كالمستخف بعبادة الله ممقوتا لتلبيسه وتزويره ، وإذا كان من يقول مالا يفعل ممقوتاً فمن يصور نفسه فى صورة من يفعل بلا فعل أشد مقتا فمن هنا حرم الرياء والا فالرياء قد يكون فى الأمور الدنيوية فلا يكون حراماً وقد يكون فى الأمور الدينية لأغراض صحيحة مع النية الصحيحة فيكون جائزا بل مطلوبا كاظهار صدقة الفرض واراءة المشركين القوة بالرمل والتبختر بالحرب وغير ذلك فالعمل الذى لم يرد به الا الرياء حرام لما قلناه على الصورة التى قلناها والعمل الذى خالطه الرياء ناقص والتوسل به كالتوسل بالحرام فانه لايحل التوسل بشرب الخمر الى أمر دينى ان تخيل ذلك ، والفرق ان الخمر حرام فى نفسها والرياء تحريمه لماسبق ففى حالة المخالطة لم يتحقق تحريمه ويصير مما تخالطه العبادة من الامور الناقصة التى ليست حراما وقد نص الفقهاء على صحة وضوء من قصد رفع الحدث والتبرد معه وقصد التبرد من الامور الدنيوية ليس عبادة ولم يفرقوا بين أن تكون نية التبرد أقوى من نية رفع الحدث أو بالعكس فكذلك قصد الرياء مع قصد العبادة وان كان قصد الرياء مذموما وقصد التبرد ليس مذموما ولكنهما اشتركا فى عدم العبادة ولم يلزم من ذلك مضادة النية الصحيحة . وقد تضمن هذا الكلام مسائل كنا قصدنا افراد كل مسألة ثم انجر ترتيب الكلام الى ذكره هكذا ، ومن تمام الكلام فيه قول السائل اذا كان هذا الفعل حراما ولكن من عادته كذا فهل له أن يفعل ، وأحاشى السائل من هذا السؤال فانه متى سلم التحريم لم يكن له ذلك ويصير كمن تخيل أن يشرب الخمر ليقوى على العبادة فهذا لا سبيل اليه . والفرق ماقدمناه من أن ذات الرياء من حيث هو منقسمة والتحريم عارض لها كما يعرض للامور المباحة فحيث تجوز الاقدام معه لا نقول انه حرام لكنه ينقص العبادة عن درجة الكمال ، والغزالى وغيره ممن تكلموا فى ذلك لم يقولوا بالتحريم وانما حكموا فى الثواب وعدمه وكلامهم يقتضى الصحة مالم يتجرد الرياء ، ولكن مع الصحة قد يحصل الثواب وقد لايحصل وأنا أقول انه يصح ويثاب مالم يتجرد قصد الرياء والله اعلم . كتب على بن عبد الكافى السبكى .

﴿ مسألة فى الجمع بين الصلوات ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله الجمع بين الصلاتين الظهر والعصر تقديماً يوم عرفة للحاج ، والمغرب والعشاء تأخيراً لهم بمزدلفة قال به جميع المسلمين ، وفى السفر

قال به أكثر العلماء خلافاً لابى حنيفة والمختار عندنا جوازه لثبوت الاحاديث الصحيحة به صريحاً لاتحتمل التأويل، وبالمطر قال به كثير من العلماء مالك فى المغرب والعشاء وكذلك أحمد وقال به الشافعى فيهما وفى الظهر والعصر ، والمختار منعه لثبوت حديث صحيح فيه ، والجمع بالمرض قال به طوائف من الفقهاء، وبالوحل والريح ونحوهما قال به بعض من قال بالجمع بالمطر، والجمع بالعذر الخفيف بشرط أن لايتخذ ذلك عادة قال به ابن سيرين فيما حكاه ابن المنذر وغيره وحكى قريب منه عن أبى إسحق المروزى وابن خزيمة ولم يصح لاعن هذا ولاعن هذا، وأما بغير عذر فلم يقل به احد والله أعلم .كتب على السبكى فى الثانى والعشرين من المحرم سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بالعادلية بدمشق انتهى .

﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

﴿ مسألة ﴾ فى السعى الى الجمعة وهو التأهب لها والاشتغال بأسبابها والمشى واجب على الفور وجوباً مضيقا وليس على التوسعة كغيرها من الصلوات لقوله تعالى (فاسعوا) والمعنى فيه تعظيم الجمعة على غيرها من الصلوات فخصت بوجوب السعى اليها من أول الوقت قصداً ، وغيرها من الصلوات وان قيل بوجوب الجماعة واتيان المسجد فانما تجب وجوباً موسعاً وهو وجوب الوسائل لاوجوب المقاصد بخلاف السعى الى الجمعة فانه واجب وجوب المقاصد، وقوله (وذروا البيع) أى المفوت للسعى ولا نقول المفوت [1] للجمعة ، وانما قلنا هذا لأنا لو قلنا السعى غير واجب لعينه بل المقصود عدم تفويت الجمعة لكان هذا استنباط أن النهى عن البيع لتفويت السعى ، ويدل عليه اقتران الكلام وأيضا فانه لا يبطل النص ولكن يخصصه وهو أسهل من الاول يجوز على أصح القولين، وينبنى على هذا البحث أن البيع فى الجامع لايحرم وكذا فى الطريق وان البيع فى بيته حرام بل الجلوس وعدم الاشتغال بشىء حرام لما قلنا ان السعى على الفور والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ سئل عنها الشيخ الامام رضى الله عنه فى المسجونين بسجن الشرع وهم اكثر من اربعين هل يجوز لهم أن يقيموا من بينهم اماما يخطب بهم ويصلى بهم الجمعة والاعياد .

﴿ أجاب ﴾ رحمه الله تعالى لا يجوز لهم اقامة الجمعة فى السجن بل يصلون ظهراً لانه لم يبلغنا أن أحداً من السلف فعل ذلك مع انه كان فى السجون أقوام من العلماء المتورعين والغالب انه يجتمع معهم أربعون وأكثر موصوفون

---

(١) فى الاصل « ولا يفوت المفوت » .

بصفات من تنعقد به الجمعة فلو كان ذلك جائزا لفعلوه ، والسر فى عدم جوازه ان المقصود من الجمعة اقامة الشعار ولذلك اختصت بمكان واحد من البلد اذا وسع الناس اتفاقاً وكأنها من هذا الوجه تشبه فروض الكفايات ؛ ومن جهة انه يجب على كل مكلف بها اتيانها فهى فرض عين ، وقد نقل عن الشافعى رحمه الله قول انها فرض كفاية وغلطوا قائله لما اشتهر انها فرض عين ، وعندى يمكن حمل ذلك النقل على ما اشرت اليه بأن فيها الامرين جميعاً (أحدها) قصد اظهار الشعار واقامتها فى البلد الذى فيه أربعون وهذا فرض كفاية على كل مكلف فى تلك البلد وعلى كل من حولها ممن يسمع النداء منها اذا كانوا دون الاربعين ؛ (والثانى) وجوب حضورها وهو كل من كان من أهل الكمال من أهل ذلك البلد وممن حولها ممن يسمع النداء اذا لم يمكنه إقامة الجمعة فى محله؛ واذا عرفت أن المقصود بها ذلك والسجن ليس محل ظهور الشعار فلا تشرع اقامتها فيه ولعل لذلك لم يقمها النبى صلى الله عليه وسلم بمكة قبل الهجرة واقامها أبو امامة أسعد بن زرارة بالبقيع بقيع الخصمات من ظاهر المدينة والظاهر أن ذلك كان بأمره صلى الله عليه وسلم وانما يأمر بها ولا يفعلها لما قلنا من المعنى ، والسجن ليس محلا لاقامتها لامرين (أحدهما) عدم ظهور الشعار . (والثانى) انه تعطيل اقامتها فى بقية البلد اذا كانت لاتحتمل جمعتين ، وما عطل فرض الكفاية تمنع منه فعدم الجواز اذا كانت البلدة صغيرة لهاتين العلتين وكل علة منهما كافية لهذا الحكم ولو أن أربعين اجتمعوا فى بيت لايظهر فيه الشعار وعجلوا بالخطبة وصلاة الجمعة قبل الجمعة التى تقام فى البلد فى الشعار الظاهر لم أر ذلك جائزاً لهم لما ذكرته من العلتين واذا كانت البلدة كبيرة والجامع الذى لها لايسع الناس وكانت بحيث تجوز اقامة جمعة أخرى فيها على ما ذكر الرويانى وغيره من المتأخرين فأقام أهل السجن الجمعة أو أهل بيت لايظهر فيه الشعار فأقول ان ذلك لايجوز أيضاً لاحدى العلتين وهى أنه ليس محل اقامة جمعة فهى غير شرعية والاقدام على عبادة غير مشروعة لا يجوز ، وقد ظهر أنه لايجوز اقامة الجمعة فى السجن سواء أضاق البلد أم اتسع سواء أجوزنا جمعتين فى بلد اذا ضاق أم لم نجوز ولذلك لم نسمع بذلك عن أحد من السلف.
اذا عرف هذا فأهل السجن يصلون ظهراً وهل يستحب لهم الجماعة ؟ وجهان أصحهما نعم وعلى هذا يستحب لهم إخفاؤها وجهان أصحهما لا والنص أنه يستحب الاخفاء لان الجماعة فى هذا اليوم من شعار الجمعة وان كان لا تهمة على

هؤلاء أما المعذورن الذين نخشى عليهم من التهم فيستحب لهم الاخفاءقطعاً وانما يصلون الظهر بعد فراغ جمعة البلد وأما العيد فيستحب لهم صلاته وأما خطبته ففي استحبابها نظر لما أشرت اليه من الشعار ولم أنظر فيه فيحتاج الى كشف وتأمل والله اعلم . كتب فى جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين . ومما لحظناه من معنى فرض الكفاية يظهر تحريم السفر على أحدالقولين قبل الزوال المفوت للجمعة وان كان وقتها لم يدخل بخلاف بقية الصلوات ، ولقد كنت استشكل ذلك ولا أصغى لمن يقول إن الجمعة متعلقة باليوم وأقول كيف تجب الوسيلة قبل وجوب المقصد حتى ظهر لى هذا المعنى وذلك ان اقامة شعار هذا اليوم بهذه الصلاة متعلق باليوم وانما يتوقف على الزوال وجوب الصلاة وصحتها ولهذا يستحب التبكير لها ومسائل أخرى تتخرج على هذا انتهى .

﴿ الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمعتين فى بلد ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه : اقامة جمعتين فى بلد لم أر لها ذكراً فى كلام الصحابة رضوان الله عليهم الا مارواه أبو بكر بن أبى شيبة فى مصنفه قال حدثنا عبد السلام بن حرب عن القاسم بن الوليد قال قال على رضى الله عنه لا جمعة يوم جمعة الا مع الامام . وقال أبو بكر بن المنذر روينا عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يقول لا جمعة الا فى المسجد الأكبر الذى يصلى فيه الامام ، ولم أر جواز جمعتين فى بلد عن أحد من الصحابة قولا ولا فعلا وروى ابن أبى شيبة عن عبد الله بن ادريس عن سعيد عن عطاء عن أبى ميمون عن أبى رافع عن أبى هريرة انهم كتبوا الى عمر رضى الله عنه يسألونه عن الجمعة فكتب جمعوا حيث ما كنتم ، وليس فى هذا الاثر عن عمر رضى الله عنه تعرض للتعدد وانما فيه اجازته الجمعة فى أى مكان كان من القرى والمدن . وروى ابن أبى شيبة عن غندر عن شعبة عن مغيرة عن إبرهيم قال لا جمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع . وعن أبى معاوية عن الاعمش عن سعد بن عبيدة عن عبد الرحمن السلمى عن على رضى الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا فى مصر . وهذا مع الاول يقتضى الحكم بصحة ذلك عن على رضى الله عنه وان كان سفيان رضى الله عنه أيضا مدلسا لكنه جليل ورأيت فى علل الحديث التى رواها الأثرم عن أحمد قلت لابى عبد الله وروى أبو اسرائيل شيئا غريبا فقال أبو عبد الله نعم لا جمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع وهذا من أحمد يقتضى التوقف فى تصحيحه وعلى تقدير صحته فهذا اختلاف بين عمر وعلى رضى الله عنهما فى اشتراط المصر

وليس فى كلام أحد منهما تعرض للتعدد ففى كلام على المتقدم مايقتضى منعه .
وقال أبو بكر بن أبى شيبة حدثنا هشيم عن عبد الحميد عن جعفر عن أبيه قال كان عبد الله بن رواحة يأتى الجمعة ماشياً وإن شاء راكبا . حدثنا أبو عبد الرحمن المقرىء عن سعيد بن أبى أيوب قال حدثنى الوليد بن أبى الوليد قال رأيت أبا هريرة يأتى الجمعة من ذى الحليفة ماشياً . حدثنا شريك عن مختار بن أبى غسان عن أبى ظبيان الحبى قال قال على رضى الله عنه تؤتى الجمعة ولو حبواً .
حدثنا وكيع عن هشام بن عروة قال أرسلت الى عائشة بنت سعد أسألها عن الجمعة فقالت كان سعد على رأس سبعة أميال أو ثمانية وكان أحيانا يأتيها واحيانا لا يأتيها . حدثنا عن أبى البحترى قال رأيت أنساً شهد الجمعة من الزاوية وهى على فرسخين من البصرة . حدثنا رواد بن الجراح عن الاوزاعى عن واصل عن مجاهد قال كانت العصبة من الرجال والنساء يجمعون مع النبى صلى الله عليه وسلم فما يأتون رحالهم الامن الغد . حدثنا هشيم عن عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن عبد الله بن رواحة كان يأتى الجمعة ماشيا فقلت لعبد الحميد كم كان بين منزله وبين الجمعة قال ميلين . حدثنا عبد الاعلى عن معمر عن الزهرى انهم كانوا يشهدون الجمعة مع النبى صلى الله عليه وسلم من ذى الحليفة . حدثنا وكيع عن جعفر بن برقان قلت للزهرى على من تجب الجمعة ممن كان هو قرب المدينة قال كان أهل ذى الحليفة يشهدون الجمعة . حدثنا محمد بن عدى عن ابن عون قال كان محمد يسأل عن الرجل يجمع من هذه المزالف فيقول كانوا يجمعون من المزالف حول المدينة . حدثنا أبو داود الطيالسى عن أيوب بن عتبة عن يحيى عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال تؤتى الجمعة من فرسخين . حدثنا عباد ابن العوام عن عمر بن عامر عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمر أنه كان يشهد الجمعة فى الطائف وهو فى قرية يقال لها الوهط على رأس ثلاثة أميال . وقال عبد الرزاق فى مصنفه عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال جمع أهل المدينة قبل أن يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل أن تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالت الانصار : لليهود يوم يجتمعون فيه كل ستة أيام وللنصارى أيضا مثل ذلك فهلم فلنجعل يوماً نجتمع فيه ونذكر الله تعالى ونصلى ونشكره أو كما قالوا فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الاحد للنصارى فاجعلوا يوم الجمعة العروبة وكانوا يسمون يوم الجمعة حين اجتمعوا اليه فذبح أسعد بن زرارة لهم شاة فتغدوا وتعشوا من شاة واحدة ليلتهم فأنزل الله تعالى بعد ذلك

﴿ اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله ﴾ . اخبرنا عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء من أول من جمع قال رجل من بنى عبد الدار زعموا قلت أبأمر النبى صلى الله عليه وسلم قال فمه . عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم مصعب بن عمير بن هشام الى أهل المدينة ليقرئهم القرآن فاستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمع بينهم فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس يومئذ بأمير ولكن انطلق يعلم أهل المدينة قال معمر و كان الزهرى يقول حيث ما كان أمير فانه يعظ أصحابه يوم الجمعة ويصلى بهم ركعتين . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان يكون بالرهط فلا يشهد الجمعة مع الناس بالطائف وانما بينه وبين الطائف أربعة أميال أو ثلاثة . عبد الرزاق انا معمر عن ثابت البنانى قال كان يكون أنس فى أرضه بينه وبين البصرة ثلاثة أميال فيشهد الجمعة بالبصرة . عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرنى سليمان بن موسى أن معاوية كان يدعو الناس الى شهود الجمعة على المنبر بدمشق فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل كذا يا أهل كذا حتى يدعوا أهل قانن وأهل قانن حينئذ من دمشق على أربعة وعشرين ميلا فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل قانن . عبد الرزاق عن محمد بن راشد أخبرنى عبدة بن ابى لبابة أن معاذ بن جبل رضى الله عنه كان يقوم على منبره فيقول ياأهل مرو يا أهل دارة فرسخين من دمشق إحداهما على أربعة فراسخ والاخرى على خمسة أن الجمعة لزمتكم وأن لاجمعة الا معنا. عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال بلغنا أن رجالا من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم شهدوا بدراً أصيبت أبصارهم فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وبعده وكانوا لا يتركون شهود الجمعة فلا نرى أن يترك شهود الجمعة من وجد اليها سبيلا . عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبى كثير عن محمد بن عبد الرحمن بن شهاب عن رجل من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال لا أعلمه الا رفع الحديث الى النبى صلى الله عليه وسلم قال من سمع الأذان ثلاث جمعات ثم لم يحضر الجمعة أو قال لم يجب كتب من المنافقين . وذكر عبد الرزاق فى ذلك أحاديث كثيرة . وسيأتى حديث الجمعة على كل من سمع النداء. وفى الترمذى عن ثور بن أبى فاختة عن رجل من اهل قباء عن أبيه وكان من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال امرنا النبى صلى الله عليه وسلم إن نشهد الجمعة من قباء قال ابو عيسى لا يصح فى هذا الباب شىء ، وفى المحلى لابن

حزم عن قتادة قال زرار بن أوفى لا جمعة لمن صلى فى الرحبة سمعت أبا هريرة يقول ذلك.

﴿ فصل ﴾ هذا ما اتفق ذكره من مذاهب الصحابة رضوان الله عليهم وتلخص منه مذهب عمر رضى الله عنه أن الجمعة جائزة فى كل مصر وقرية . ومذهب على رضى الله عنه أنها لا تجوز الا فى مصر . ومذهب ابن عمر رضى الله عنهما انها لا تجوز الا فى المسجد الذى يصلى فيه الامام ، وظاهره انه يشترط السلطان. واذا أخذنا بالاطلاق أتتنا هنا ثلاثة مذاهب مطلقة مذهبان فى اشتراط السلطان مطلقاً فى القرية والمصر ، ومذهبان فى اشتراط المصر مطلقاً مع السلطان وبدونه ، وليس فى ذلك تعرض للتعدد أصلا ، ولكن ظاهره وظاهر الفعل المستمر عدم التعدد لمحافظة من قدمناه على الاتيان اليها من بعد ، واشتراط المصر يرده التجميع فى حوايا وهى قرية من قرى البحرين . وقد نقلوا فى السيرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة يوم الاثنين فنزل بقباء وأقام فى بنى عمرو بن عوف يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس وأسس مسجدهم وخرج فأدركته الجمعة فى بنى سالم بن عوف فصلى الجمعة فى المسجد الذى ببطن الوادى ، وهذا ان صح يدل على أحد أمرين إما أن المصر ليس بشرط وإما أن الامام يصلى الجمعة حيث كان وهو رأى عمر بن عبد العزيز ولعل المقصود أن تكون الجمعة فى محل ظهور الشعار ولا محل لذلك أعظم من محل النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وعلو كلمتهم وكذلك محل خلفائه بعده ولم يكن النبى صلى الله عليه وسلم يصلى الجمعة قبل الهجرة وإن أذن فى فعلها بالمدينة لأن مكة فى ذلك الوقت كانت قريش مستولين عليها والمقصود بالجمعة اجتماع المؤمنين كلهم وموعظتهم ؛ وأكمل وجوه ذلك أن يكون فى مكان واحد لتجتمع كلمتهم وتحصل الألفة بينهم ، وحصل ذلك لهذا المعنى مقدماً فى هذه الصلاة فى هذا اليوم على حضور الجماعات فى المساجد المتفرقة وعطلت لهذا القصد وإن كانت إقامة الجمعة فيها فى غير هذه الصلاة من أعظم بل من أعظم شعائر الاسلام ، وهذا العمل مستمر فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد» وفى الجمعة ثلاثة مقاصد . أحدها ظهور الشعار . والثانى الموعظة . والثالث تأليف بعض المؤمنين ببعض لتراحمهم وتوادهم ولما كانت هذه المقاصد الثلاثة من أحسن المقاصد واستمر العمل عليها وكان الاقتصار على جمعة واحدة أدعى اليها استمر العمل عليه وعلم ذلك من دين الاسلام بالضرورة وإن لم يأت فى ذلك نص من الشارع بأمر ولا نهى ولكن قوله تعالى

(وما آتاكم الرسول فخذوه) وقد أتانا فعله صلى الله عليه وسلم وسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده ؛ ومن محاسن الاسلام اجتماع المؤمنين كل طائفة فى مسجدهم فى الصلوات الخمس ثم اجتماع جميع أهل البلد فى الجمعة ثم اجتماع أهل البلد وما قرب منها من العوالى فى العيدين لتحصل الالفة بينهم ولا يحصل تقاطع ولا تفرق فالتفريق من المؤمنين من أضر شيء يكون ، فالاجتماع داع الى اتفاق كلمة المسلمين والزيادة على الواحد لاضبط لها فاقتصر على الواحدة وهذا فى الجمعة لايشق بخلاف بقية الصلوات جعلت فى مساجد المحال فانظر الى قوله تعالى (وتفريقاً بين المؤمنين) كيف جعله من الصفات المقتضية لهدم مسجد الضرار .

﴿ فصل ﴾ وانقرض عصر الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك ، وجاء التابعون فلم اعلم احداً منهم تكلم فى هذه المسألة ايضا ، ولا قال بجواز جمعتين فى بلد الا رواية عبد الرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء ارأيت اهل البصرة لايسعهم المسجد الاكبر كيف يصنعون ؟ قال لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزيء ذلك عنهم ؛ قال ابن جريج وانكر الناس ان يجمعوا الا فى المسجد الاكبر . هذا لفظ عبد الرزاق فى مصنفه نقلته منه وفيه ما تراه من انكار الناس ما قاله عطاء ومنه صورة المسألة التى سئل عنها عطاء فيما اذا كان المسجد لايسعهم فليس فيه إجازة ذلك وفيه قول لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزيء ذلك عنهم ولا شك أن ظاهر ذلك مخالف لسائر الناس فالرجوع الى قول سائر الناس مع الصحابة جميعهم اولى ويصير مذهب عطاء فى ذلك من المذاهب الشاذة التى لم يعمل بها الناس ؛ ويحتمل تأويله على انه اراد انهم يجمعون بالدعاء والموعظة من غير قصد الصلاة ويحتمل ان يريد ان اقامة جمعتين فى بلد ليس بممتنع عند عدم امكان الاجتماع فى مكان واحد ويجتهد كل منهما فى ان يكون هو السابق فان حصل السبق لاحدهما اجزأته عنه وان لم يحصل العلم بأنه مسبوق يجزيء عنه ، ويشير اليه قوله ثم يجزيء عنه ونحن نزاعنا انما هو فى صحتهما وان علم سبق احدهما ومسبوقية الاخرى ، ثم انقرض عصر التابعين رضى الله عنهم على ذلك ، ولم يتجدد فيه خلاف آخر من غير عطاء زيادة على ما ذكرناه من مذاهب الصحابة التى قدمناها . ولنذكر ماورد عن التابعين : روى عبد الرزاق عن سعيد بن السائب بن يسار [1] انا صالح بن سعيد المكى انه كان مع عمر بن عبد العزيز وهو مبتديء بالسويداء

(١) فى الاصل غير منقوطة ، والتصويب من الخلاصة .

وهو فى إمارته على الحجاز ، فحضرت الجمعة فهيؤا له مجلسا من البطحاء ثم اذن المؤذن للصلاة فخرج اليهم فجلس على ذلك المجلس ثم أذنوا أذاناً آخر ثم خطبهم ثم أقيمت الصلاة ثم صلى بهم ركعتين وأعلن فيهما بالقرآن ثم قال لهم حين فرغ من صلاته ان الامام يجمع حيث كان . عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى أن مسلمة بن عبد الملك كتب اليه انى فى قرية لى فيها موال كثير وأهل وناس افأجمع بهم ولست بأمير ؟ فكتب اليه ان مصعب بن عمير استأذن رسول الله ﷺ ان يجمع بأهل المدينة فأذن له فان رأيت أن تكتب الى هشام ليأذن لك فافعل . عبد الرزاق عن الثورى عن ابرهيم قال تؤتى الجمعة من فرسخين وعن الحسن لا تجب الجمعة على من آواه الليل راجعاً الى أهله . عبد الرزاق أنا ابن جريج قال سألنا عطاء من اين تؤتى الجمعة قال فقال يقال عشرة اميال الى بريد . وعن ابن شهاب ان الناس كانوا ينزلون الى الجمعة على رأس أربعة أميال أو ستة . عبد الرزاق أنا داود بن قيس قال سئل عمرو بن شعيب وانا اسمع من اين تؤتى الجمعة قال من مد الصوت . عبد الرزاق عن رجل من اسلم عن عثمان بن محمد انه أرسل الى ابن المسيب يسأله عمن تجب عليه الجمعة قال على من يسمع النداء . وفى سنن ابى داود ثنا محمد بن يحيى بن فارس ثنا قبيصة ثنا سفيان عن محمد بن سعيد الطائفى عن أبى سلمة بن نبيه [1] عن عبد الله بن هرون عن عبد الله بن عمرو عن النبى صلى الله عليه وسلم «الجمعة على كل من سمع النداء» وقبيصة رجل صالح ثقة فى غير الثورى وكثير الخطأ عن الثورى ، ومحمد بن سعيد ظن ابن حزم أنه المصلوب وليس اياه ووثقه الدارقطنى ؛ وتكلمت على ذلك فى شرح المنهاج فى كتاب الفرائض ، وأبو سلمة بن نبيه مجهول وعبد الله بن هرون مجهول وليس له الا هذا الحديث . ورواه عن سفيان جماعة مقصوراً على عبد الله بن عمرو ولم يرفعوه وإنما أسنده قبيصة كذا ذكره أبو داود ، وقال عبد الحق فى الأحكام روى موقوفاً وهو الصحيح يعنى إنه أصح من الرفع وأما صحته فيمنع منها جهالة راويه ، وسئل عبد الرزاق من أين يستحب أن تؤتى الجمعة قال من مدنة الرحبة الى صنعاء ومثل قدرها وما كان أبعد من ذلك فان شاءوا حضروا وان شاءوا لم يحضروا . عبد الرزاق عن معمر أخبرنى من سمع الحسن يقول لا جمعة إلا فى مصر جامع وكان يعد الأمصار الكوفة والبصرة والمدينة والبحرين ومصر والشام والجزيرة وربما قال اليمن واليمامة . عبد الرزاق عن ابن التيمى عن ليث عن مجاهد

---

(١) فى الاصل مهملة من النقط ، والتصحيح من الخلاصة حيث ضبطه بضم النون مصغر .

قال واسط مصر . عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال ذات الجماعة و الامير والقصاص والدور المجتمعة غير المتفرقة والآخذ بعضها ببعض كهيئة جدة قال لجدة جامعة قال والطائف قال وإذا كنت فى قرية جامعة فنودى للصلاة من يوم الجمعة فحق عليك أن تشهدها سمعت الأذان أو لم تسمعه . عبد الرزاق عن معمر عن سعيد بن عبدالرحمن الجمحى عن أبى بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم أنه أمر أهل قباء وأهل ذى الحليفة وأهل القرى الصغار لا تجمعوا وأن تشهدوا الجمعة بالمدينة . عبدالرزاق أنا معمر عن أيوب أن عمر بن عبدالعزيز رضى الله عنه كتب إلى أهل المياه بين مكة والمدينة أن يجمعوا فقال عطاء عند ذلك فقد بلغنا أن لا جمعة إلا فى مصر جامع . عبدالرزاق عن ابن جريج قال بلغنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بأصحابه فى سفره خطبهم متكئا على قوس. عبدالرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن دينار قال سمعنا أن لا جمعة إلا فى قرية جامعة. عبد الرزاق عن محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار يقول إذا كان المسجد تجمع فيه الصلوات فليصل فيه الجمعة . عبد الرزاق عن عبد الله بن عمر عن نافع كان ابن عمر يرى أهل المياه بين مكة والمدينة يجمعون فلا يعيب عليهم . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال ليست عرفة ولا الظهران ولا سرو ولا أهل أوديتنا هذه بجامعة . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال إذا كنت فى قرية جامعة يجمع أهلها فان شئت فاجمع معهم وإن شئت فلا إلا أن تسمع النداء فان جمعت معهم فاذا سلم إمامهم فى ركعتين فقم فزد ركعتين ولا تقصر معهم . عبدالرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى قال سألت عن القرية غير الجامعة يجمعون ويقصرون الصلاة قال قلت أجمع معهم وأقصر قال نعم. عبد الرزاق عن ابن جريج قال قال سليمان بن موسى لا جمعة ولا أضحى ولا فطر إلا على من حضره الامام . ابن أبى شيبة ثنا ابن ادريس عن هشام عن الحسن ومحمد قالا الجمعة فى الامصار . ثنا هشيم أنا يونس عن الحسن أنه سئل على أهل الابلة جمعة قال لا . وعن إبرهيم كانوا لا يجمعون فى العساكر . وعن ابرهيم لا جمعة إلا فى مصر جامع . وعن مجاهد قال الرى مصر . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن عدى أيما أهل قرية ليسوا بأهل عمود ينتقلون فأمر عليهم أمير يجمع بهم . حدثنا ابن إدريس عن مالك قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فى هذه المياه بين مكة والمدينة يجمعون . وعن عكرمة قال تؤتى الجمعة من أربع فراسخ . وعن هشام بن عروة قال كان أبى يكون بسير ثلاثة أميال من المدينة فلا يشهد جمعة ولا جماعة .

هذاما اتفق نقله من كلام التابعين وليس فى شىء منه ما يقتضى جواز جمعتين إلا ما حكيناه عن عطاء وأنكره الناس .

﴿ فصل ﴾ قد علمت قول ابن جريج لعطاء إن مسجد البصرة الاكبر لا يسع أهلها وقد علمت قول ابن عمر لا جمعة إلا فى المسجد الأكبر وقول على لا جمعة إلا فى مصر وقوله لا جمعة إلا مع الامام وقول عطاء بلغنا أن لا جمعة إلا فى مصر جامع فعلم أن مذهب عطاء اشتراط المصر كمذهب أبى حنيفة ولعله يشترط المسجد مع ذلك كمذهب ابن عمر وهو مذهب مالك ولا ندرى هل يشترط الامام أو لا فاذا فرض الكلام فى البصرة وشبهها ومسجدها الأكبر لا يسع أهلها فمن يقول لا يشترط للجمعة المسجد ولا الامام كمذهب الشافعى يمكنه القول بأنهم يصلون فى الطرقات مع الجامع وتتصل الصفوف فلا يتعذر اقامة الفرض بجمعة واحدة ومن يشرط المسجد يتعذر ذلك عنده فاذا امتلأ المسجد وبقيت طائفة من أهل البلد لا يمكنها الوصول الى المسجد فيحتاج الذى يشترط المسجد أن يقول فى حق هذه الطائفة أحد أمرين إما انهم يقيمون الظهر لتعذر الجمعة فى حقهم كمن لم يدرك الجمعة فانه يصلى الظهر وإما أن يرخص لهم فى إقامة جمعة أخرى فى مسجد آخر من مساجد المصر إما مع الامام أو نائبه ان اشترط الامام وإما بدونه إن لم يشرطه وهذا يحتاج الى دليل من جهة الشرع لأنه ليس كلما دعت الحاجة اليه يجوز من جهة الشرع حتى يأتى فيه الدليل الشرعى ، وأما الأول وهو اقامة الظهر فعليه دليل وهو الذى لم يدرك الجمعة ومعرفة حكمه بكلام الفقهاء وبأن الأصل هو الظهر وإنما ينتقل عنه الى الجمعة بشروط فاذا لم توجد يرجع الى الظهر ، فكأن الامر فى البصرة وما أشبهها على هذين الاحتمالين لا يخرج عنهما عند من يشرط الجمعة وأما عند من لا يشرط المسجد فالجمعة عنده ممكنة وحصل فى البصرة حينئذ لأجل الحاجة ثلاثة احتمالات للعلماء : أحدها أنهم كلهم يصلون جمعة واحدة . والثانى أنهم يصلون جمعتين أو أكثر على قدر الحاجة ولا يزاد عليها . والثالث ان الذين يمكنهم أن يصلوا الجمعة والذين لا يمكنهم أن يصلوا الظهر ولا تتعدد الجمعة ، وهذا لم أجده منقولا ولكنه مقتضى الفقه على مذهب من اشترط المسجد ، والثانى يحتمل مع ضعفه ولعل عطاء ذهب اليه ، وفى قول عطاء احتمال آخر وهو أن كلا من الطائفتين ممن تلزمه وضيق المسجد يمنع من أداء إحداهما لا بعينها فلا تسقط الجمعة عنه لأجل الامكان ويصليها كيف ما اتفق لقوله صلى الله عليه وسلم « اذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم » وقد روى أبو بكر بن أبى

شيبةعن محمد بن عبيد عن الزبرقان قال قلت لشقيق إن الحجاج يميت الجمعة قال تكتم على قلت نعم قال صلها فى بيتك لوقتها ولا تترك الجماعة . وهذا الذى قاله شقيق لا مأخذ له إلا ماذكرته فان الحجاج كان يؤخر الجمعة حتى يخرج الوقت فالذى تلزمه الجمعة ولا يمكنه أن يصليها ظاهراً لخوفه منه يصليها فى بيته ولو وحده ليكون قد أدى بعض ماوجب عليه ، والميسور لايسقط بالمعسور ، ومسألتنا هذه ليست من هذا القبيل عند التحقيق وعطاء لعله يقول إنها من هذا القبيل وهى محل نظر . وهذا كله أيضا انما يأتى إن كان أحد يشرط المسجد للامام والمأمومين عند السعة وعند الضيق ولا أعلم أحداً صرح بذلك ، وفى مصنف ابن أبى شيبة ان أباهريرة أتى على رجال جلوس فى الرحبة فقال ادخلوا المسجد فانه لاجمعة الا فى المسجد وهذا يحتمل أن يكون عند السعة بدليل قوله ادخلوا المسجد ، أما حالة الضيق فلا وكيف يقال ذلك ومسجد النبى صلى الله عليه وسلم حين بناه عشر فى عشر وهذا المقدار لايسع أكثر من مائة نفس يصلون وكانت الصحابة رضوان الله عليهم أضعاف ذلك ولهذا قال الحسن لاجمعة لمن صلى فى الرحبة الا أن لايقدر على الدخول .

﴿فصل﴾ ثم انقرض عصر التابعين ولم يحصل فيه بحمد الله تعالى تعدد جمعة ولم يعرف ذلك وبنيت بغداد وحدث فيها جوامع أولا جامع المنصور ثم جامع المهدى ثم غيرها ، وكانت بلدة عظيمة فاختلف الفقهاء فأبو حنيفة رضى الله عنه رأى أنه لايجوز الا جمعة واحدة وكذلك قال مالك رضى الله عنه وأبو يوسف رحمه الله رأى بغداد وبين جامعيها نهر فرأى جواز جمعتين اما لانها فى حكم بلدين فالجانب الشرقى بلد والجانب الغربى بلد وهذا ليس ببعيد ولهذا ما كان يوضع الجسر الذى على النهر وقت الجمعة وعلى هذا لم يقل بتعدد الجمعة فى البلد الواحد واما لان حيلولة النهر فى البلد الواحد المحوج الى السباحة يشق معه حضور الجمعة مع أن كل جانب تقام فيه الحدود فأشبه الجانبان البلدين وان كانا بلدا واحدا ، والمنقول عنه فى أكثر الروايات أنه لايقول هذا فى غير بغداد لأنه رأى أن غيرها لا يشاركها فى هذا المعنى فلو وجدنا ما يشاركها بمقتضى قوله أن يقاس عليه فيجوز ورأى محمد بن الحسن رحمه الله ان ذلك جائز يريدون ما قاله ابو يوسف من الشرط وينبغى أن يفهم أن مذهبه هذا عند الحاجة لانه انما تكلم فى ذلك فيتقيد بحسب الحاجة ولا يحمل على اجازة تعددها مطلقاً فى كل المساجد فتصير كالصلوات الخمس حتى لايبقى للجمعة خصوصية فان هذا معلوم بطلانه بالضرورة لاستمرار عمل الناس عليه من زمن النبى صلى الله عليه وسلم الى اليوم ، ودخل الشافعى

رضى الله عنه بغداد وهى على تلك الصورة ولم ينقل الينا انه انكر ذلك فاختلف اصحابه فمنهم من قال كقول أبى يوسف وهو قول أبى الطيب ومنهم من قال جاز للمشقة ، وقال الرافعى انه اختيار اكثر اصحابنا تعريضاً وتصريحا ، ومنهم ابن كج والحناطى والرويانى وقول الرافعى اكثر اصحابنا غير مسلم له ومنهم من قال لايجوز ذلك اصلا وانما لم ينكر الشافعى لأن المجتهد لا ينكر على مجتهد ، وقد قال الشافعى بصريح لفظه لايصلى فى مصر وان عظم وكثرت مساجده اكثر من جمعة واحدة ، وجعلوا هذا مذهبه ليس الا ، وممن قال ذلك الشيخ ابو حامد وطبقته . وهذا القول هو الصحيح من حيث المذهب ومن حيث الدليل ، ونحن لا ندرى ما كان يصنع الشافعى هل يعيدها ظهرا او يعلم ان الجمعة التى صلاها هى السابقة فتصح وحدها عنده ثم جاء احمد رضى الله عنه فروى عنه روايتان عند الحاجة واما عند عدم الحاجة فقال صاحب المغنى من الحنابلة لا نعلم فى ذلك خلافا واستمر الامر بعد ذلك العصر على ماذكرناه من الاختلاف عند الحاجة ، والتجويز وجه عند الشافعية ورواية عن احمد ، وقول محمد بن الحسن ثم حدثت فقهاء آخرون فقالوا عن ابى حنيفة رواية مثل قول محمد بن الحسن وربما رجحوها وهى ترجع الى ما قدمناه من قول عطاء فى أهل البصرة ، واما تخيل أن ذلك يجوز فى كل المساجد عند عدم الحاجة فهذا من المنكر بالضرورة فى دين الاسلام ثم الاختلاف فى ذلك عند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد انما هو فى المصر أما القرى فعندهم لا جمعة فيها أصلا وقالوا ان فناء المصر فيما وراء ثلاثة أميال وهو بشرط المسجد كما قدمناه ، والشافعى لا يشترط المصر ويجوزها فى جميع القرى قربت من المصر أو بعدت اذا كان فيها أربعون .

﴿ فصل ﴾ اختلف العلماء رضى الله عنهم فى اشتراط السلطان فى الجمعة فمذهب أبى حنيفة رحمه الله أنه لابد من حضور السلطان أو اذنه ، وهو احدى الروايتين عن أحمد وحكى عن الشافعى فى القديم قول مثله والجديد الصحيح وهو المشهور أنه لا يشترط حضوره ولا اذنه ومستند القائلين بالاشتراط ان ذلك من الامور العظيمة وانه لو لم يقل به لادى الى أن تفوت كل شرذمة تنعقد بهم الجمعة فرض الجمعة على أهل البلد ، وقد تقدم فى كلام بعض التابعين مايقتضى اعتبار الاذن . وهذا فى الجمعة الواحدة أما التعدد عند من يجوزه عند الحاجة فهو أولى بالاشتراط لا من جهة الصحة ولكن من جهة الاقدام عليه وتحقيقه أن الصحة على ماكانت عليه

قبل ذلك من لايشترط السلطان يقول السابقة صحيحة ، ومن يشترطه يقول الصحيحة التى هو معها وأما الجواز فاذا قصد التعدد حيث الحاجةعندمن يقول بالجواز حينئذ فينبغى أن يحتاج الى اذن السلطان قطعاً لأنه محل اجتهاد حيث قلناها السلطان فالمراد به السلطان أو الأمير الذى هو من جهته على تلك البلدة والظاهر أن القاضى له ذلك أيضااذا كان قاضيا عاما ينظر فى أمور العامة ويحتمل أن يقال إن القاضى لايقوم مقامه فى ذلك لان المحذور هنا خشية فتنة ونيابة السلطنة هى المستقلة بذلك والقاضى إنما يتكلم فى الامور الشرعية وفصل المحاكمات وكذا قوله صلى الله عليه وسلم « فان اشتجروا فالسلطان ولى من لاولى له » يشير الى ذلك ولكن الفقهاء جعلوا القاضى فى ولايةالنكاح مثل السلطان ولعل الحديث محمول على حالة الاختلاف الذى يقتضى التقديم فيه الى فتنة ، وتسكين الفتن الى السلطان لا الى القاضى . وهذا فى قاض لم ينص له عرفاً ولا لفظاً على ذلك ، أما إذا نص له الامام على زيادة على ذلك أو يكون شىء استفاده بالولاية مثل شىء يشترط نظيره للقاضى ونحوه وهذا ليس منه فليس للقاضى أن يأذن فيه الا بشرطين أحدهما أن يرى ذلك جائزاً فى مذهبه . والثانى أن يرى فى ذلك مصلحة للمسلمين يعود نفعها على عمومهم ومتى لم يتبين له ذلك لا يأذن . وأما الحكم فلا مدخل له هنا البتة لان أحكام القضاة لا تدخل فى العبادات أمور بين الله عز وجل وبين عباده والحكم لابد فيه من محكوم له ومحكوم عليه وإلزام وفصل وذلك فى العبادات التى بين الرب والعبد لايتصور نعم قد يعلق الشخص طلاقاً أو عتقاً على صحة عبادة أو فسادها فيحكم القاضى بوقوع ذلك الطلاق والعتق بناء على مايراه من مذهبه فى ذلك اذا ثبت عنده سببه واستجمعت شروط الحكم وأما انه يحكم بأن كل من صلى الجمعة فى هذا المكان فصلاته صحيحة أو باطلة فلا يفعل ذلك الا جاهل .

﴿ فصل ﴾ خرج مما ذكرناه ومن اختلاف الأماكن مسائل (احداها) مصر اذن السلطان فى اقامة الجمعة فيه فأقيمت فيه جمعة واحدة لم تتعدد فيه ولا فى الابنية المتصلة به التى اذا فارقها المسافر قصر الصلاة فهذه جمعة صحيحة بالاجماع وبحمد الله المساجد الثلاثة المعظمة اليوم كذلك مكة والمدينة وبيت المقدس وكثير من المدن فى أقطار الارض . (المسألة الثانية) مصر أقيمت فيه جمعة واحدة على الشروط ولكن بغير اذن السلطان فهى صحيحة عندنا باطلة عند أبى حنيفة رحمه الله . (المسألة الثالثة) قريه أقيمت فيها الجمعة كذلك

باذن السلطان أو بغير اذنه فهي صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية ولتجعل صورة المسألة في قرية منفصلة عن المصر وعن غيرها من القرى انفصالا ظاهرا بحيث تعد مستقلة وحدها غير تابعة كأكثر القرى التي في الديار المصرية والبلاد الشامية والعراق وغيرها (المسألة الرابعة) الابنية المتصلة بالمصر تابعة له وليست مستقلة ولا تعد قرية ويعبر عنها بعض الفقهاء بفناء المصر ، وهذا اذا لم يكن للمصر سور في حكم المصر بلا شك ؛ وان كان للمصر سور فان قلنا لا يقصر المسافر حتى يجاوزها وهو الاصح كانت في حكم المصر فلا تفرد بحكم فعلى هذا هي والمصر بلد واحد فان أقيمت جمعة واحدة اما داخل السور واما خارجه جاز ويحتمل أن يقال يجب أن تقام داخل السور ولا يكفي إقامتها خارج السور لأنه في حكم التابع فلا يكون متبوعاً ولا شك أن هذا قياس قول أبي حنيفة .
(الخامسة) قرية قريبة من السور أو من المصر الذي ليس عليه سور مستقلة باسم وهي مع ذلك لقربها كالأبنية التي تعد فناء للمصر فيحتمل أن يقال لا تفرد بحكم بل لقربها تابعة فتعطى حكم الفناء فتكون كالمسألة الثالثة وهاتان المسألتان الثالثة والرابعة لم أر لأصحابنا كلاما فيها . (السادسة) حكم بغداد في الجمعة في الأماكن الأربعة المتقدمة في المسائل الأربع وهي في المصر معلوم على ماقرره الفقهاء في كتبهم وفي القرية عند من يجيز الجمعة كذلك وفي المصر مع الفناء كذلك على ماقدمناه كالبلد الواحد وفي المصر مع القرية المسألة بحالها وهي المسألة الرابعة على الاحتمالين المذكورين فان جعلناها واحدا فالتعدد كالتعدد في البلد الواحد وإن جعلناهما اثنين جاز التعدد عندنا خلافاً لأبي حنيفة حيث لايجوز التعدد وتكون السابقة هي الصحيحة والمسبوقة باطلة ولا فرق في ذلك بين ما كان داخل المصر وخارجه . (السابعة) حيث حصل التعدد لحاجة فقد عرف اختلاف العلماء فيه وحيث حصل لالحاجة اما ابتداء وإما بزيادة مالية لا لحاجة اليها تقضي التطرق الى فساد صلاة الجميع ولا تقتضي الفساد عليها لو كان المكانان مكانا واحدا . (الثامنة) المكان السبه وهي المسألة الرابعة وهي الواقعة التي حدثت في هذا الزمان في الشاغور ان عد مستقلا لم يجز عند الحنفية كلهم وان عد مع المصر كالشيء الواحد كان احداث هذه فيه كاحداثها في داخل سور دمشق ، وقد ظهر بهذا أن باحداث هذه الجمعة فلا يلزم ابطال الجمعة في جامع بني أمية اذا كانت مسبوقة وفي ظاهر دمشق النيرب والمزة وكفرسوسيا والشاغور كان فيه جامع جراح وحده وبيت لهيا وبيت الأبار والعقيبة كان فيها جامع الاشرف وحده الذي هو اليوم جامع

العقيبة لان العقيبة بلد وهي الاوزاع التي ينسب اليها الاوزاعى ، والقرى البعيدة عن المصر اذا أقيمت فيها جمعة واحدة باذن السلطان أو بغير اذنه صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية فناء المصر وهى البناء المتصل به وليس منفصلا بحيث يعد قرية مثل حكر السماق الذى فيه جامع تنكز والمكان الذى فيه جامع يلبغا وما أشبههما . فأما على مذهبنا فينبغى أن يبنى ذلك على القصر فان لم يكتف بمجاوزة السور واشترطنا مجاوزة البنيان كانت هذه الاماكن فى حكم المدينة واقامة الجمعة فيها مع اقامتها فى المدينة كاقامة جمعتين فى بلد واحد فعند الرافعى ومن وافقه تجوز وعندنا الصحيحة هى السابقة سواء فى ذلك جامع بنى أمية وهذه الجوامع ، واذا قيل بالجواز على رأى الرافعى فهل يجوز التعدد . ينبغى أن يقال ان انفرد كل بناء ووجد فيه أربعون تصح اقامة الجمعة فيهما لانهما كقريتين وجامع تنكز وجامع يلبغا من هذا القبيل لأن كل واحد فى محل منفصل عن الآخر وانما يجوز عند الرافعى التعدد عند الحاجة فان لم تكن حاجة وصليت جمعة داخل السور وأخرى خارجه فى العمارة التى يشترط مجاوزتها لم يجز وكانت السابقة منهما هى الصحيحة وفى ذلك بين الداخلة والخارجة الا اذا قلنا لا يشترط مجاوزة العمران بعد مجاوزة السور فتصح الجمعة التى داخل السور والتى خارجه والصحيح أنه لا بد من مفارقة البنيان فعلى هذا لا تصح الجمعة الا فى أحدهما عند الشافعى وغالبا لا يعلم هل وقعتا معاً أو سبقت إحداهما والحكم فى ذلك بعد خروج الوقت أربعاً ظهراً . فينبغى لكل من صلى فى هذه الجوامع أو فى جامع بنى أمية أن يعيدها ظهراً الا على رأى الرافعى ومن وافقه ولا شك أن الاحتياط عند الجميع اعادتها ظهراً واذا كان الامر كذلك ففى جوازها مع الشك والعلم بأن هناك جمعة أخرى يظهر لانه دخول فى صلاة يجب اعادتها فيحكم بفسادها فكيف يجوز الدخول فيها . واعلم أن هذه المفاسد كثيرة والمقتضى لها حدوث جوامع وهذا انما حصل فى الشام ومصر من مدة قريبة فلا يغتر به فلم يكن فى القاهرة الا خطبة واحدة حتى حصلت الثانية فى زمان الملك الظاهر مع امتناع قاضى القضاة تاج الدين من احداثها والجوامع التى فى ظاهرها أكثرها حادثة أوفى أماكن منفصلة واكثر ما فى الشام من التعدد حادث ، وأما عند الحنفية فيجوز اقامة الجمعة فى الموضع الذى يصلى فيه العيد وان كان صحراء خارج المصر ويقصر فيه المسافر خلافاً لنا ولكن ذلك فى حكم المصر بالتبعية له فينبغى أن يكون محل الجواز اذا اقيمت هنالك ولم تقم فى المدينة ، أما اذا أقيمت فيها فتتخرج

على الخلاف فى اقامة جمعتين فى بلد فيعود فيها الخلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ومن يجوز منهم فلابدمن مراعاة الحاجة وإذن السلطان لا بدمنه فى ذلك كله. (التاسعة) جمعتان فى قرية عند الحاجة باطلة عند الحنفية جائزة عند الرافعى ومن وافقه اذن السلطان أو لم يأذن ووجدنا فى الشاغور خطبتين فى جامع جراح وجامع خيلخان حدث بعده والظاهر عدم الحاجة اليه وانه لم يكن يجوز احداثه ولو رسم بابطال الخطبة كان قريبة .(العاشرة) ثلاث جمع كهذه الواقعة التى حدثت الآن فى الشاغور باذن قاض حنبلى بغير اذن السلطان وهى باطلة بالاجماع أما عند الحنفية جميعهم فلأنها قرية والجمعة لاتجوز فى القرى واحدة فكيف بثلاث وأما عند الحنابلة فلعدم الحاجة تبطل لشهادة من شهد بالحاجة . وقد قال صاحب المغنى منهم انه لا يعلم خلافاً فيه وهو كذلك حتى ان ابن حزم من الظاهرية ـ مع مايقال ان مذهب الظاهرية الجواز بلا حاجة ـ لم يجسر يصرح بذلك وإلحاقها بسائر الصلوات بل تكلم بكلام مجمجم فى ذلك . وأما مذهب مالك فلاعتباره ثلاثة أميال والشاغور بينها وبين دمشق أقل من ميل . وأما عندنا فلعدم الحاجة نقطع به، ولو فرضنا أن كلامن المسجدين ومجموعهما لا يكفى وأردنا أن نفرع على مذهب من يشترط المسجد أصحها فى اثبات الخلاف فى ذلك الى معرفة قوله فى القرى وفى اذن السلطان ومذهبه غير محقق فى ذلك فتعذر اثبات خلاف إلا باثبات أن المسجد شرط وانه لا يكفى وأن اقامتها فى القرى جائزة وأنه لا يشترط أن يكون بينها وبين المصر مسافة . فاذا اجتمعت هذه الامور يحصل خلاف ولكن أين المذهب الذى فيه ذلك . والذى يشترط المسجد انما هو فى الامام وجماعة أما جميع الناس الذين يصلون خلفه فما أظن أحداً اشترط ذلك وقد بنى النبى صلى الله عليه وسلم مسجده عشرة أذرع فى عشرة وهذه مائة ذراع لا تسع الا مائة رجل أو نحوها ، وكان يصلى فيه جميع المسلمين من أهل المدينة وأهل العوالى فبالضرورة نعلم أن بعضهم يصلى خارج المسجد فلا يثبت خلاف أصلا فى اشتراط المسجد فى حق جميع الحاضرين . ثم لو ثبت عاد ما قدمناه من البحث فى العدول الى الظهر على انا لانحتاج الى ذلك ونقطع بعدم الحاجة .

﴿ فصل ﴾ مصر أو قرية فيها جامع يكفى أهلها وفيها مساجد أخرى منها ما هو متقدم على الجامع ومنها ما هو متأخر وقصد احداث جمعة ثانية فى بعض تلك المساجد المحدثة بعد الجامع ونصب منبر فيه وأن يحفر لقوائمه فى أرض المسجد حتى يثبت فيه هل يجوز ذلك من غير تعدد الجمعة حتى لو قصد نقل

الخطبة من الجامع الى ذلك المسجد هل يجوز ؟

﴿الجواب﴾ الذى يظهر أنه لا يجوز لأمرين: أحدهما حفر أرض المسجد، والثانى أن واقفه لما وقفه وهناك مسجد تقام فيه الجمعة يكفى أهله لم يقصد الجمعة بل غيرها من الصلوات ، وبهذين الأمرين فارقت هذه الصورة نصب المنبر فى مسجد النبى ﷺ لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما بناه لم يكن هناك مسجد تقام فيه الجمعة غيره فكان موقوفاً للجمعة وغيرها ولم يحصل تصرف فى أرض المسجد بحفر ولا غيره ولو فرضنا أنه لم يسمر ولكن قصد إثباته ودوامه فى ذلك المكان أو وقفه واقف المسجد من استحقاق فى غير هذا اليوم ومن استحقاق التنفل فيه والاعتكاف فى هذا اليوم وغيره ولم يكن فى ذلك كمسجد النبى صلى الله عليه وسلم لما ذكرناه من الفرق ، ونظير ما قلته من بطلان وقف المنبر المذكور ما قال لى شيخنا ابن الرفعة رحمه الله إنه أفتى ببطلان وقف خزانة كتب وقفها واقف لتكون فى مكان معين من مدرسة الصاحب بمصر لأن ذلك المكان مستحق لغير تلك المنفعة فمقتضى الوقف المتقدم لو فرض أن المصلحة اقتضت نقل الخطبة من جامع جراح الى شىء من المساجد العتيقة التى وقفت حين لم يكن هناك جمعة فههنا يشبه مسجد النبى صلى الله عليه وسلم فانه يحمل وقفه على كل ما يبنى له من الجمعة وغيرها ومن لوازم ذلك جواز نصب منبر فيه ريدسة لاسماع الناس ، أو وجوبه اذا لم يكن حصل الاسماع به فيجوز بلا حفر ولا تسمير قطعاً كما فى منبر النبى صلى الله عليه وسلم وأما التسمير فلا ينبغى أن يسمح به لما فيه من التصرف فى أرض الوقف أو جداره وأيضاً فقد تدعو حاجة المصلين الى نقله فى بعض الاوقات وإعادته وقت الحاجة للخطبة وأما الحفر فنكر جداً فيجب إزالته وإعادة التراب الى مكانه .

﴿فصل﴾ يجب على السلطان أو نائبه الذى له النظر فى ذلك أن يقصد مصلحة عموم المسلمين ومصلحة ذلك المكان والمصالح الأخروية ، ويقدمها على الدنيوية والمصالح الدنيوية التى لا بد منها وما تدعو اليه من الحاجة والاصلح للناس فى دينهم ؛ ومهما أمكن حصول المجمع عليه لا يعدل الى المختلف فيه الا بقدر الضرورة فاذا تحقق عنده مصلحة خالصة أو راجحة نهى عنها ومتى استوى عنده الامران أو اشتبه عليه فلا ينبغى له الاقدام بل يتوقف حتى يتبين له ومتى كان شىء مستمر لم يمكن أحداً من تغييره حتى يتبين له وجه يسوغ التغيير ومتى كان شىء من العبادات حرص على تكميله واستمراره وعدم انقطاعه وعدم احداث بدعة فيه وحفظ انضمامه على ما هو عليه ومتى كان شىء من المحرمات اجتهد فى

ازالته جهده وكذلك المكروهات ومتى كان شيء من المباحات فهو على ماهو
عليه من تمكين كل أحدمنه وعدم منع شيء منه الا بمستند ويرجع الى عقله ودينه
وما يفهمه من الشرع وممن يثق فى دينه ؛ ولا يقلد فى ذلك من يخشى جهله أو
تهوره أو هواه أو دسائس تدخل عليـه أو بدعة تخرج فى صورة السنة يلبس
عليه فيها كما هو دأب المبتدعين وذلك أضر شيء فى الدين وقل من يسلم من ذلك
فعلى الناظر فى ذلك التثبت وعدم التسرع حتى يتضح بنور اليقين ماينشرح به
صـدره ويبين أمره وليس مافوض الى الائمة ليأمروا فيه بشهوتهم أو ببادىء
الرأى أو بتقليد ماينتهى اليهم والسماع من كل أحد وإنما فوض اليهم ليجتهدوا
ويفعلوا مافيه صلاح الرعية بصواب الفعل الصالح واخلاص الناس وحمل الناس
على المنهج القويم والصراط المستقيم وهيهات ينجو رأس برأس فانه متصرف لغيره
مأسور بأسره والله غالب على أمره والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى . قال سيدنا
شيخ الاسلام قاضى القضاة الخطيب فسح الله فى مدته تاج الدين عبد الوهاب
ولد الشيخ الامام رضى الله عنه وللشيخ الامام مصنفات فى منع تعدد الجمعة مستقلة
(كتاب الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمعتين فى بلد) وهو هذا ، وكتاب
(ذم السمعة فى منع تعدد الجمعة) وهو مبسوط . وكتاب (تعدد الجمعة وهل
فيه متسع) وهو أيضاً مبسوط ، وكتاب (القول المتبع فى منع تعدد الجمع) وهو
أخصرها وكتاب خامس فى المنع أيضاً . اتفقت كتبه كلها وكلها مصنف فى شهور سنة
أربع وخمسين وسبعمائة على منع التعدد ودعوى أنه حيث لاحاجة معلوم التحريم من
الدين بالضرورة ومجمع عليه بين الامة وحيث حاجة ممنوع أيضاً على اصح المذاهب
عنده ، ويومىء الى اجماع سابق فيه تعذر المخالف فيه لعدم بلوغه اياه . هذا حاصل
كلامه . وقد اقتصرنا فى الفتاوى على ذكر هذا المصنف المتوسط لاشتماله على
خلاصة كلامه فى المسألة . وبحثت مع كثير من حنفية هذا العصر فوجدت فى
أذهان أكثرهم ان القول بجواز التعدد مع عدم الحاجة رواية عن محمد
ولقد فحصت ونقبت الكثير فى كتبهم فلم أر أحداً صرح بجواز التعـدد عنـد
عدم الحاجة بل بعضهم أطلق عنه جواز التعدد وبعضهم قيد بالحاجة ، والتقييد
بالحاجة موجود فى كثير من كتبهم منها المحيط ومنها شرح المختار لمصنفه
وجماعة من كتبهم ووقع فى عبارة بعض متأخريهم فى النقل عن محمد انه قال
كالظهر ، وتشبيهه إياها بالظهر مشكل توهم بعض من بحثت معه انه يدل على
الجواز عند عدم الحاجة كالظهر فقلت له يلزمك جواز جمعتين فى مسجد واحد

ثم أخرجت له قول صاحب الاختيار وغيره ان ذلك باطل اجماعاً ولا شك أن هذه العبارة مؤولة محمولة على التشبيه بالظهر فى شىء غير التعدد مطلقاً ثم حسبنا كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجماع السلف ، وقد روى الحافظ أبو القسم بن عساكر فى مقدمة كتابه تاريخ الشام باسنادين جيدين الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كتب الى عماله على البصرة والكوفة ومصر وهم سعد بن أبى وقاص وغيره من الصحابة أن يجعلوا لاعلى القبائل مساجد يصلون فيها فاذا كان يوم الجمعة جمعوا فى الجامع الأعظم لأنه لا يكون فى المدينة الاخطبة واحدة ، واعتذر ابن عساكر باعتذار حسن عن دمشق حاصله أن مصر وغيرها مما ذكر كان قرى فتجمعت لما تهدمت بخلاف دمشق فانها لم تبرح مدينة واحدة فلا يعقل فيها غير خطبة واحدة وقد سلمها الله وله الحمد من فتوح عمر الى اليوم وهو شهر رمضان سنة خمس وستين وسبعمائة لم يكن فى داخل سورها الا جمعة واحدة والله المسئول أن يتم عليها ذلك ويسلمها فى مستقبل الزمان ممن يحاول خلاف ذلك انتهى والله أعلم .

﴿ كتاب الزكاة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه زكاة مال اليتيم اختلف العلماء فيها على أقوال : (أحدها) انها تجب ويخرجها الولى وهو قول عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن عمر وعائشة والحسن بن على وجابر بن عبد الله . وروى ذلك عن ابن مسعود قال بهذا القول عطاء بن أبى رباح وجابر بن زيد ومجاهد وربيعة والثورى والحسن بن صالح وعبد الله بن الحسن وابن عيينة والشافعى ومالك وأحمد واسحق وأبو عبيد وأبو ثور وطاوس . (والقول الثانى) انه لا زكاة فيه وهو قول ابراهيم النخعى وأبى وائل وسعيد بن جبير وشريح . (والقول الثالث) أن فيه الزكاة لكن الولى لا يخرجها بل يحصيه فاذا بلغ أعلمه ليزكى عن نفسه ، وهو قول الاوزاعى وسعيد بن عبد العزيز وابن أبى ليلى وقال انه متى أخرجها ضمن ولم يجعل له ولاية الاداء ، (والقول الرابع) تجب ويخرجها الولى من الاموال الظاهرة كالابل والبقر والغنم ولا يخرجها من الذهب والفضة وهو قول الحسن البصرى وابن شبرمة ، (والقول الخامس) لا تجب فى الأموال الظاهرة ولا الباطنة الا مما أخرجت أرضه وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه وقيل أنه لم يقسم هذا التقسيم أحد قبله ولم يرد عن أحد من الصحابة القول بعدم الوجوب الا ما رواه ابن لهيعة عن أبى الاسود عن عكرمة عن ابن عباس قال لا تجب على مال الصغير

زكاة حتى تجب عليه الصلاة . وابن لهيعة لم يحتج به . وعن ابن مسعود أنه كان يقول احص ما يجب فى مال اليتيم من الزكاة فاذا بلغ وأونس منه الرشدفاعلمه ان شاء زكاه وإن شاء تركه . رواه ليث عن مجاهد عنه وليث ضعيف ومجاهد لم يدرك ابن مسعود فهو منقطع . وقال أبو عبد الله انه لم يثبت وروى عن مجاهد خلافه ولو كان مسعود عند مجاهد لم يقل خلافه فلم يصح ، ورأيت فى كتب الحنفية عن على وابن عباس لا تجب الزكاة على صبى حتى تجب الصلاة عليه . فأما ابن عباس فالسند اليه ضعيف كما تقدم وأما على ولا أدرى من أين لهم ذلك ولم يصح عنه الا كان يزكى أموال يتامى أبى رافع ، ولم يصح عن أحد من الصحابة عدم وجوبها ، وقد قال بوجوبها من ذكرناه من الصحابة وناهيك بهم ولو لم يكن إلا عمر فقد ورد من طرق عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله أدار الحق على لسان عمر وقلبه » فاذا ورد قوله فى مسألة ولا دليل يخالفه انشرح الصدر له، وعائشة رضى الله عنها كان فى حجرها القاسم بن محمد واخوه وهما يتيمان ابنا أخيها محمد بن أبى بكر فكانت تخرج زكاة مال . روى ذلك عنها القاسم بن محمد المذكور وكان سيد زمانه ورواه عن القسم ابنه عبد الرحمن وكان سيد زمانه وأيوب السختيانى ويحيى بن سعيد الانصارى ورواه عن عبد الرحمن مالك فى الموطأ ورواه عنهم ثلاثتهم سفيان بن عيينة ورواه عن سفيان بن عيينة أحمد بن حنبل، وقد انضم الى هذه الآثار معان ترجحها ، وقول ابن مسعود الذى ترددنا فى صحته ليس بصريح فى إسقاطها بل يحمل لأن يكون كالقول الثالث الذى قاله الأوزاعى ولم يذكره فى كتبهم من الموافقين بل ذكروه ذكر من هو مخالف لهم وفهموا كلامه كما فهمناه . ونظرنا فى الاقوال الخمسة فوجدنا أرجحها فى نظرنا الاول وهو القول بوجوبها ووجوب إخراجها ويأثم الولى إذا لم يخرجها ويضمن ، ويليه القول الثانى وهو انها لا تجب جملة لكنا لم نجد له دليلا من كتاب ولا سنة ولا قياس ولا قول صحابى ويتمسك القائلون به « رفع القلم » ولا دليل فيه لذلك عند التأمل ، وبذلك تبين وهاؤه لبنائه على غير أساس . وأما الاقوال الثلاثة الاخيرة فبعيدة جداً شاركت الثانى فى البناء على ذلك الدليل وانفردت بتناقض ظاهر وأبعدها الخامس . فان قلت : هل لكم فى الترجيح عاضد غير قول الصحابى؟ قلت نعم روى الترمذى من حديث ابن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال فى خطبته « ألا من ولى يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة »

لكن المثنى ضعيف في الحديث والحديث الضعيف اذا انضم إلى غيره تقوى به .
وروى الدارقطني من حديث مندل عن النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «احفظوا اليتامى فى أموالهم لا تأكلها الزكاة» ومندل ضعيف . وروى الدارقطني أيضاً من حديث محمد بن عبدالله وهو العرزمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «فى مال اليتيم زكاة» والعرزمي ضعيف . فان قلت : هل لكم عاضد آخر؟ قلت نعم مرسل صحيح فانه صح عن يوسف بن ماهك وهو تابعي أنه قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «ابتغوا فى مال اليتامى لا تذهبها أولا تستهلكها الصدقة» فان قلت : هل لكم عاضد آخر ؟ قلت نعم صح عن عمر من قوله اتجروا فى مال اليتامى لا تأكلها الصدقة . وهذا زائد على ماحكيناه من فعله وقوله وموافق المرسل المذكور والمرسل اذا اعتضد بقول الصحابي جاز الاخذ به عندنا و كذا اذا اعتضد بقول أكثر أهل العلم أو بالقياس وكل دلك حاصل ههنا . وأما عند الحنفية فالمرسل مثل المسند أو أقوى فما لهم لم يأخذوا به ههنا . فان قلت هم يقولون المراد بالصدقة النفقة لأن نفقة المرء على نفسه صدقة لقوله صلى الله عليه وسلم « تصدق بها على نفسك » ولأن الزكاة لا تذهب بجميع المال لأنها اذا نقص عن النصاب لم تجب . قلت حمل الصدقة على النفقة مجاز لا يصار اليه الا عند الضرورة ، وذهابه بالزكاة يعني ذهاب أكثره وان كان مجازاً لكنه أرجح من المجاز الأول وهب تهيأ لهم هذا البحث فى لفظ الصدقة فما يقولون فى لفظ الزكاة وقد ذكرناه وليس قابلا لهذا التأويل . فان قلت هل لكم عاضد آخر ؟ قلت نعم سعاة النبي صلى الله عليه وسلم الذين كان سعيهم لأخذ الصدقات لم يكونوا ينظرون الا الى المال ولا نظر الى مالكه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لا تفرق بين مجتمع ولا تجمع بين متفرق خشية الصدقة . فان قلت وما مستندهم فى ذلك ؟ قلت قول النبي صلى الله عليه وسلم فى كل خمس شاة وقوله ففيها بنت مخاض ففيها بنت لبون ففيها حقة ففيها جذعة ففيها بنتا لبون ففيها حقتان ففى كل أربعين بنت لبون ففى كل خمسين حقة ومن لم يكن معه الا أربع من الابل . و « من » تعم البالغ والصبي ثم قال فاذا بلغت خمساً من الابل ففيها شاة . فذلك على عمومه وقوله ففى كل مائة شاة أعنى فى الغنم وفى الورق ربع العشر . وهذا كله وأمثاله يدل على أن النظر فى الزكاة الى المال لا الى المالك وهو يقتضي دخول الصبي لأن ماله فرد من أفراد الاموال . فهذا مستند السعاة وهو أول دليل فى

المسألة وانظر الى قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ لما بعثه الى اليمن « خذ من كل حالم ديناراً ومن البقر من كل ثلاثين تبيعاً أو تبيعة ومن أربعين مسنة » كيف أناط الجزية بالحالم وهو الشخص والصدقة المال . فان قلت المال انما ينظر اليه لبيان المقادير وليس كل مال مأخوذاً منه ألا ترى أن مال الكافر لا يؤخذ منه . قلت قد بين فى الكتاب الذى كتبه النبى ﷺ للسعاة وكتبه الخلفاء بعده انها على المسلمين ففى الكتاب الذى كتبه أبو بكر لأنس : هذه فريضة الصدقة التى فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين ويستفاد منه شيئان : أحدهما أنها لا تؤخذ من الكفار وان كانوا مأمورين بها لقوله تعالى (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) . والثانى أنه يعم البالغ والصبى لانهما من المسلمين . فان قلت قد قال فريضة والفرض لايكون على الصبى . قلت قد قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على المسلمين وفيه على كل صغير وكبير نعلم أن المراد من الفريضة المقدرة أو الواجبة ولا يختص الوجوب بالبالغ كما بينه فكما أن فريضة صدقة الفطر على كل صغير وكبير بنص الحديث الصحيح كذلك صدقة المال واقليم اليمن واسع وكذا غيره من الجهات التى كانت السعاة تسير اليها ولابد أن يكون فيها صغار لهم أموال ولم يستثن النبى صلى الله عليه وسلم ولا فصل بين صغير وكبير فدل على العموم كذلك قال لمعاذ ستأتى أقواما أهل كتاب فاذا جئتهم فادعهم . فان قلت هو انما يدعو البالغ . قلت بل يدعو الجميع وانما يقاتل البالغ وكيف لا يدعو الصبى وقد يترتب على دعوته هدايته وقد عاد النبى صلى الله عليه وسلم صبياً يهودياً فأسلم ومات . بل أقول انه يجب ذلك كما يجب على الولى أن يأمر الصبى بالصلاة لسبع ويضربه عليها لعشر . فان قلت : أنتم تقولون ان الصلاة على الصبى غير واجبة وما ليس بواجب كيف يجب الامر به أو الضرب عليه وهكذا الاسلام ليس بواجب عليه فكيف يجب دعاؤه اليه . قلت : لا ننكر وجوب الامر بما ليس بواجب والضرب على ماليس بواجب ونحن نضرب البهيمة للتأديب فكيف الصبى وذلك لمصلحته وان يعتاد بها قبل بلوغه . فان قلت : هل تقولون إنه مأمور بأمر الولى فقط أو مأمور بأمر الشارع ؟ قلت قد اختلف الاصوليون فى ذلك فى قوله صلى الله عليه وسلم «مروهم بالصلاة» واختاروا أنه لايكون مأموراً بأمر الشارع وذلك نظر إلى وضع اللفظ فقط وجنوح الى أن الصبى خارج من حكم الخطاب وهو مقتضى حد الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، اما من قال

خطاب الله المتعلق بأفعال العباد فيدخل فيه الصبي وينبغي أن يقال العقلاء ليختص بالمميز أو يقال يبقى على حاله ولا فرق فى ذلك بين المميز وغيره ، وهو محل نظر لأنا إن نظرنا إلى أن الخطاب شرطه الفهم لم يدخل المجنون ولا الصبى غير المميز ويدخل الصبى المميز لفهمه والصلاة ممكنة معه وإنما تمتنع فى حقه للتكليف. فالوجوب لا يثبت فى حقه لما فيه من الكلفة ولقوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن ثلاثة » ويثبت الندب فى حقه لعدم الكلفة أو لا يثبت فى حقه لا وجوب ولا ندب لعموم قوله «رفع القلم» وهو بعيد ورفع القلم كناية عن رفع التكليف لا عن رفع كل حكم . فان قلت : هل تقولون إن أمر الصبي المميز بالصلاة أمر ندب أم أمر وجوب إن كان أمر ندب فلم نجد مندوباً يضرب عليه ويلزم اذا نوى بصلاته الندب تصح وليس كذلك وإن كان أمر ايجاب فكيف يثبت الايجاب فى حق الصبى ؟ قلت : بل أمر ايجاب وأمر الايجاب المراد منه الامر الجازم بالامر الجازم فى الصلاة فى حق البالغ والصبى ولكن الوجوب يختلف فى الصبى بعدم قبول المحل ان لم يكن مميزاً بالادلة الدالة على اشتراط فهم الخطاب وان كان مميزاً فرخصة بقوله « رفع القلم » فان قلت كيف يكون ايجاب ولا وجوب . قلت اذا عنى بالايجاب الأمر الجازم الذى علم الله أن المأمور به لا يقدر عليه أو يقدر عليه ولكن لا يأثم به لفضل الله عليه لم يمنع ذلك . فان قلت أنتم تريدون بالجازم أنه ممنوع من ضده . قلت نحن لا نلتزم بذلك وان كان الاصوليون قالوه بل الجزم عندنا عبارة عن صفة الطلب من حيث هو بالنسبة الى رتبة ذلك الفعل المأمور به كالصلاة ولكنها أعنى الفرض منها عظيمة بحيث انه لا رخصة فيها ، والمندوب فيه رخصة من حيث انحطاط رتبته عن رتبة الفرض وكل منهما بالنسبة الى البالغ والصبى سواء ، والشخص الذى يتعلق به ذلك الامر يعتبر فيه أمور إن وجدت ترتب مقتضاه كالوجوب المترتب على الايجاب وان لم يوجد تخلف ذلك المقتضى مع وجود سببه وحقيقته ، وكل ذلك بأدلة شرعية أرشدنا الشارع اليها . ومن تأمل هذا المعنى لم يستبعده فى حق الصبى المميز الذى اقتضت رخصة الله رفع القلم عنه حتى يبلغ ، أما غير المميز فلا يثبت فى حقه خطاب أصلا لكن يثبت الوجوب فى حقه بمعنى آخر سنبينه ، ومن أمثلته وجوب الزكاة . فان قلت الوجوب مع عدم الفهم لا يعقل . قلت الوجوب بمعنى الترتب فى الذمة كما يقال الدين واجب معقول فى الصغير والكبير فالولى يشترى للصبى بثمن فى الذمة فهذا دين ثابت فى ذمة الصبي بالاجماع وواجب والزكاة كذلك . فان قلت فقد جعلتم الصبى

متعلق الحكم الشرعى وكلام الاصوليين يأباه . قلت الحكم الشرعى يطلق على أمور : (أحدها) الامر والنهى ولا شك أن المخاطب بهما شرطه الفهم فلا تعلق لهما بغير المميز ولا بالمميز اذ كان المراد منهما الايجاب والتحريم الا على المعنى الذى حررناه آنفاً وأما الامر بمعنى فالمجاز تعلقه بالمميز كما اقتضاه كلام الغزالى. (الثانى) خطاب الوضع وهو ثابت بالاجماع فمتى أتلف الصبى شيئاً ضمنه لان الله جعل الاتلاف سببا فى الضمان فلا فرق بين الصبى والبالغ . (الثالث) الترتيب فى الذمة وهو ثابت فى البالغ والصبى أيضاً كما ذكرناه وهو المراد بالوجوب على الصبى ، والحنفية يقولون يلزم من الثبوت فى الذمة الخطاب ، وهذا هو ثمرة البحث المعتبر فى ذمته الدين ولا يخاطب به ، والزكاة بعد الحول وقبل التمكين واجبة ولا خطاب . وقولهم يلزم من الترتب فى الذمة الخطاب ممنوع والولى يشترى للصبى بثمن فى ذمته ويستقرض له ويستأجر له بأجرة فى ذمته ويزوجه بصداق فى ذمته ويترتب فى ذمته بالاتلاف بدل التالف وبغير ذلك من الاسباب فى مواضع كثيرة . فان قالوا بالخطاب فى تلك المواضع فليقولوا به هنا ولا محذور فى اطلاقه بتأويل . فان قلت هل بين الوجوب والندب رتبة فى تقسيم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين لنثبتها فى الصبى وصلاته ، وهل ينوى الفرض أو النفل أو كيف حاله ؟ قلت لارتبة لها والأمر فى حقه كما قررناه ولا ينوى الا الفرض ، وان كان لا يقع فعله فرضاً ويثاب عليه ثواب الفرض . وهذا قد يستنكره بعض الفقهاء ويقول كيف يثاب عليه ثواب الفرض وليس بفرض وابعد من قال من الحنفية إنه لايثاب عليه وإنما أمر به للتمرين . فان قلت هل تقولون إن الصبى داخل فى قوله تعالى (أقيموا الصلاة)؟ قلت نعم هذا هو الحق عندى لأن الخطاب لجميع المؤمنين وهو من المؤمنين ، أو لجميع الناس وهو من الناس فاذا كان مميزاً وقد فهم وسمع أمر الله فلا مانع من دخوله وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لصبى « يابنى سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » وعند بعض الاصوليين ذلك فى أمر التأديب لايصمها وقد فتل [1] بأذنى ابن عباس وأداره من شماله الى يمينه وذلك أمر بموقف الواحد عن يمين الامام وأثبت الفقهاء ذلك حكما شرعيا . فان قلت هذا حال المميز فما حال غير المميز ؟ قلت وضع الخطاب يقتضى دخوله لكنه خرج بالدليل سواء طللهم نخرج من تعلق الخطاب لامن الخطاب ومعنى هذا ان الخطاب شامل

(١) فى الاصل « قيل » .

وواو الضمير فى (اقيموا) عامة وإنما لتعلق الأمر شرط فان وجد تعلق والا فلا . وتظهر فائدة هذا اذا أمر جماعة بالغون وصبيان بشىء ومن الصبيان غير مميز ثم حصلت له صفة التمييز وقت المأمور به أقول يتعلق به الامر . فان قلت مامرادك من هذا كله ؟ قلت أن يكون قوله تعالى (وآتوا الزكاة) شاملا لكل المؤمنين من بالغ وصبى فيكون هو عاضد آخر فى المسألة ، وقد قال تعالى فى سورة البقرة (وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل) الى قوله (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقال (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وفى سورة الحج (فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذه الأوامر كلها يمكن القول بدخول الصبى فيها فيما لم يمكنه فعله فعله وليه عنه . فان قلت هل مع هذا شىء آخر من النصوص. قلت نعم قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) والصبى من أهل الدين ويتوجه فى حقه ذلك وقوله تعالى (فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وذكر هذا فى المستثنى من الهلوع وجعل الحق فى أموال من استثنى ولا حق الا الزكاة . وروى عن فاطمة بنت قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم ان فى المال حقاً سوى الزكاة وسنده ضعيف ؛ وكونه ليس فى المال حق معلوم مستقر من جهة الشارع غير الزكاة معلوم وهذا كما يدل على الامر بالزكاة للعموم يدل على انها فى عين المال مثل مادل قوله صلى الله عليه وسلم « فى أربعين شاة شاة » فهو عاضد من وجهين . فان قلت هل مع هذا شىء آخر ؟ قلت نعم أحاديث صحيحة « إن من لم يؤد الزكاة تمثل له ماله يوم القيامة » ولفظ الحديث « لا يؤدى منها حقها » وقول أبى بكر الصديق لعمر : فان الزكاة حق المال ، وذلك يقتضى أن الزكاة من حقوق المال من غير نظر الى المالك . فان قلت هل مع هذا شىء آخر ؟ قلت نعم قوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) الى آخر الآية فرضها سبحانه لهم وملكهم اياها فهى حق فى المال للأصناف من غير نظر الى مالكها فلا فرق بين البالغ والصبى وأجاب الحنفية بأن المراد بالصدقة هنا المتصدق به وهو المال وحقيقة الصدقة انما هو الفعل وهو فعل المتصدق . فان قلت فما جوابكم عن هذا ؟ قلت فعل المتصدق تصدق والصدقة انما هى اسم لما تصدق به وهى الواجب فى الزكاة وهى المقصود بالحصول للفقير وفعل المتصدق وسيلة اليها والتكليف بالاصالة انما هو المقاصد لا الوسائل ؛ ومما يدل على ان الصدقة اسم المتصدق به قوله تعالى (وآتوا الزكاة) فالايتاء هو الفعل والزكاة مفعوله وهى الصدقة فالزكاة الواجبة المقصودة ليست هى فعل المتصدق بل ما يحصل

به وهذا حرف البحث بيننا وبينهم فى هذا المقام ، والذى يفهم كل أحد ويدل عليه الشرع واللغة ماقلناه ، فان قلت هل مع هـذا شيء آخر . قلت نعم معنى معقول من الآية لما قال تعالى(انما الصدقات للفقراء) وقال(فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)وقال صلى الله عليه وسلم «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» دل الكتاب والسنة على أن ذلك حق للفقراء ، وهذا مجمع عليه بين العلماء لم يخالف فيه أحد نظرنا بعد ذلك فى وجوبه لهم فرأى الشافعى رحمه الله أن وجوبه لهم على الاغنياء بطريق القرابة كما أوجب نفقة الابوين بالاجماع وذوى الارحام عند أبى حنيفة لقرابة النسب عند الحاجة واشتركت القرابتان فى اقتضائهما وجوب النفقة فاشترط فى الاول ملك النصاب وغيره ولم يشترط فى الثانية الا أن يفضل عن الكفاية وافترقا فى أن الاولى مستقر فى الذمة لأنها لغير معين والثانية لمعين على معين مقدرة بالحاجة كل يوم فلا حاجة الى استقرارها فى الذمة وفى ان الأولى لا توجب محرمية النكاح ولا توجب العين بالملك وهذا الافتراق لايقدح فى اقتضاء المشترك ووجوب النفقة . فان قلت فما قول أبى حنيفة فى ذلك وقد نقلتم الاجماع على أنها للفقراء ومن معهم . قلت يقول انها للفقراء على الله بوعده برزقهم وهى لله تعالى على صاحب المال والله تعالى أذن له فى دفعها اليهم كمن عليه دين فقال للمديون ادفع دينى الذى عندك لهذا مما له على من الدين فلا حق للفقير على الغنى الامن هذه الجهة ، والشافعى يقول حقه عليه من الجهة الاولى وهو من جملة ماقدره الله رزقاً ووعده به . فان قلت لخص لى ماتقدم الى هنا لاسفل بدر(؟) محل الخلاف بين الامامين . قلت مسند الشافعى فى ايجاب الزكاة فى مال اليتيم الآيات الكريمة الآمرة بايتاء الزكاة والآيات الكريمة المقتضية لأنها فى عين المال والأحاديث الصحيحة الشهيرة الكثيرة كذلك وفعل السعاة كذلك وتحقيق القول بالعموم فى جميع ذلك ومرسل صحيح وهو عند أبى حنيفة كالمسند أو أقوى وأحاديث ضعيفة وآثار عظيمة عن أكابر الصحابة ولم يثبت مخالف منهم ومعنى نفقة القرابة . فهذه عشرة أمور متضافرة يثبت الوجوب بأقل منها . فان قلت فما تجيبون عن قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاثة» أليس معارضاً لما قلتم ؟ قلت لامعارضة بينها ولا يقتضى الحديث المذكور اكثر من ارتفاع التكليف ان الصبى ليس مكلفاً ولا مخاطباً بأدائها وهذا مجمع عليه لم يقل به أحد من العلماء وانما الخلاف فى مقام آخر . فان قلت هل يقول الشافعى انها نفقة محضة كنفقة الاقارب أو عبادة محضة كالصلاة أو فيها شائبة من هذا وشائبة من هذا . قلت اختلف أصحابه فى ذلك والذى كان

عندى القطع ببطلان كونها نفقة محضة وليس جازماً بأن أحداً من أصحابه يقوله وإنما بحثوا مع الحنفية فى كونها عبادة محضة كالصلاة أو مركبة من العبادة والمواساة وفى كلام بعض الأصحاب ما يقتضى الوجه الثالث وتمكين تقريره . فان قلت يتقرر مع ما ذكرت . قلت بتحقيق معنى العبادة وذلك انما أوجبه الله تعالى ينقسم منه ما يكون سببه جناية فيسمى عقوبة ومنه ما يكون سببه اتلافاً ويسمى ضماناً ومنه مايكون سببه التزاما فيسمى ثمناً أو أجرة أو مهرا أو غير ذلك ، ومنه ما لا سبيل له إلا كون المأمور به عبداً مملوكاً لله تعالى وهو قربة فيسمى عبادة وأداء للديون ، والعوارى والودائع واجبة بالالتزام ونفقات الزوجات كذلك ونفقات الأقارب لما فيها من التواصل والعبادة المحضة ليست الا لله ونحن مأمورون بالجميع بأمر الله ، وقد رأيت أن أخذ العبادة بالواجب لحق الله فقط بلا سبب واحترز بلا سبب عن الحدود والكفارات ، وحاصله أن الواجب إن كان لاجل الآدمى كنفقة القريب فليست عبادة لأنها فى مقابلة ما بين الوصلة والاحسان المفضى للمكافأة فهذا خرج بالقيد الاول واذا خرج هذا من العبادة فغيره من حقوق الآدميين فالصلاة عبادة بلاشك لتحقق المعنى المذكور بلا شبهة والزكاة اشبهت نفقة الاقارب وصلة الرحم وإقرانها بالصلاة وبناء الاسلام عليهما قد يكون لان إحداهما رأس العبادات الدينية والاخرى رأس العبادات المالية المعدى نفعها فلم يطلق بعض الفقهاء عليها عبادة لذلك وكأنها للوصلة التى بين المؤمنين وإخوة الدين وهى قرابة عامة فايجاب الله تعالى لحقهم فهى حق آدمى ويكون قد جمع بقوله (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) حقه وحق الآدمى وأسبابهما إلى جميع انواع الجنسين المذكورين من الحقوق والاسلام كله مبنى على حقوق الله وحقوق العباد وقد جاء فى الحديث بنى الاسلام على ثلاث شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . وهو اشارة إلى ما قلناه والحديث المشهور « بنى الاسلام على خمس » ولا منافاة بينهما لرجوع الصيام والحج إلى الصلاة وان دخلهما المال فى بعض الاحوال أو لرجوعهما اليهما معاً وقصدنا بهذا أن لا يستنكر القول بأن الزكاة ليست بعبادة وإن كانت فرضاً عظيما وركن الاسلام والمشهور أنها مركبة من الشائبتين والمركبة من شائبتين اذا أمكن العمل بكل منهما عمل به ففى البالغ بوجدان فتجب الزكاة بالاجماع عبادة ومواساة إما بأن كلا منهما علة وإما بأن العلة الاولى وحدها والثانية وحدها او مجموعهما ، وفى الصبي من رأى أن العلة المواساة فقط اكتفى بها ومن رأى العلة كل منهما ويجوز التعليل بعلتين اكتفى بها أيضا ومن

رأى أن معنى العبادة يتمحص أو لا بد منه يحصل عنده وقفة فى الصبى المتوقف.
فى كونه من أهل العبادة وفى كون العبادة تقبل النيابة فأبو حنيفة أنكر ذلك
فاشترط الزكاة عن الصبى وغيره قرر أن الصبى من أهل العبادة وان هذه العبادة
تقبل النيابة فأثبتها . فان قلت فالعبادة انما هى فعل العبد . قلت لا بل العبادة
هى الحق وفعل العبد تأديةله فان قبلت النيابةناب عنه غيره والا فلا ، والحق
قد يكون مالا وقد يكون غيره والمال يقبل النيابة وغيره قد يقبل كالحج
وقد لايقبل كالصلاة . فان قلت لخص لى الآن منشأ الخلاف بين الامامين .
قلت منشؤه ما ذكرت فى كونها عبادة وفى كون الصبى أهلا للعبادة فأبو حنيفة
يقول الزكاة وجبت عادة ابتلى الله عباده بها لتنقيص المال كما ابتلاهم بالصلاة
باتعاب البدن شكراً لنعمته بالبدن وبالمال ، والعادة فى الزكاة انما هى فعل العبد
وهى اخراج المال وان كان البالغ له أن يوكل فيها فتوكيله هو التنقيص المبتلى
به ومثله لايتصور فى الصبى لاتثبت الزكاة فى الذمة بل فى العين لحق الله فى
العين وحال الفقير كما قدمناه ، ولا معنى للتعلق بالعين عندهم الا أن المالك
مأمور باخراج ذلك القدر من المال فلا يقولون بشىء آخر ولاجل التعلق بالعين
لا بالذمة اذا تلف النصاب بعد التمكين لايضمن عندهم وعندنا يضمن لأنه كان
له متعلقان الذمة والعين فلو تلف أحدهما بقى الآخر ولو تلف قبل التمكين فلا
ضمان على المشهور من أصحابنا من قال بالضمان تفريعا على قول الوجوب قبل
التمكين ولو أتلفه ضمن الا على وجه أجازه من أصحابنا الشيخ أبو على والغزالى
الأول تفريعا على أن الامكان شرط فى الوجوب واذا مات لا يجب اخراجها
من تركته عندهم كالعبد الجانى وأداء الزكاة عندهم على التراخى ولا معنى للزكاة
عندهم الا خطاب الأداء ، وعندنا وعندهم فرق بين الوجوب ووجوب الاداء
فأصحابنا استعملوه رهنا وجعلوه وجوب الزكاة فى الذمة ووجوب أدائها بعد
ذلك وهم لم يجعلوا الا وجوب الاداء ، ونشأ النزاع فى قولنا الزكاة واجبة
على الصبى من فهم معنى الزكاة فهم معنى الوجوب وفهم حال الصبى وأهليته
كذلك ؛ وأورد أصحابنا عليهم قولهم أنه لو أوصى بها لاخرجت من تركته
وان الوجوب لايعقل الا فى الذمة وأرش الجناية فى ذمة العبد والسقوط بموته
لزوال ذمته ولا متعلق للارش غيرها ، وأورد أصحابنا عليهم قولهم بوجوب
العشر فيما أخرجته أرض الصبى واعتذروا بأن هذا واجب الأرض فينبغى أن
يقال لهم والزكاة واجب المال ؛ وأورد أصحابنا عليهم أيضا قولهم بوجوب

زكاة الفطر سببية على لسه (؟) القادر واذا لم يكن للصبي مال وفى مال الصبي على خلاف عندهم اذا كان له مال ، وأما أصحابنا فقالوا باثبات الزكاة فى الذمة وأنها على الصحيح تتعلق بالمال ، واختلفوا فى كيفية ذلك التعلق ؛ والصحيح انه تعلق شركة ، ويسبق الى الذهن أن التعلق بالمال يقتضى وجوبها على الصبي ، وهو كذلك ، واذا نظرنا الى المال من غير نظر الى المالك وهم بنوا عليه أن مع وجوبه فى المال وقطعه عن الذمة لايتحقق الوجوب على الصبي لأن الوجوب إما فى الذمة ولم يقولوا به وإما وجوب الأداء وهو غير ممكن فى الصبي يسقط جملة وأجابوا عن زكاة الفطر بأن وجوبها بمعنى المؤونة تجب على الغير وفيه حق للأب فأما لولم تجب فى ماله احتجنا الى الايجاب على الأب ومؤونة الارض كالخراج وهى أجوبة ضعيفة . فان قلت أذكر لى أخص من ذلك . قلت الزكاة عندهم فعل المتصدق والوجوب الخطاب ، والصبي ليس أهلا له والزكاة عندهم القدر المفروض فى المال والوجوب الثبوت فى الذمة والصبي أهل فلم يتوارد كلامنا وكلامهم على شيء واحد ، وبهذا تبين القطع فى هذه المسألة بالصواب وان المخالفين لم يتواردوا على محز ونطالب نحن بدليلنا وقد ذكرناه . فان قلت ما تقول فى قولهم فى العشر ؟ قلت قالوا انه يجب فيما أخرجته أرض الصبي لأنه نماء الارض وحق لها وصحيح أنه نماء الارض ولكن بالمعنى حق لها وشبهوه بالخراج والخراج واجب على شخص وان كان متعلقا بالارض واذا كان العشر كذلك فلا بد من تعلقه بالصبي وقد قال تعالى (أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض) فهذا حق باعتبار شرط الخطاب فيه فهم لم يقولوا انما تضمنته هذه الآية أصل وانما قالوا بشيء مرتب على أرض سموه عشراً لا دليل له من كتاب ولا سنة وحقيقته عندهم جزية وعندهم اختلاف فى أخذه مضعفاً باسم الصدقة أو غير مضعف أعنى من الرهن ، وأما عندنا وعند جمهور العلماء فهو زكاة لا تؤخذ من كافر ثم اذا قالوا الولى يخرجه من زرع الصبي فلابد من ملاقاة الوجوب للصبي ؛ وغاية قولهم أن العشر ليس عبادة ولكنه كسائر الديون هكذا ينبغى لهم أن يقولوا وان لم نسلمه لهم وأما الارض فلا حق عليها ولا لها . فان قلت فزكاة الفطر قلت هى طهرة للبدن وللصائم من اللغو والرفث كما جاء فى الحديث فاذا وجبت على الصبي فلأن تجب زكاة المال عليه أولى لوجود المعنى مع أن النعمة فيه أكثر وكونها تابعة لكونه لا يمنع من مراعاة هذا المعنى ، ويضم كلام محمد بن

يحيى الاجماع على أن الولى لو أخرجها من مال الصبى لم يضمن . فان قلت هل عندكم شيء آخر ؟ قلت نعم لهم بحق وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم « مامن صاحب إبل لايؤدى منها حقها » وقول الصديق فان الزكاة حق المال ، فاذا قالوا ان العشر حق الارض بلا دليل وقلنا نحن فالزكاة من المال بدليل فكما يجب العشر على الصبى تجب عليه الزكاة ،ومعنى حق المال حق شكره لانه نعمة من الله يستحق بها الله الشكر فزكاته شكره . فان قلت هل فى المسألة شيء آخر غير ما تقدم ؟ قلت نعم وهو قوله تعالى(أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) هل معناه صلوا وزكوا أو زيادة على ذلك ، والذى يظهر أنه زيادة على ذلك وهو فى الصلاة أن يجعلها قائمة ظاهرة الشعار عالية المنار فيصليها بنفسه منفرداً أو فى جماعة ويأمر غيره بها اذا قدر فهى فرض عليه عينا بفعل نفسه وفرض عليه فرض كفاية بفعل غيره ، وهذا عام فى حق الاولياء وولاة الامور العامة ، وكل ذلك يمكن قوله فى الزكاة لانه اذا تحقق وجوب الزكاة وفرضيتها فى الاموال من غير نظر الى المكلفين بها وجب على الاولياء وسائر أئمة المسلمين الامر باخراجها بتلك المقادير التى فرضها الله تعالى وايصالها الى مستحقيها . فان قلت : وجوبها على الصبى هل تأخذونه من النصوص أو بالقياس؟ قلت هو مأخوذ من النصوص بالطرق التى قدمناها والعمومات ، ولو فرضنا اقتصار النصوص على البالغين أمكن أخذها فى الصبى بالقياس بمعنى المواساة كما تقدم فانه اذا وجب على شخص شيء لمعنى وشاركه غيره فى ذلك المعنى عدى اليه . فان قلت : أصحابكم نصبوا الخلاف بين الامامين فى تعلق الزكاة بالذمة أو بالعين وجعلوا الاول قول الشافعى والثانى قول أبى حنيفة وذكروا من استدلال الحنفية قوله تعالى (فى اموالهم حق معلوم) ونحوه وأجاب اصحابكم بأنه لبيان المحل والمقدار وانتم جعلتموه دليلا لكم . قلت المراد بالمسألة الخلافية قول ابى حنيفة يقطعها عن الذمة خلافاً لنا وانها لابد من تعلقها بالذمة والا فالصحيح عندنا تعلقها بالعين . فان قلت فما تختاره فى تعليق الزكاة ؟ قلت قد ذكروا معانى : (احدها) الابتلاء والامتحان وهذا عام فى كل التكاليف التى كلف الله تعالى بها عباده وفى كل الاوامر والنواهى والمراد بالابتلاء إما الاختبار ليظهر محسنهم من مسيئهم وطائعهم من عاصيهم واما البلوى باتعاب البدن وتنقيص المال والصبر على ذلك المعنى ، و (الثانى) صلاح القلب والبدن فان القلب والبدن يصلحان بالطاعة ويفسدان بالمعصية وهذا ايضا عام فى جميع المأمورات

والمنهيات . (الثالث) شكر نعمة الله تعالى : وهذا ايضاً عام فى جميع التكاليف البدنية والمالية لأن الله تعالى أنعم على العباد بالأبدان والأموال ويجب عليهم شكر تلك النعم فكل مأمور به من العبادات فبعض بعض شكر تلك النعم شكر نعمة البدن وشكر نعمة المال لكن قد نعلم أن ذلك شكر بدنى وقد نعلم أن ذلك شكر مالى وقد نتردد فيه ومنه الزكاة . (الرابع) وبه بيان ذلك مواساة للفقراء وسد خلتهم ولا ننكر أنها تحصل بالزكاة فان كانت مقصودة للشارع الشرعه فرض الزكاة كنفقة القريب ترجح قول الشافعى وهو الظاهر وإلا فيرجح قول أبى حنيفة . فان قلت فما تقولون إذا قلتم انها عبادة محضة ؟ قلت ولو قلنا بذلك ولكن طريقها أداء المال فيقوم الولى مقامه ، ولا بد من مراعاة ماقدمنا للاشارة من أن العبادة المحضة الحق المؤدى بالفعل لا نفس الفعل ، وفرق بين الفعل والمفعول فالمؤدى المأمور به وهو المفعول وفعل العبد حركته وسكونه شيء آخر واذا كان طريقها أداء المال لم يمنع أن يكون من الولى للاكثر ان الصبى اذا احتاج الى شراء ماء لطهارته أو صومه أو غسله اذا أولج قبل البلوغ وهو مميز فانه يجب على الولى أن يأمره بالغسل وتصح نيته ويشترى له الماء للوضوء والغسل الواجبين أو شراء ثوب يستر عورته لأجل الصلاة أو الى أجرة من يعلمه أركان الصلاة وشروطها وجب على الولى اخراج ذلك من ماله ، والصلاة عبادة بدنية محضة وقد وجب التوصل اليها بماله واذا طلبت الصبية الدخول بها أو مات عنها زوجها وجب عليها العدة وقد تحتاج لاجل ذلك الى اخراج شيء من مالها بسببه فيجب على الولى ذلك ، وفى هذه المسألة أمران : أحدهما أن تعلق العبادات بالصبى لوجوب العدة عليها وكيف لا ولو زوجت فى العدة لم يصح النكاح . والثانى إخراج المال فى طريق العبادة . فان قلت لو لم تكن الزكاة عبادة لما وجبت النية فيها . قلت النية تجب فى أداء الديون للتمييز وانما تختص بالعبادة نية القربة وقد نص الشافعى على أن النية فى الزكاة تكفى باللسان دون القلب وهو وجه لاصحابه صحح خلافه وذكروا فى مستند النص ماذكرناه من كون الزكاة ليست عبادة محضة وانما ملحقة بالنفقات والغرامات وأروش الجنايات . فان قلت : هل عندى شيء آخر ؟ قلت نعم وهو أمره صلى الله عليه وسلم للصبى بالصلاة وذلك ليتمرن عليها ويدمن عليها فلا تشق عليه بعد البلوغ ، ومثل ذلك يقال فى الزكاة لتتوطن نفسه على اخراج بعض ماله لله تعالى فلا يشق عليه بعد بلوغه ، فهذا قياس على الصلاة وهو لا يتأتى منه فعل ذلك بنفسه للحجر عليها فى المال فيقوم الولى مقامه.

فان قلت ماحكم المجنون ؟ قلت حكمه حكم الصبي غير المميز في جميع ماذكرناه. لكن لو وجبت على عاقل ثم جن أخرجها الولي من ماله ، ووافقونا على ذلك. وهو وارد عليهم ، وأما في المستقبل في الجنون الطارىء قال أبو يوسف ان كان مفيقاً في اكثر الحول وجبت والا فلا ، وقال محمد إن كان مفيقاً في جزء وجبت والا فلا ، ولا خلاف عندهم أن الجنون الاصلي يمنع انعقاد الحول ، والجنون الاصلي أن يبلغ مجنوناً . فان قلت ماتقول في اقتران الزكاة بالصلاة ؟ قلت دلالة الاقتران ضعيفة ومن قال بها فذاك في كونهما واجبتين مثلا وذلك حاصل هنا والامر بالصلاة ، والفروق فروق كثيرة الصلاة في كل يوم خمس مرات فلا يشترط فيها المال ويشترط فيها السترة والطهارة ، وليس في الزكاة شيء من ذلك . فان قلت هل عندك شيء آخر ؟ قلت نعم التركة لا ينتقل الى الوارث منها الا مافضل عن الدين ولو كان فيها زكاة وجبت قبل الموت قدمت فاذا كان نصاب انعقد عليه الحول وقلنا يبني الوارث على حول المورث طهر وكته بحوله وان كان يتيماً. وان قلنا لا يبني أو كان بعد استئناف حول أمكن أن يقال ذلك النصاب سبب لحق الزكاة متقدم ملك الوارث اليتيم فاذا وجد الحول وهو شرط أخرجنا الزكاة منه لتقدم سببها كما نخرج الزكاة من التركة لتقدم وجوبها . فان قلت هل عندك شيء آخر؟ قلت نعم قول الله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسه) وآية الفيء وغير ذلك يبين لنا ان الله تعالى اذا أنعم علينا نعمة مالية يجب له بعضها ، والنصاب نعمة مالية فيجب بعضه بالشروط التي ذكروها ، وهذا ليس قياساً محققاً لكنه تنبيه على ان الزكاة شكر المال وتعليل وجوبها على البالغ لذلك ، وهذا المعنى حاصل في الصبي فيجب على الولي الاخراج ليكون شكراً لنعمة الله على الصبي. ويزيده بسببها لقوله تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) فان قلت فيها تضييع مال الصبي . قلت المحافظة على هذا مراعاة مصلحة دنيوية ، واخراجها فيه مصلحة دنيوية وأخروية أما الاخروية فظاهر بالثواب وأما الدنيوية فمنه مايرجع إلى الدين بصلاح قلبه وبدنه وتوطن نفسه على ذلك واطمئنانها اليه ومنه ما يرجع الى الدنيا لانه قد يكون ببركة إخراجها يحفظ الله مابقي . وفي الحديث « مانقص مال من صدقة » وهذا الحديث رواه أبو مسلمة بن عبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا . واختلف الثوري وجرير فيه فرواه الثوري عن منصور عن يونس بن حبان عن أبي سلمة ورواه جرير عن منصور عن يونس عن سعيد عن أبي سلمة وسأل ابن أبي حاتم أبا زرعة عن ذلك فقال الثوري أحفظ ، وهذا

الاختلاف لا يضرنا فيما نحن فيه . فان قلت : هذا كله فى الوجوب فما دليلكم فى ان للولى ولاية الاداء وقد تنازع فى ذلك كما قدمتم عن ابن أبى ليلى . قلت دليلنا فعل عائشة وغيرها من الصحابة كما قدمناه ، وبالقياس على سائر الواجبات المالية التى تجب على الصبى ، وبأنها حق الفقراء وهى فى يد الولى فيجب تمكينهم من حقهم وإيصاله إليهم . فان قلت فعل الصحابة يدل على جواز أداء الولى لا على وجوبه . قلت يؤخذ الوجوب من الآيات والأحاديث وحق الفقراء وتقدير كون الامر بالزكاة للفور لتحقق حاجة الفقراء وعدم انحصارهم وذلك ينزل منزلة مطالبة صاحب الدين بدينه فيصير تأخيره بعد ذلك مطلا وظلماً ، وفى وجوب المبادرة بأداء الدين الحال قبل الطلب وجهان أصحهما لا يجب إلا ان كان وجب بعضه أو كان صاحبه لا يعلم به فيعلمه . فان قلت : هل للولى ولاية التفرقة على الفقراء أو يحتاج الى القاضى؟ قلت الظاهر انه لا يحتاج بل له الانفراد بذلك ويدل له فعل عائشة وعلى وغيرهما من الصحابة ، والذى يجب على الولى بلا شك إخراج الزكاة من مال الصبى وتسليمها الى المستحق وهم الاصناف على العموم فان دفعها الى الامام أو القاضى وقسمها أحدهما على المستحقين فلا شك فى براءته وان أوصلها هو إلى من يراه منهم فالذى يظهر أنه يكفى كما فى المزكى عن نفسه فكل واحد منهما له ولاية الدفع والفقير له الاخذ وهذا أكاد أقطع به ؛ واما أن يقال ان المستحق عام فلا بد من ولى أمر عام يقضيه عنه ليتعين له ثم يختص به من يراه من الافراد ، وذلك خيال لا أرى له وجهاً ولو لزم ذلك لزم فى المزكى عن نفسه . فان قلت أى الامرين أولى له أن يفرقها بنفسه أو بالامام ؟ قلت اذا انفرد بنفسه كان على خطر فرق أو لم يفرق فانه إن لم يخرجها أثم عندنا وعند الجمهور وضمنها للمساكين ، وان أخرجها أثم وضمنها الصبى عند أبى حنيفة وابن أبى ليلى ، ومن الفقهاء فان أخرجها بنفسه فينبغى أن يرفع الامر بعد ذلك إلى حاكم يحكم ببراءته حتى لا يطالبه الصبى بها بعد بلوغه وان أخرجها بأمر الحاكم كان ذلك حكماً من الحاكم فتنتفى عنه المطالبة فان قلت فالصحابة الذين أخرجوها . قلت عمر كان اماما وكذا على وعائشة لعلها كان مأذوناً لها وهى أكبر من ذلك . فان قلت لو أراد الولى أن يمكن الصبى المميز من الدفع الى الفقير والنية هل له ذلك ؟ قلت أما الاقتصار عليه فلا يجزىء لان نية الصبى فى الصبى لا تعتبر به وان كان مميزاً وليس كنيته فى الصلاة لان الصلاة هو من أهلها وليس هو أهلا للتصرف فى الاموال والنية المعتبرة هى المقارنة لتصرف

صحيح فكانت نيته فى ذلك ملغاة ، وأما مجرد كونه يناول الفقير والنية من الولى محصورة فالظاهر أنه لا يمتنع ويحصل به جبر الصبى ففى الحديث ان مناولة الفقير تقى فتنة السوء ، ولكن ليس ذلك مطلوباً فالصبى محجور عليه فى المال ، ولو أن الولى أمر الصبى بالدفع ولم يبرأ الولى فالظاهر أنه كما لو نوى بلفظه ولم ينو بقلبه فيجىء فيه الخلاف المتقدم فى انه يكفى أو لا . فان قلت النظر فى هذه المسألة فما رتبتها عندك فان المسائل منها يقوى ومنها يضعف . قلت كنت قبل نظرى الآن لعدم نص وارد فيها بخصوصها أرى أن الاختلاف فيها متماسك والآن أرى أن القول بالوجوب قوى جداً الى غاية ما يكون . فان قلت ما دعاك فى ثبت الكلام فيها على هذه الصفة . قلت لأنى لم أجد دليلا واحدا يعتمد عليه فيها لامن جانبنا ولامن جانبهم لما بان لك من الكلام ، والتمسك من جهتهم ضعف بمرة والتمسك من جهتنا قوى بمجموع أمور عموم الادلة من الكتاب والسنة وتعليقها بالمال لا بالملك واستمرار عمل السماء على ذلك من غير تناولهم تخصيصا وفهم المعنى فى سد خلة المساكين وظهور الطريق التى ذكرناها وأقوال الصحابة فى ذلك من غير مخالف لهم فى عصرهم والحديث المرسل والاحاديث الضعيفة والقياس ، ومجموع ذلك يحصل القطع بالوجوب بخلاف مالو انفرد واحد منها . فان قلت كل واحد لابد له من محل فما محل وجوب الزكاة ؟ قلت عند الشافعى محله المال ، وعند أبى حنيفة محله بدن المالك لان التكليف عنده بالادلة فقط والعبادات البدنية محلها البدن عندنا وعندهم كالصلاة والصوم ، ولهذا إذا مات سقطت لفوات محلها . فان قلت هل تطلقون القول بوجوبها على الصبى ؟ قلت جمهور أصحابنا أطلقوه فاقتضاه رأيان صحيحان وجوبها عليه ووجوبها فى ماله ، وبعض الاصحاب قال لايقال الا انها واجبة فى ماله ولا يقال واجبة عليه ، وغلطه الرويانى . وأما وجوب الاداء فعلى الولى بلا اشكال . فان قلت كيف يثاب الصبى غير المميز ؟ . قلت الثواب فضل من الله تعالى وان رتب على سبب والسبب هنا نقصان ماله ، وقد رفع الى النبى صلى الله عليه وسلم صبى فقيل له ألهذا حج قال نعم ، ولا معنى لكونه له حج الا انه له أجر وهو على حضوره المساعدة وإحرام وليه عنه ، وقد يحصل لبدنه من الصحا والكلال مايكون الثواب فى مقابلته والكل بفضل الله تعالى والله أعلم .

قال المصنف رضى الله عنه كتبه على بن عبد الكافى السبكى فى بعض يوم السبت التاسع والعشرين من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بظاهر

دمشق والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ مختصر فصل المقال فى هدايا العمال ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه مصنف فى هدايا العمال سماه فصل المقال كبير لخصه فى مصنف آخر صغير وهو هذا . قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله على نعمه الكافية ومننه الوافية وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة أدخرها جنة من النار واقية وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى كل أمة قاصية ودانية صلى الله عليه وسلم صلاة على ممر الايام باقية . وبعد فهذا مختصر من كتابى فصل المقال فى هدايا العمال مرتب على فصلين :

﴿ الفصل الاول فى الاحاديث ﴾

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشى والمرتشى . وقال الترمذى حديث صحيح . وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لعنة الله على الراشى والمرتشى » رواه أبو داود وابن ماجه والحاكم فى المستدرك وقال صحيح . وعن أبى هريرة قال « لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشى والمرتشى فى الحكم» رواه الترمذى والامام أحمد فى المسند . وعن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الراشى والمرتشى فى النار » رواه البزار فى مسنده . وعن أبى حميد الساعدى قال استعمل النبى صلى الله عليه وسلم رجلا من بنى أسد يقال له ابن اللتبية على صدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدى الى قال فهلا جلس فى بيت أبيه وأمه فلينظر أيهدى له أم لا والذى نفسى بيده لا يؤتى بشىء الا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته ان كان بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تثغو [1] ثم رفع يديه ثم رأينا عفرة [2] ابطيه ألا هل بلغت . رواه خ م . وعن بريدة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول. اسناده صحيح وهو فى سنن أبى داود . وعن أبى حميدة وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم قال «هدايا العمال غلول» . رواه الامام أحمد والبزار فى مسنديهما. وعن النبى صلى الله عليه وسلم قال « ماعدل وال تجر فى رعيته » . رواه النقاش . وعن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قدم من اليمن فرأى عمر عنده غلماناً قال ماهؤلاء قال أصبتهم فى وجهى هذا قال عمر من أى وجه قال أهدوا الى وأكرمت

---

(١) الثغاء : صياح الغنم ، وفى الاصل «تثغر» وهو خطأ .

(٢) العفرة : بياض ليس بالناصع ولكن كلون عفر الارض وهو وجهها . كما فى النهاية.

بهم فقال عمر أذكرتهم لابى بكر فقال معاذ ماذكرى لأبى بكر ونام معاذ فرأى كأنه على شفير النار وعمر آخذ بحجزته[1] من ورائه أن يقع فى النار ففزع معاذ فذكره لابى بكر رضى الله عنه فسوغه أبو بكر فقال عمر هذا حين حل وطاب.

﴿ الفصل الثانى فى كلام العلماء ﴾

قال عمر بن عبد العزيز كانت الهدية فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم هدية واليوم رشوة. وقال مسروق اذا قبل القاضى الهدية أكل السحت واذا قبل الرشوة بلغت به الكفر. وقال كعب الرشوة تسفه الحليم وتعمى عين الحكيم. وقال ابن عبد البر فى الاستذكار كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويأكلها ويثيب عليها الا أن ذلك لايجوز لغير النبى صلى الله عليه وسلم اذا كان منه قبولها على جهة الاستبداد بها دون رعيته لانه انما أهدى ذلك من أجل أنه أمير رعيته ، وليس النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك كغيره لأنه مخصوص بما أفاء الله عليه من غير قتال من أموال الكفار يكون له دون سائر الناس ، ومن بعده من الائمة حكمه فى ذلك خلاف حكمه لا يكون له خاصة دون سائر الناس ومن بعده من الائمة المسلمين باجماع من العلماء لانها فىء ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » انتهى الاجماع الذى نقله ابن عبد البر ، يرد على من يقول من المتأخرين بأنه يختص بها كما سنحكيه . وملخص كلام العلماء فيما يعطى الحكام الائمة والامراء والقضاة والولاة وسائر من ولى أمراً من أمور المسلمين انه اما رشوة واما هدية أما الرشوة فحرام بالاجماع على من يأخذها وعلى من يعطيها وسواء كان الاخذ لنفسه أو وكيلا وكذا المعطى سواء أكان عن نفسه أو وكيلا ، ويجب ردها على صاحبها ولا تجعل فى بيت المال الا اذا جهل مالكها فتكون كالمال الضائع ، وفى احتمال لبعض متأخرى الفقهاء انها تجعل فى بيت المال ؛ والمراد بالرشوة التى ذكرناها ما يعطى لدفع حق أو لتحصيل باطل وان أعطيت للتوصل الى الحكم بحق فالتحريم على من يأخذها كذلك ، وأما من لم يعطها فان لم يقدر على الوصول إلى حقه إلا بذلك جاز وان قدر إلى الوصول اليه بدونه لم يجز ، وهكذا حكم ما يعطى على الولايات والمناصب يحرم على الآخذ مطلقا ويفصل فى الدافع على ما بينا ، وقد شذ بعض الفقهاء فقال : يجوز الاخذ على الحكم بشروط أن لا يكون له رزق من بيت المال ولا يكون فى بيت المال ما يمكن أن يرزقه وأن يأذن الامام له فى الاخذ وأن يكون الحكم

(١) الحجزة : موضع شد الازار .

يقطعه عن كسبه وأن يعلم به الخصمان قبل التحاكم وأن يكون عليهما معاً وأن لا يوجد متطوع ويعجز الامام عن الدفع إليه ويكون ما يأخذ غير مضر بالخصوم ولا زائد على قدر حاجته ويكون مشهوراً بين الناس يتساوى فيه الخصوم من غير تفاضل فان فقد واحد من هـذه الشروط لم يجز ، ثم الجواز اذا اجتمعت قول شاذ لا معول عليه والذي فرضه إنما قاله عند الضرورة كالمخمصة وفيه معرة على المسلمين ، وأما الهدية وهي التي يقصد بها التودد واستمالة القلوب فان كانت ممن لم تقدم له عادة قبل الولاية فحرام ، وان كانت ممن له عادة قبل الولاية فان زاد فـكما لو لم تـكن له عادة وإن لم يزد فان كانت له خصومة لم يجز وان لم تكن له خصومة جاز بقدر ما كانت عادته قبل الولاية والافضل أن لا يقبل ، والتشديد على القاضي في قبول الهدية أكثر من التشديد على غيره من ولاة الامور لانه نائب عن الشرع فيحق له أن يسير بسيرته ، وقال ابن يونس المالـكي لا يقبل القاضي هدية من أحد لا من قريب ولا من صديق وان كافأه بأضعافها إلا من الوالد والولد وخاصة القرابة التي تجمع من حرمة الحاجة ما هو أكثر من حرمة الهدية ، قال سحنون مثل الخالة والعمة وبنت الأخ . قال ابن حبيب لم يختلف العلماء في كراهية الهدية إلى السلطان الأكبر وإلى القضاة والعمال وجباة الاموال وهو قول مالك ومن قبله من أهل السنة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية وهذا من خواصه . وحكى ابن أبي زيد هذا الكلام عن ابن حبيب أيضاً قال وقد رد على خروفاً أهدى اليه ، وقال ربيعة الهدية ذريعة الرشوة وعلة الظلمة ، وقال أيضاً والنبي ﷺ ليس كغيره لانه انما يهدى اليه قربة لله تعالى وما أهدى الى الوالي لم يقصد به الا السلطان ، وفي كلام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكره السرخسي في السير الـكبير أن ملك العدو اذا بعث الى أمير الجند هدية فلا بأس أن يقبلها ويصير فيئاً للمسلمين لانه ما أهدى اليه لعينه بل لمنعته ومنعته بالمسلمين فكان هذا بمنزلة المال المصاب بقوة المسلمين وهذا بخلاف ما كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الهدية فان قوته ومنعته لم تكن بالمسلمين على ما قال الله تعالى (والله يعصمك من الناس) فلهذا كانت الهدية له خاصة وسنة أيضاً بخلاف الهدية الى الحـكام فان ذلك رشوة لان المعنى الذي حمل المهـدى على التقرب اليه ولايته الثابتة بتقليد الامام اياه والامام في ذلك نائب عن المسلمين ، والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » يعني اذا حبسوا ذلك لانفسهم ، وقالت الحنابلة لا يقبل القاضي هدية من لم يكن يهدى اليه قبل ولايته . وقال

أحمد اذا أهدى البطريق الى صاحب الجيش عينا أو فضة لم تـكن له دون سائر الجيش قال أبو بكر يكون فيه سواء. فهذه نقول المذاهب الاربعة: كلام الشافعية رحمهم الله لخصناه أولا وكلام الثلاثة ذكرناه بعده ؛ ومن كلام الشافعي رحمه الله انه إن كان على دفع باطل أو ايصال الى حق فهو رشوة محرمة وان كان لغير سبب يعرف اكثر من ولايته عليهم فان أثابه بمثله كان له قبوله وإن لم يثبه لم يحل له عندى الا وضعه فى الصدقات لأن ذلك انما وصل اليه بسبب العمالة ذكر ذلك فى عامل الصدقة. وللشافعي رضى الله عنه قول ثان قبولها غير محرم فهم منه بعض أصحابنا أنه قول بأنه يجوز أن يملكها والاختصاص بها ؛ وهذا بخلاف ماحكاه ابن عبد البر من الاجماع فلعل مراد الشافعي رحمه الله جواز القبول اذا لم يختص بها بل وضعها فى بيت المال. والحاصل أن الهدية لا يملكها الحاكم باتفاق أكثر العلماء أوكلهم ، وأما تحريم أخذها فحيث أوجبت ريبة حرم عليه قبولها ؛ والتحريم فى القاضى آكد من بقية ولاة الأمور لان عليه من الصيانة أكثر من غيره لانه نائب عن الشرع . فلينظر القاضى المسكين المشفق على دينه الى سيرته والى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده فى أحكامهم وأفعالهم فان وجد سيرته قريبة من ذلك فاحر أن[1] ينجو أو ليسأل الله فى تقصيره وإن وجد سيرته مخالفة لسيرتهم فليعلم أنه كما عدل عن طريقهم فى الدنيا كذلك يعدل عنها فى الآخرة وليقنع بأن يكون فى عداد المسلمين نسأل الله العافية ولا نتعرض الى هذا الخطر العظيم وتتحمل اعباء هذا المنصب الشريف ، ولهذا كان العلماء من السلف يمتنعون من الدخول فيه لما يعلمون من خطره ولا شك أن من دخل فيه بحق وعدل فيه كان كالمجاهد فى سبيل الله له درجة المجاهدين بل ربما يكون أفضل من بعضهم ، وكل قضية يحكم فيها بالحق فيدفع ظالماً ويصل حقاً هى جهاد ، ولا شك أنها أعظم من نوافل العبادات وأفضل من كثير من فروض الكفايات ولكن هيهات العدل من صاحبها الا من عصم الله فالأولى للمحتاط لدينه الانكفاف عنها وليعلم أنها ليست جهة مكسب بل جهة عبادة وفيها خطر إن زل هوى فى جهنم فالسلامة فى تركها ونسأل الله من فضله ، وأحسن أحوال الفقيه عندى أن يشتغل بالعلم لله تعالى ولا يأخذ عليه شيئاً ولا منصباً ويجعل كسبه من غيره من جهات الحل ان قدر على ذلك ، واذا ابتلى بالقضاء فلا يحل له ان يأخذ شيئاً الا أن يرزقه الامام أو يفعل ما يستحق به أجرة مثل أن يكتب مكتوبا فيستحق أجرة مثله فيه اذا لم تكن كتابة ذلك واجبة.

(١) فى الاصل « فالحران » .

عليه وما أشبه ذلك ، ولا يجوز له أن يأخذ على حكم بحق ولا بباطل ولا على تولية نيابة قضاء أو مباشرة وقف أو مال يتيم لا يأخذ من أحد شيئا على ذلك لان الله تعالى قد نصبه لذلك نائبا عنه وحكم الله وعدله يجب أن يكون مبذولا لكل أحد بغير عوض ، وهكذا يجب أن يكون حاجب القاضى و نائبه وكل من ندبه لأمور المسلمين لانهم أمناء الله فى أرضه و نوابه فى إيصال عدله الى الناس وتأدية الامانة الى أهلها ، ومن وقع فى كلامه من الفقهاء أن القاضى يجوز له أخذ شىء فذلك شاذ مردود خطأ من قائله متأول ومحله فى صورة نادرة وهى حالة الضرورة والمخمصة مشروطاً بشروط نبهنا عليه فيما سبق ، ومن فعل خلاف ذلك فقد غير فريضة الله وباع عدل الله الذى بذله لعباده بغير عوض فأخذ عليه ثمنا قليلا ولهذا نجد بعض الفجرة الذين يقعون فى شىء من هذا ويكتمونه ويأخذونه خفية وهذا علامة الحرام فان الحلال يأخذه صاحبه جهارا لا يستحيى من أحد نسأل الله أن يعصمنا من الزيغ ويسلك بنا طريق الهدى بمنه وكرمه انتهى .

﴿ كتاب الصيام ﴾

﴿ مسألة ﴾ فيمن شهد برؤية الهلال منفرداً بشهادته واقتضى الحساب تكذيبه قال الشيخ الامام رحمه الله قال الله سبحانه (يسألونك [1] عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) والمواقيت التى تحتاج الى الهلال ميقات صلاة العيد والزكاة وصدقة الفطر وصيام رمضان والفطر منه وصيام الأيام البيض وعاشوراء وكراهية الصوم بعد نصف شعبان وصيام ست من شوال ومعرفة سن شاة الزكاة وأسنان الابل والبقر فيها والاعتكاف فى النذر والحج والوقوف والأضحية والعقيقة والهدى والآجال والسلم والبلوغ والمساقاة والاجارة واللقطة وأجل العنة والايلاء وكفارة الوقاع والظهار والقتل بالصوم والعدة فى المتوفى عنها وفى الآيسة والاستبراء والرضاع ولحوق النسب وكسوة الزوجة والديات وغير ذلك فكان من المهم صرف بعض العناية الى ذلك ومعرفة دخول الشهر شرعاً وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « انا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا وعقد الابهام فى الثالثة والشهر هكذا وهكذا يعنى تمام ثلاثين » رواه البخارى ومسلم من حديث ابن عمر رضى الله عنهما ، وقد تأملت هذا الحديث فوجدت معناه إلغاء ما يقوله أهل الهيئة والحساب من أن الشهر عندهم عبارة عن مفارقة الهلال شعاع الشمس فهو أول الشهر عندهم ويبقى

(١) فى الاصل « ويسألونك » .

الشهر الى أن يجتمع معها ويفارقها فالشهر عندهم ما بين ذلك ، وهذا باطل فى الشرع قطعاً لا اعتبار به فأشار النبي صلى الله عليه وسلم بأنا أى العرب أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ، أى ليس من شأن العرب الكتابة ولا الحساب . فالشرع فى الشهر مابين الهلالين ويدرك ذلك اما برؤية الهلال و إما بكمال العدة ثلاثين ، واعتباره إكمال العدة ثلاثين دليل على أنه لا ينتظرون به الهلال وأن وجوده فى نفس الامر معتبر بشرط امكان الرؤية ، ولو لم يقل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك لكان اذا فارق الشعاع مثلا قبل الفجر يجب صوم ذلك اليوم فأبطل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ولم يجعل الصوم الا فى اليوم القابل ، وهذا محل مجمع عليه لاخلاف فيه بين العلماء ، وثم محل آخر اختلفوا فيه يمكن أن يؤخذ من الحديث ويمكن أن يعتذر عنه وهو ما اذا دل الحساب على أنه فارق الشعاع ومضت عليه مدة يمكن أن يرى فيها عند الغروب فقد اختلف العلماء فى جواز الصوم بذلك وفى وجوبه على الحاسب وعلى غيره أعنى فى الجواز على غيره فمن قال بعدم الوجوب عليه وبعدم الجواز فقد يتمسك بالحديث ويعتضد بقوله صلى الله عليه وسلم « اذا رأيتموه فصوموا واذا رأيتموه فافطروا فان غم عليكم فاقدروا له » وفى رواية « فاكملوا عدة شعبان ثلاثين [1] » وهذا هو الأصح عند العلماء ومن قال بالجواز اعتقد بأن المقصود وجود الهلال وامكان رؤيته كما فى أوقات الصلاة اذا دل الحساب عليها فى يوم الغيم ، وهذا القول قاله كبار ولكن الصحيح الاول لمفهوم الحديث وليس ذلك رداً للحساب فان الحساب انما يقتضى الامكان ومجرد الامكان لا يجب أن يرتب عليه الحكم وترتيب الحكم للشارع وقد رتبه على الرؤية ولم نخرج عنه الا إذا كملت العدة ، والفرق بينه وبين أوقات الصلاة أن الغلط قد يحصل هنا كثيرا بخلاف أوقات الصلاة يحصل القطع أو قريب منه غالبا ، وهذا الخلاف فيما اذا دل الحساب على إمكان الرؤية ولم ير فأحد الوجهين ان السبب امكان الرؤية ، والثانى وهو الاصح ان السبب نفس الرؤية أو اكمال العدة وعلى كلا الوجهين ليس مادل عليه الحساب محكوما عليه بالبطلان وقد يكون فى نفسه بحيث تنتهى مقدماته الى القطع وقد لا تنتهى

---

(١) فى كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للعجلونى ج ٢ ص ٣٣ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين » ورد من طرق بألفاظ مختلفة ، منها ما رواه الشيخان البخارى ومسلم والنسائى عن ابى هريرة ، والنسائى عن ابن عباس والبيهقى عن البراء .

الى ذلك بحسب مراتب بعده عن الشمس وقربه. وههنا صورة أخرى وهو أن يدل الحساب على عدم امكان رؤيته ويدرك ذلك بمقدمات قطعية ويكون فى غاية القرب من الشمس ففى هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيتنا له حساً لأنه يستحيل فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط فالذى يتجه قبول هذا الخبر وحمله على الكذب أو الغلط ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما لأن الحساب قطعى والشهادة والخبر ظنيان والظن لا يعارض القطع فضلا عن أن يقدم عليه والبينة شرطها أن يكون ماشهدت به ممكنا حساً وعقلا وشرعاً. فاذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الامكان استحال القبول شرعاً لاستحالة المشهود به والشرع لا يأتى بالمستحيلات. ولم يأت لنا نص من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهما سواء كان المشهود به صحيحاً أو باطلا ولا يترتب وجوب الصوم وأحكام الشهر على مجرد الخبر أو الشهادة حتى انا نقول العمدة قول الشارع صوموا إذا أخبركم مخبر فانه لو ورد ذلك قبلناه على الرأس والعين لكن ذلك لم يأت قط فى الشرع بل وجب علينا التبين فى قبول الخبر حتى نعلم حقيقته أولا ولا شك أن بعض من يشهد بالهلال قد لا يراه ويشتبه عليه أو يرى مايظنه هلالا وليس بهلال أو تريه عينه مالم ير أو يؤدى الشهادة بعد أيام ويحصل الغلط فى الليلة التى رأى فيها أو يكون جهله عظيما يحمله على أن يعتقد فى حمله الناس على الصيام أجراً أو يكون ممن يقصد اثبات عدالته فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يزكى ويصير مقبولا عند الحكام، وكل هذه الانواع قد رأيناها وسمعناها فيجب على الحاكم اذا جرب مثل ذلك وعرف من نفسه أو بخبر من يثق به أن دلالة الحساب على عدم امكان الرؤية أن لا يقبل هذه الشهادة ولا يثبت بها ولا يحكم بها. ويستصحب الاصل فى بقاء الشهر فانه دليل شرعى محقق حتى يتحقق خلافه، ولا نقول الشرع ألغى قول الحساب مطلقاً والفقهاء قالوا لا يعتمد فان ذلك انما قالوه فى عكس هذا، وهذه المسألة المتقدمة التى حكينا فيها الخلاف أما هذه المسألة فلا ولم أجد فى هذه نقلا ولا وجه فيها للاحتمال غير ماذكرته، ورأيت امام الحرمين فى النهاية لما تكلم فيما اذا رأى الهلال فى موضع ولم ير فى غيره والأصحاب فيه وجهان هل تعتبر مسافة القصر أو المطالع جزم بمسافة القصر وذكر المطالع على وجه الاحتمال له لأنه لم ينقله ثم رده بأنه مبنى على الارصاد والدوائر، وفرض ذلك فى دون مسافة القصر بانخفاض وارتفاع؛ وهذا الفرض الذى قد فرضه نادر فان أمكن ذلك

وحكم حاسب بعدم الامكان فى هذا الموضع احتمل أن يقال بعدم تعلق الحكم واحتمل أن يقال انما دون مسافة القصر كالبلد الواحد فيتعلق به الحكم . ومسألتنا هذه فى قطر عظيم وأقاليم دل الحساب على عدم امكان الرؤية فيها فشهد اثنان أو ثلاثة على رؤيته مع احتمال قولها بجميع ماقدمناه فلا أرى قبول هذه البينة أصلا ولا يجوز الحكم بها . واعلم انه ليس مرادنا بالقطع ههنا الذى يحصل بالبرهان الذى مقدماته كلها عقلية فان الحال هنا ليس كذلك ، وانما هو مبنى على ارصاد وتجارب طويلة وتسيير منازل الشمس والقمر ومعرفة حصول الضوء الذى فيه بحيث يتمكن الناس من رؤيته والناس يختلفون فى حدة البصر فتارة يحصل القطع إما بامكان الرؤية وإما بعدمه وتارة لا يقطع بل يتردد والقطع بأحد الطرفين مستنده العادة كما نقطع فى بعض الأجرام البعيدة عنا بأنا لا نراها ولا يمكننا رؤيتها فى العادة وإن كان فى الامكان العقلى ذلك ولكن يكون ذلك خارقاً للعادة وقد يقع معجزة لنبي أو كرامة لولى أما غيرها فلا ، فلو أخبرنا مخبر أنه رأى شخصاً بعيداً عنه فى مسافة يوم مثلا وسمعه يقر بحق وشهد عليه به لم يقبل خبره ولا شهادته بذلك ولا نرتب عليها حكما وإن كان ذلك ممكناً فى العقل لكنه مستحيل فى العادة فكذلك إذا شهد عندنا اثنان أو أكثر ممن يجوز كذبهما أو غلطهما برؤية الهلال وقد دل حساب تسيير منازل القمر على عدم امكان رؤيته فى ذلك الذى قالا انهما رأياه فيه ترد شهادتهما لان الامكان شرط فى المشهود به وتجويز الكذب والغلط على الشاهدين المذكورين اولى من تجويز انخرام العادة . فالمستحيل العادى والمستحيل العقلى لا يقبل الاقرار به ولا الشهادة فكذلك المستحيل العادى ، وحق على القاضي التيقظ لذلك وان لا يتسرع الى قبول قول الشاهدين حتى يفحص عن حال ماشهدا به من الامكان وعدمه ومراتب الامكان فيه وهل بصرهما يقتضى ذلك اولا وهل هما ممن يشتبه عليهما اولا فاذا تبين له الامكان وانهما ممن يجيد بصرهما رؤيته ولا يشتبه عليهما لفطنتهما ويقظتهما ولا غرض لهما وهما عدلان ذلك بسبب اولا فيتوقف او يرد ، ولو كان كل مايشهد به شاهدان يثبته القاضى لكان كل احد يدرك حقيقة القضاء لان لا بد من نظر لاجله جعل القاضى ، فاذا قال القاضى ثبت عندى علمنا انه استوفى هذه الاحوال كلها وتكاملت شروطها عنده فلذلك ينبغى للقاضى التثبت وعدم التسرع مظنة الغلط ، ولهذا ان الشاهد المتسرع الى اداء الشهادة ترد شهادته ومن عرف منه التسرع فى ذلك لم تقبل شهادته فيه ، ومراتب ما يقوله الحساب فى ذلك .

متفاوتة منها ما يقطعون بعدم امكان الرؤية فيه فهذا لا ريب عندنا فى رد الشهادة به اذا عرفه القاضى بنفسه او اعتمد فيه على قول من يثق به ، ويظهر أن يكتفى فيه باخبار واحد موثوق به ويعلمه اما اثنان فلا شك فيهما ، ومنها ما لا يقطعون فيه بعدم الامكان ولكن يستبعدون فهذا محل النظر فى حال الشهود وحدة بصرهم ويرى انهم من احتمال الغلط والكذب يتفاوت ذلك تفاوتاً كبيراً ومراتب كثيرة فلهذا يجب على القاضى الاجتهاد وسع الطاقة، اما اذا كان الامكان بحيث يراه اكثر الناس فلا يبقى الا النظر فى حال الشاهدين فلا يعتقد القاضى انه بمجرد شهادة الشاهدين وتزكيتهما يثبت الهلال ولا يعتقد ان الشرع ابطل العمل بما يقوله الحساب مطلقاً فلم يأت ذلك ، وكيف والحساب معمول به فى الفرائض وغيرها ، وقد ذكر فى الحديث الكتابة والحساب ، وليست الكتابة منهياً عنها فكذلك الحساب وانما المراد ضبط الحكم الشرعى فى الشهر بطريقين ظاهرين مكشوفين رؤية الهلال او تمام ثلاثين وان الشهر تارة تسع وعشرون وتارة ثلاثون وليست مدة زمانية مضبوطة بحساب كما يقوله اهل الهيئة ؛ ولا يعتقد الفقيه ان هذه المسألة هى التى قال الفقهاء فى كتاب الصيام ان الصحيح عدم العمل بالحساب ، لان ذلك فيما اذا دل الحساب على انكار الرؤية وهذا عكسه . ولاشك ان من قال هناك بجواز الصوم أو وجوبه يقول هنا بالمنع بطريق الاولى ومن قال هناك بالمنع فهنا لم يقل شيئاً والذى اقتضاه نظرنا المنع فالمنع هنا مقطوع به . ولم نجد هذه المسألة منقولة لكنا تفقهنا فيها وهى عندنا من محال القطع مترقية عن مرتبة الظنون والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه : كان الداعى الى كتابة هذه المسألة أنه فى هذه السنة وهى سنة ثمان وأربعين وسبعمائة يرى الناس هلال ذى الحجة بدمشق ليلة الاحد فى المعظمية من عمل داريا المجاورة لدمشق ، وربما قيل أنه رؤى فى بيسان ، وهى وان كانت اكثر من مسافة القصر لكن لا يقتضى الحساب امكان الرؤية فيها بل حكمها فى ذلك حكم دمشق . فلما بلغنى ذلك توقفت لانه ثبت عندى أن أوله يوم الاثنين عملا بالاستصحاب المضموم الى عدم إمكان الرؤية والاستصحاب وحده دليل شرعى وقد قوى بذلك : وقلت للقاضى الذى وقعت الشهادة عنده لا تستعجل فلم أشعر الا وقد حضر شاهدان من عنده أنه اثبته وان اليوم وهو يوم الاثنين التاسع من ذى الحجة وأنه حكم بذلك مع علمه بالخلاف . قلت ما هو الخلاف ؟ قيل اختلاف المطالع فلم أرهذا دافعاً لما

ثبت عندى وامتنعت من تنفيذ حكمه لما قدمته ولانى قد جربته فى عشرين عيداً أولها عيد الفطر سنة تسع وثلاثين فى كل عيد هكذا انحرص على اثباته وتارة نسمع منه وتارة لا نسمع منه وفى العام الماضى هكذا وعيد أهل دمشق بقوله الجمعة وكانت الوقفة عند الحجاج ، وأرسل فى هذا العام بعد أن حكم وأشاع ذلك الى المحضر الذى شهد فيه عنده وفيه شهادة اثنين قالا إنهما رأياه فى المعظمية من عمل داريا وزكيا عنده فما ألويت على قولهما ، وعيد الناس بقوله يوم الثلاثاء ولم يمكن رد السواد الاعظم ولا استحسنت الطعن فى حكم حاكم بعد اشتهاره لئلا يتطرق الناس الى الريبة فى حكم الحاكم واكتفيت بصيانة نفسى عن الحكم بما لا اراه مع عدم امكان دفعه .

﴿ فصل ﴾ ونفذه حاكم آخر ولم أر ذلك التنفيذ سائغاً وصممت على عدم التنفيذ .

﴿ فصل فى التضحية فى هذا العام ﴾ اما يوم الاربعاء والخميس فلا شك فى جواز التضحية فيهما وكذا الجمعة عند من يجعل أيام التشريق ثلاثة أيام بعد العيد ، واما الثلاثاء فعندى أن التضحية غير جائزة ، ومن ضحى فيه تطوعاً لم يجزئه ولم يحصل له ثواب الاضحية ، ومن ضحى منذوراً لم يجزئه ووجب عليه الاعادة وكذا المتطوع اذا كان ممن يرى وجوب التضحية عليه وهو قادر عليها وعكسه يوم السبت عندى يجوز فيه التضحية .

﴿ فصل فى الصوم يوم الثلاثاء ﴾ عندى أنه جائز لانه يوم عرفة فينبغى أن لا يفوت صومه لانه كفارة سنتين ؛ وقد يقال بأنه يعارض هذا احتمال العيد وصومه حرام واحتمال عرفة وصومه سنة فكان ترك الحرام أولى . وجوابه أنه انما يكون حراما اذا تحققنا انه العيد والاصل عدمه ، ونظيره اذا شك المتوضىء هل غسل ثلاثاً أو اثنتين قال الشيخ أبو محمد لا يغسل أخرى لان ترك السنة أولى من اقتحام البدعة ، والمذهب أن يغسل عملا بالاصل وانما يكون بدعة اذا تحقق انها رابعة ، وقد يقال ان هنا اولى بالترك لان التردد فى الوضوء بين سنة ومكروه وهنا بين سنة وحرام فقد يقال بتحريم الصوم . وجوابه انه يستحيل القول بالتحريم مع الشك ، وغاية السؤال ان يقال الاولى الترك هنا كما قاله الشيخ ابو حامد فى الوضوء ، ولا يقال بالاستصحاب هنا كما قاله الاصحاب هناك وجوابه انه لما حصل التعارض بين الدليلين فى تحية المسجد لمن دخل بعد العصر استحبها الشافعى وان كان التنفل بعد العصر فالتعارض بين سنة وحرام ولم يجعل ذلك مرجحا لجانب الترك ؛ وسببه أن التعارض المعتبر اذا لم يحصل رجحان من دليل

آخر ، وفى الصلاة حصل دليل مرجح وكذا هنا استصحاب الأصل مرجح .
وجواب آخر وهو اذا حصل ليلة الاثنين من شعبان شك فى رؤية هلال رمضان
حصل التردد فى يوم الشك بين فطر يوم من رمضان وهو حرام وصوم يوم
من شعبان وهو جائز فكان على مقتضى القياس ينبغى الصوم وليس كذلك
بل هو حرام ؛ وهذا أدل دليل فى مسألتنا على أن التمسك بالأصل أولى ؛
وقد يقال إنه حصل فى يوم الشك مع ذلك التنطع وخشية التشبه بأهل
الكتاب فى التقدم بالصوم محرم لذلك ، وهذا معنى صحيح ومثله ليس
موجوداً هنا لكن مقصودنا دفع التحريم وان الاستصحاب يكفى فى التمسك به ويبقى
رجحان الصوم فيه من جهة كثرة الاجر الموعود فيه واندفاع المعارض بالاستصحاب .

﴿ فصل ﴾ لما قيل إن ذلك القاضى حكم بأن غداً العيد سمعت بعض
الشباب يقول صوم غد حرام بالاجماع فأعرضت عن جوابه ، وحمله على ذلك
ماسمعه من أن صوم العيد حرام بالاجماع وهو مايفرق بين الجزئى والكلى
ولا بين كلام المفتى وكلام العلماء فى الكتب فوظيفة العلماء فى الكتب
ذكر المسائل الكلية ووظيفة المفتى تنزيل تلك الكليات على الوقائع الجزئية .
فاذا علم المفتى اندراج ذلك الجزئى فى ذلك الكلى أفتى فيه بالحكم المذكور
فى الكتب ، وهذا العيد جزئى والحكم عليه بأنه العيد المذكور فى الكتب
هو الذى تسكب فيه العبرات فانه يتوقف على شروط كثيرة منها فى الشاهدين
وقد ذكرناها ومنها فى الحكم وقد ذكرناه ومنها انه هل حكم فى محل الاجماع
أو فى محل الاختلاف فانه على تقدير استيفاء الشروط فى الشهود والمشهود به
والتثبت فى الحكم وصحته اختلاف العلماء هل لكل بلدة حكمها أولا ؛ وقد
علم انه لم ير فى دمشق فاذا كان قد رؤى فى بلدة أخرى مخالفة لدمشق فى مطالع
الهلال حتى يجرى خلاف وحكم فيه وسلمنا صحة الحكم فى سائر مواضع
الخلاف ، وقد اختلف العلماء هل ينفذ ظاهراً أو باطناً ولا ينفذ إلا ظاهرا ؛
والذى يقول لاينفذ إلا ظاهرا يقول انه لايجوز للمحكوم عليه مخالفته فيما
بينه وبين الله تعالى . فههنا لم يحصل اجماعنا على تحريم الصوم وإنما الاجماع
فيما يقع انه يوم العيد ، وإنما يكون ذلك إذا رؤى فى ذلك البلد رؤية
لا شك فيها ، ألا ترى ان يوم العيد عند أهل الديار المصرية الاربعاء فهل
يكون عيدان فى يومين متجاورين حرام صومهما ؛ ولو فرضنا انه رؤى
عندنا لكان يقال باختلاف الحكم لكن لم ير .

﴿ فصل فى الثبوت ﴾ قد قلنا مافيه كفاية فى الشهود فلا يثبت بقولهم وإذا لم يثبت لم يلزم العامة حكم تلك الشهادة ، والقاضى الذى أثبت ذلك ظن أن التزكية كافية فليس معنى قوله يثبت إلا بثبوت عدالتهم وشهادتهم ، وقد بقى وراء هذا أمور أخرى مما يتوقف عليها ثبوت الشهر فى نفسه تحققنا أنه غير موجود .

﴿ فصل فى حكم القاضى به ﴾ من المعلوم أن الحكم هو الالتزام وانه يستدعى محكوماً عليه ومحكوماً له ، وهو فى حقوق الآدميين يتوقف على دعوى وسؤال الحكم . وفى حقوق الله تعالى لا يتوقف على ذلك بل يجوز حسبه فيما يجب على القاضى بها نظر ؛ وقد اختلف الفقهاء فى أن القاضى هل يطالب بالنذور والكفارات هذا مع مافيها من نفع المساكين فما ظنك بحقوق الله تعالى المحضة . فالظاهر أن القاضى انما يثبت الشهر فقط اما يحكم به فلا لكن إذا ترتب على الثبوت حق ودعت الحاجة إلى حكم به يحكم بذلك الحكم بشروطه مستنداً إلى ذلك الثبوت .

﴿ فصل فى التنفيذ ﴾ هو مبنى على صحة الحكم فان لم يصح الحكم لم يصح التنفيذ إلا أن يريد تنفيذ الثبوت المجرد فينبنى على أن الثبوت حكم أو لا وأحد الوجهين عندنا انه حكم ، وهو مذهب الحنفية ، والمشهور عند المالكية والاصح عند أصحابنا انه ليس بحكم ، والمختار عندى انه حكم بقبول البينة وليس بحكم بالمشهود به ؛ وتظهر فائدة ذلك فى الحكم المختلف فيه إذا أثبته من يراه فمن يجعله حكماً يمنع نقضه ، ومن لم يجعله حكما يجوز لمن لايراه نقضه ، وكذلك اذا جعلته حكماً بقبول البينة وليس حكماً بالمشهود به . وتظهر فائدة فى الحكم المختلف به اذا اثبته من يراه ايضاً فى نقله فى البلد الصحيح منعه ، وقال الامام بجوازه وهو المختار عندى لما اخترته . وتظهر فائدته لى ايضا فيما يظهر لى وان لم اجده منقولا فى الرجوع اذا رجع الشاهدان بعد اثبات القاضى من غير حكم . فان قلنا : الاثبات ليس بحكم اصلا فيبطل الشهادة كما لو رجعا بعد الاداء وقبل الثبوت ، وان قلنا حكم بالحق فكما لو رجعا بعد الحكم ، وان قلت بالمختار عندى فالذى يظهر أنه لا يبطل الشهادة ويكون كالركوع بعد الحكم .

﴿ فصل فى شرح بعض الاحاديث ﴾

قوله ﷺ « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاقدروا له » وفى رواية البخارى « فاكملوا عدة شعبان ثلاثين[1] » وقد يقال إنه يرد على القائلين

(١) تقدم الكلام على مخرجى الحديث واختلاف ألفاظه .

بجواز الصوم أو وجوبه اذا دل الحساب على رؤيته ، ووجه الاعتذار عنه أنه
لما دل على الصوم باكمال ثلاثين من غير رؤية فهمنا المعنى وهو طلوع الهلال
وامكان رؤيته وهما حاصلان بالهلال فى ليلة الثلاثين فى بعض الاوقات فيندرج
الخلاف فى ذلك بحسب القاعدة المشهورة فى أن النظر الى اللفظ أو المعنى فمن
اعتبر اللفظ منع دلالة مفهوم قوله « فاكملوا عدة شعبان ثلاثين » ومن اعتبر
المعنى قال الحديث خرج مخرج الغالب وأشار الى العلة فاذا وجدت ولو نادراً
اتبعت ، وقوله « رأيتموه » ليس المراد رؤية الجميع بدليل الوجوب على الاعمى
بالاجماع ، ولما أخبر ابن عمر النبي صلى الله عليه وسلم برؤيته أمر الناس بالصيام
فالمراد رؤية البعض وتحقق إما بالحس واما بخبر من يقبل خبره أوشهادة من
تقبل شهادته بشروطها ، وقوله « الشهر هكذا وهكذا » قد ذكرناه ومقصوده
بيان الشهر الشرعى العربى ومخالفة ما يفهمه منه أهل الحساب لا لابطال حسابهم
جملة بل بيان أنه تارة ثلاثون وتارة تسع وعشرون فلا رد فيه على من قال بجواز
الصوم بالحساب لانه ما خرج عن كونه تسعا وعشرين . واما قوله صلى الله
عليه وسلم « عرفة يوم تعرفون وفطركم يوم تفطرون وأضحاكم يوم تضحون »
فالمراد منه اذا اتفقوا على ذلك فالمسلمون لا يتفقون على ضلالة والاجماع حجة
ولا بد من قائم لله بالحجة حتى لو غم الهلال وأكمل الناس ذا القعدة ثلاثين
ووقفوا فى تاسع ذى الحجة لظنهم وعيدوا فى غده ثم تبين أنهم وقفوا فى العاشر
فوقوفهم صحيح وأضحاهم يوم ضحوا ، وكذا اذا كملوا عدة رمضان ثلاثين
وأفطروا من الغد ثم تبين انه كان ثانى شوال كان فطرهم يوم أفطروا . فهذا معنى
الحديث ان شاء الله تعالى ، ولو أن واحداً رأى وحده افساه بأن يفطر سرا
ويكون ذلك يوم فطره وليس ذلك يوم فطر غيره بل يوم فطر غيره من الغد
ان لم يثبت برؤية ، وهذا يدل على أنه ليس فطر كل أحد يوم فطر ، واذا
اتفق غلط أهل بلد صغير أو كبير فلم يروا الهلال وكان قد رؤى فى سائر
البلاد حواليه رؤية محققة فان لم يكن ذلك الغلط من جميع أهل البلد احتمل
أن يكون ذلك عندهم للحديث، وان كان بلد لها حكم واحتمل خلافه ؛ وان تعمد أهل
بلد فضحوا يوم التاسع أو وقفوا يوم الثامن أو أفطروا يوم الثلاثين من رمضان لم
يقل أحد إن ذلك يوم أضحاهم ولا يوم وقوفهم ولا يوم فطرهم، ولان الحديث
يقتضى ذلك فاذا اختلف أهل بلد فى الرؤية فقال بعضهم انه رأى ما فى ذلك البلد وأما فى
موضع غيره يعتقد القاضى انه يتعدى حكمه اليه ، ووقعت الريبة فى ذلك كما

اتفق فى هذا العام فعيد أكثر الناس بقولهم والباقون لم يصغوا اليه فلا يقال
ان ذلك يوم أضحى الناس كلهم حتى يحرم صومه على من لم يصغ الى ذلك ،
وكيف يقال ذلك ويحتج على انه العيد بتعييد الناس وتعييد الناس مشروط فى
الثبوت الذى لاريبة فيه أعنى التعييد الشرعى وأما التعييد بغير مستند فلاعبرة
به فلو استدللنا بالتعييد على صحة المستند لزم الدور فان كان ذلك المستند لااعتبار
به فالتعييد كالتعييد بغير مستند وهو حرام مردود على فاعله بقوله صلى الله
عليه وسلم « من أدخل فى ديننا ماليس منه فهو رد » وإذا كان مردوداً فلا يرتب
عليه حكم شرعى ، وان كان المستند معتبرا فالعيد ثابت قبله فالاستدلال به
على صحة العيد لايصح فتبين أن محل الحديث ماذكرناه إن شاء الله تعالى .

﴿ فصل فى صلاة العيد ﴾ ولا يستحب فى هذا العام يوم الثلاثاء لما قلناه.
فان اضطر شخص الى الحضور مع السواد الاعظم وعدم مخالفتهم فينبغى أن
ينوى الضحى فانه اذا نوى العيد لم يصح فى اعتقاده ولا يجوز أن ينوى مالا يصح،
ثم فى صحتها نفلا مطلقــاً اذا بطلت نية العيد خلاف مشهور والأصح عند العلماء
البطلان فلذلك قلنا ينبغى أن ينوى الضحى أو نفلا مطلقاً و يصح اقتداؤه بالذى يصلى
العيد اذا كان جاهلا بأن صلاته صحيحة فيصح الاقتداء به ولا يضر الاختلاف فى النية .

﴿ فصل ﴾ فاذا صلى كما قلناه وكبر الامام التكبيرات الزوائد فان كبر معه
احتمل أن يجرى خلاف فى بطلان صلاته من الخلاف فى نقل الركن القولى
لأن التكبير ركن فى التحريم ؛ واحتمل أن لا يجرى لأن الركن مشروع فى
الانتقالات ، فان اضطر فى موافقة السواد الاعظم الى ذكر وأراد الاحترازعن
ذلك أتى مكانه بتسبيح أو يقول مكان أكبر أجل أو أعظم ، وأما رفع اليدين
فى ذلك فالاولى التحرز عنه لانه يتكرر سبعاً فى الاولى وخمساً فى الثانية فى غير
موضعه فقد يقال انه فعل كثير فيقتضى البطلان وليس متفرقاً فهو أولى بالبطلان
مما نقل عن ابى حنيفة فى البطلان برفع اليدين وان كان ذلك ضعيفاً لعدم التوالى
ولورود السنة به ، فلو اضطر فى موافقة السواد الاعظم فليقلل الرفع ما أمكن.

﴿ فصل ﴾ والتضحية يوم السبت جائزة عندنا لانه من أيام التشريق لكن الاولى
التقديم عليه لان المبادرة الى التضحية أفضل ولا ضرورة الى التأخير والوقوع
معه فى الشك ونحن انما استحببنا صوم يوم الثلاثاء عملا بالاستصحاب لانه لا يعتاض
عنه ولا مندوحة فى حصول الاجر المرتب عليه وأما تأخير الأضحية فلا داعى اليه .

﴿ فصل ﴾ قدمنا أن فى الحكم بالشهر نظراً ، ومما ينظر فيه ايضا ان الحكم على

غير معين أوله ان كان جهة عامة كبيت المال أو الفقراء فيصح ان يحكم للفقراء على بيت المال ، اما الحكم هنا فليس كذلك لأن تحريم الصوم أو وجوبه واستحباب صوم يوم عرفة والاضحية ليس للجهة ولا عليها وهذا مما يبعد دخول الحكم فى ذلك .

﴿فصل﴾ فان سلم دخوله وكان قد تقدم ثبوت أول الشهر الاثنين والحكم به فهل يتعارض الحكمان أو كيف الحال؟ والذى يظهر أن تقدم الحكم بالهلال لان فيه زيادة علم .

﴿فصل﴾ اذا قيل بصحة الحكم فهل يختص بالمكلفين فى ذلك او يشمل من يحدث بلوغه فى ذلك اليوم أو الشهر مثلا فيكون فى الحقيقة على الجهة وهو الأقرب اذا صححنا الحكم والأقرب عدم صحته . (فصل) اذا صححنا على العموم ونزلناه على الجهة لم يكن فيه تعرض للاعيان ولا يصح فى واحد معين انه محكوم عليه وان كان له تعلق به من بعض الوجوه ، وان نزلناه على الاعيان فيشمل كل من ليس قاضياً مثل ذلك القاضى اما من هو قاض مثله فالظاهر أن الحكم لا يشمله لانه لم يقصد به لا سيما اذا كان اكبر من الذى حكم فان العرف يقضى بأنه انما هو على من دونه لا على من فوقه فى رتبة القضاء ، واحترزنا برتبة القضاء عن الامراء والملوك فقضاء قاضى القضاة يشملهم لانهم مؤتمنون بالشرع ، والقضاة نصبوا ليحكموا عليهم بخلاف القاضيين فانهما مؤتمران بأمر الشرع ولكن لم ينصب كل منهما للقضاء على الآخر . (فصل) هذه المسألة عندنا من الامور القطعية وليست من محال الاجتهاد فانها مبنية على ثلاثة انواع قطعية احدها امر حسابى عقلى ،والآخر امر عادى معلوم ، والثالث امر شرعى معلوم فالغلط فيها اذا انتهى الى هذا الحد مما ينقض فيه قضاء القاضى لكن قد ذكرنا ان المراتب متفاوتة جداً فعلى القاضى الثانى أن يتثبت فى ذلك ولا يستعجل بالنقض كما قلنا ان على القاضى الاول ان يتثبت ولا يستعجل بالاثبات .

﴿ فصل ﴾ قد يحصل لبعض الاغمار والجهال توقف فيما قلناه ويستنكر الرجوع الى الحساب جملة وتفصيلا ويجمد على ان كل ما شهد به شاهدان يثبت ؛ ومن كان كذلك لا خطاب معه ونحن انما نتكلم مع من له ادنى تبصر والجاهل لا كلام معه .

﴿ فصل ﴾ مما يؤنسك فى أن التجويز العقلى مع الاستحالة العادية لا اعتبار به مسألة المشرقى والمغربية وعدم لحوق النسب عند أكثر العلماء ، واما ابو حنيفة رضى الله عنه فلم يقل بلحوق النسب الا لأجل الفراش وقول النبى صلى الله عليه وسلم « الولد للفراش » والزوجة فراش فكما نفى اكثر العلماء النسب للاستحالة العادية وخصصوا الحديث به كذا هنا بل أولى لأن هنا ليس معنا نص على قبول

الشهادة مطلقاً وانما النص فى الرؤية وهى أمر محسوس ولم يحصل لنا ههنا ؛ وفى الحديث الولد للفراش [1] والعموم حاصل فلذلك قال ابو حنيفة ولا يلزمه القول به هنا .

﴿فصل﴾ فى هذه الواقعة قامت البينة بالاستحالة فلنا ان تقول لمن لا ينجذب طبعه الى الحساب هاتين البينتين تعارضتا كما لو شهد اثنان ان زيداً قتل عمراً يوم كذا فى بلد كذا فشهد آخران أن عمرا كان فى ذلك اليوم فى بلد آخر لا يمكن الوصول منها الى ذلك البلد فى ذلك اليوم عادة وان كان يمكن عقلا .

﴿فصل﴾ قد دل الحساب والاستقراء التام على ان السنة القمرية ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وخمس وسدس يوم . هذا باعتبار مفارقة الهلال للشمس ، وأما بحسب امكان الرؤية فلا بد من زيادة فقد ينتهى الى خمسة وخمسين أو أقل أو اكثر بحسب الكسر ولا يمكن أن تكون شهور يقتضى الحساب استحالة نقص مجموعها لم تسمع لما قلناه . واذا غم الهلال علينا فى مثل ذلك فيقوى فى الاخير اعتماد الحساب والحكم بالهلال كما قاله كثير من الاصحاب على ما قدمناه فى تلك المسألة فاذا ضيق الفرض كما فرضناه ههنا يكون القول به أقوى وأولى وهو فرد من أفراد تلك المسألة والله أعلم .

﴿فصل﴾ حكى عن الحسن بن زياد عن أبى حنيفة ان الهلال اذا غاب بعد العشاء فهو ابن ليلتين . وهذا اذا صح عن أبى حنيفة يحمل اما على وقت خاص أو على الغالب ، ولا ينبغى أن يحمل على العموم لان الهلال اذا فارق الشمس وكان على خمس درج عند الغروب ليلة الثلاثين لا يرى ولا يترتب عليه الحكم فى الشرع فاذا حسب ذلك مع سيره يوماً وليلة يقيم إلى بعد العشاء ، وقد يكون أبو حنيفة رضى الله عنه من ذلك على أن الشفق عنده البياض وهو يتأخر ، وقد رواه مسلم رحمه الله فى صحيحه من حديث أبى البخترى [2] الطائى قال : خرجنا للعمرة فلما نزلنا ببطن نخلة فرأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ليلتين فلقينا ابن عباس رضى الله عنه فقلنا انا رأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث وقال بعض القوم هو ابن ليلتين فقال أى ليلة رأيتموه قلنا ليلة كذا وكذا فقال رسول الله ﷺ ان الله مده للرؤية فهو لليلة رأيتموه . فانظر هؤلاء الذين هم كبار التابعين كيف ظنوه ابن ليلتين او ثلاث ورد عليهم ابن عباس رضى الله عنه انتهى .

---

(١) فى كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للعجلونى ج ٢ ص ٣٣٩ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » رواه الشيخان عن أبى هريرة ؛ قال المناوى : وهو متواتر فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابياً .

(٢) فى الاصل « البحترى » بالمهملة ؛ وهو خطأ على ما هو مشهور ؛ واسمه سعيد بن فيروز

قال الشيخ الامام رضى الله عنه : أنشدنا الفقيه العالم الفاضل شمس الدين محمد ابن شيب بن على بن داود الترمذى الجهنى لنفسه :

يا أيها الحبر الذى من شانه ردع العدا بيراعه ولسانه
بين لنا نهج الصواب وسيلة لا زال علمك يهتدى ببيانه
فى صائم يا صاح قبل زوجه قبل انتهاء الصوم فى رمضانه
فرأى المنى من العبالة هل له صوم أم الفتيا على بطلانه
هل توجبون عليه من كفارة أم لا وهل يقضى على اتيانه
تم السؤال أجب جواباً شافياً مما حباك الله من إحسانه
هذا سؤال الترمذى محمد الحمد لله العلى بشانه

فأجبت فى رمضان سنة سبع وثلاثين :

يا فاضلا نظم السؤال محبراً عن شأن من قد لج فى عدوانه
لما تجرأ جاهل لصيامه من غير تعظيم لحرمة شانه
يقضى وليس عليه من كفارة والقطع محتوم على عصيانه
يا ويله من حر نار جهنم وعذابه فيها وعظم هوانه
دعه يتوب لعل يغفر ما جنى متضرعاً لله فى غفرانه
هذا جواب على السبكى عن فضل حباه الله من إحسانه

﴿ فائدة ﴾ قال الشيخ الامام مايقوله الصوفية ان الاولى للسالك ملازمة ذكر واحد حتى ينفتح قلبه ويجتمع ولا يتفرق . هو عندى محمول على الضعيف فانه لا يحتمل الاشياء الكثيرة فيربى كما يربى الطفل وكما يعلم الصبي القرآن والعلم شيئاً فشيئاً والاسهل فالاسهل ، فعلى هذا يحمل قول المشايخ وصنيعهم ، ولا نعتقد أن ذلك افضل من قراءة القرآن فالكاملون الاقوياء كالانبياء والصحابة وكثير ممن سواهم ممن تقوى قلوبهم على المعارف الكثيرة ليسوا كذلك وهم افضل من ألف ألف من مثل هذا السالك المقتصر على ذكر واحد، لذلك أقول فى مقام الفناء الذى يعظمه الصوفية وعندهم انه اعلى الاحوال وانه ربما يسلب التكليف فأقول انما ذلك فى الضعيف الذى تبهر لبه صفات الجلال والجمال اضعاف ذلك فيغيب عن نفسه . والكاملون يحصل لهم من شهود صفات الجلال والكمال والجمال اضعاف ذلك ويحصل فى قلوبهم من اللذة بالمعرفة والحال مثل ماحصل لأولئك ولا يغيبون عن حسهم ولا يرتفع عنهم التكليف بل تكون تلك الحالة منغمرة مستورة ببقية احوالهم . وقول من قال ان أخذ المعانى من الالفاظ كمن يمشى مكبا على وجهه وأخذها من معدنها كمن يمشى سوياً . فيه نظر

لان اخذها من غير ألفاظ الكتاب والسنة لايوثق به نعم ان المعانى أوسع من الالفاظ وتأثير الكلام فى النفس بأربعة أشياء (أحدها) بدلالته على المعنى الذى أراده المتكلم (والثانى) بصورته التى صنعت ذلك . (والثالث) بحالة فى المتكلم تقرر معنى ذلك الكلام فى قلبه وتكيفه به وكيفية القائه للسامع والحالة التى تلبسه عند ذلك . (والرابع) بحالة فى السامع من الاقبال عليه وتفريغ قلبه والقائه سمعه وطيب منبته حتى يكون قلبه كالارض التى يلقى فيها البذر وتشوقه له وقبوله ؛ والاول هو العلة المادية والثانى العلة الصورية والثالث العلة الفاعلية والرابع العلة القابلية ؛ ومن هذا كان كلام النبى صلى الله عليه وسلم للصحابة لا شيء أعظم تأثيراً منه ، وأما من بعدهم فعدموا تلك الحالة الشريفة وهى مخاطبة النبى صلى الله عليه وسلم وبقيت عندهم العلة المادية والصور ببقاء ألفاظ القرآن وألفاظ السنة التى لم ترو بالمعنى فهو حاصل لنا كما هو حاصل للصحابة ؛ وأما القابلية فبحسب ما يفيضه الله من الأنوار على قلوبنا وهى لو بلغت مابلغت لا تصل الى رتبة الصحابة وأين وأين فكل معنى خطر فى القلب لابد من عرضه على كلمات القرآن والسنة التى هى جوامع الكلم فاذا شهدت لها قبلت وإلا ردت والله أعلم . كتبت بكرة الثالث والعشرين من رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة .

﴿ حفظ الصيام من فوت التمام ﴾

﴿ مسألة فى حفظ الصيام ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آل محمد وصحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فقد سئلت عن الصائم اذا حصل منه شتم أو غيبة ثم تاب هل يزول ماحصل لصومه من النقص أولا ؟ فابتدر ذهنى الى أنه لايزول فنازع السائل فى ذلك وهو ذو علم وزاد فادعى أنه لولم يتب لايحصل لصومه نقص لأنها صغيرة تكفر باجتناب الكبائر من غير توبة فلا تنثلم بها تقواه وربما زاد وأشار الى أنها ولو كانت كبيرة لا تنقص الصوم وانما تنثلم تقواه وأما الصغيرة فلاتنثلم تقواه لانها تقع مكفرة ولمشقة الاحتراز عنها وندرة السالمين عنها . وقد تضمن سؤاله هذا ومراجعته جملة من المسائل تحتاج أن نجيب عنها فنقول وبالله التوفيق : (المسأله الاولى) فى أن الصوم هل ينقص بما قد يحصل فيه من المعاصى أو لا ؟ والذى نختاره فى ذلك أنه ينقص وما أظن فى ذلك خلافاً . وانما قلنا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب [1] فان

---

(١) سيأتى الكلام على الرفث والصخب من قول المؤلف قريباً .

سابه أحد أو قاتله فليقل إنى صائم » رواه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم . وعنه قال قال النبى صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه » رواه البخارى . فنى هذين الحديثين دليل لما قلناه لان الرفث والصخب وقول الزور والعمل به مما علم النهى عنه مطلقاً للصائم ولغيره ؛ والصوم مأمور به مطلقاً فلو كانت هذه الامور اذا حصلت فيه لم يتأثر بها لم يكن لذكرها فيه مشروطة به مقيدة بتوبة معنى نفهمه فلما ذكرت فى هذين الحديثين على هذه الصورة تنبهنا على أمرين أحدهما زيادة قبحها فى الصوم على قبحها فى غيره . والثانى الحث على سلامة الصوم عنها وان سلامته عنها صفة كمال فيه لانه صدر الحديث به ، وقوة الكلام تقتضى أن تقبيح ذلك لاجل الصوم فثبت بذلك أن الصوم يكمل بالسلامة عنها فاذا لم يسلم عنها نقص كما قلناه ، وقول الزور والعمل به حرامان والرفث والصخب قد لا يكونان حرامين بل صفتا نقص فعلمنا بالحديث انه ينبغى للصائم تنزيه صومه عما لا ينبغى من المحرمات والمكروهات والرذائل المنافية للعبادة . وقد اختلف فى تفسير قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) فقيل فى تفسيره على أحد الاقوال لعلكم تتقون المعاصى لأن الصائم أظلف [1] لنفسه وأردع لها من مواقعة السوء ، وهو أحد المعانى فى قوله صلى الله عليه وسلم « فعليه بالصوم فانه له وجاء » ففهم كثير من الناس أن ذلك لاضعاف الصوم البدن فتضعف الشهوة ، وهو وإن كان كذلك فالمعنى المذكور زائد عليه حاصل معه وهو أن الصوم يكون حاملا له على ما يخافه على نفسه إما لبركة الصوم واما لأن حقيقاً على الصائم أن يكف فانه إذا أمر بالكف عن الأكل والشرب المباحين فالكف عن الحرام أولى ، ولا شك أن التكاليف قد ترد بأشياء وينبه بها على أشياء أخرى بطريق الاشارة ، وقد كلف الله تعالى عباده بمعارف وأحوال فى قلوبهم وبأقوال فى قلوبهم وألسنتهم وبأعمال فى جوارحهم وبتروك ، وليس مقصود من الصوم العدم المحض كما فى المنهيات وكما فى إزالة النجاسة بدليل أن النية لا بد فيه منها بالاجماع بل هو امساك ولعله كان المقصد منه فى الاصل الامساك عن كل المخالفات لكنه يشق فخفف الله عنا وامر بالامساك عن المفطرات ونبه العاقل بذلك على الامساك عن المخالفات ، وأرشدنا الى ذلك ما ورد فى هذين الحديثين على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم المبين لما نزل فيكون

---

(١) أى أمنع ، وفى نسخة « ألطف » ولعله خطأ .

اجتناب المفطرات واجباً واجتناب الغيبة ونحوها على الاختلاف بين العلماء في كونها مفطرة أم لا ، والجمهور على أنها ليست مفطرة فاجتنابها على مذهب الجمهور واجتناب سائر المعاصي والمكروهات التي لا تفطر بالاجماع من باب كمال الصوم وتمامه . وقد ذهب بعض العلماء الى بطلان الصوم بكل المعاصي وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه : اذا صمت فليصم سمعك وبصرك ولسانك عن الكذب والمآثم وأذى الخادم وليكن عليك وقار وسكينة ولا تجعل يوم فطرك ويوم صومك سواء . وعن أبي ذر اذا صمت فتحفظ ما استطعت . فعلم بهذا أن الصوم ينقص بملابسة هذه الامور وان لم يبطل بها وان السلامة عنها صفة فيه وكمال له ، ولهذا قال الشيخ أبو اسحق في التنبيه : وينبغي للصائم أن ينزه صومه عن الشتم والغيبة فاقتصر على قوله « ينبغي » المشعرة بأن ذلك مستحب لا واجب ، وان كان من المعلوم له ولغيره أن التنزه مطلقاً عن الغيبة واجب ولكن مراده ما ذكرناه من أن التنزه عن الغيبة وإن كان واجباً فهو مطلوب في الصوم على جهة الاستحباب فاذا لم يحصل حصل الاثم المترتب عليه في نفسه للنهي المطلق عنه الذي هو للتحريم وحصل مخالفة أمر الندب بتنزيه الصوم عن ذلك ونقص الصوم بتلك المخالفة التي هي خاصة به من حيث هو صوم ، وهي غير المخالفة التي هي من حيث ذات الفعل المنهي عنه . وما ذكرناه من نقص الصوم بذلك قد جاء في الحج مثله قال تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه[1] » وفي ذلك ادل دليل على ان سلامة الحج عن ذلك كمال له وترك الكمال نقص فترك ذلك نقص في الحج ، واما الصلاة فأعظم من الحج والصيام . وقد قال الامام ابو عبد الله محمد بن نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة من تصنيفه وهو كتاب نفيس انتخبته لما كنت بالديار المصرية قال في هذا الكتاب : اهل العلم مجمعون على انه اذا شغل جارحة من جوارحه بعمل من غير اعمال الصلاة أو بفكر وشغل قلبه بالنظر في غير عمل الصلاة انه منقوص من ثواب من لم يفعل ذلك فاقداً جزءاً من تمام الصلاة وكمالها

(١) في كشف الخفا للعجلوني « من حج فلم يرفث - وفي لفظ من حج البيت ، وفي آخر من حج لله فلم يرفث - ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته امه » وفي لفظ « خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » رواه احمد والنسائي وابن ماجه والشيخان عن ابي هريرة .

فالمصلى كانه ليس فى الدنياولا فى شىء منها اذا كان يمنع قلبه وجميع بدنه من غير الصلاة فكانه ليس فى الارض الا ان ثقل بدنه عليها وذلك انه يناجي الملك الاكبر ، وأخبرالنبي صلى الله عليه وسلم ان الله يقبل عليه بوجهه فكيف يجوز لمن صدق بذلك أن يلتفت أو يغيب أو يتفكر أو يتحرك بغير مايحب المقبل عليه ومايقوى قلب عاقل لبيب ان يقبل عليه من الخلق من له عنده قدر فيراه يولى عنه كيف وكل مقبل سوى الله لايطلع على ضمير من ولى عنه بضميره والله عز وجل مقبل على المصلى بوجهه يرى اعراضه بضميره وبكل جارحة سوى صلاته التى اقبل عليه من اجلها ، فكيف يجوز لمؤمن عاقل ان يخلها أو يلتفت أو يتشاغل بغير الاقبال على رب العالمين وقال صلى الله عليه وسلم «اذا كان احدكم يصلى فلا يبصق قبل وجهه اذا صلى فان الله عز وجل قبل وجهه اذا صلى » وعنه ﷺ قال « اذا صلى احدكم فلا يتنخم قبل وجهه فان الله عز وجل قبل وجه احدكم اذا كان فى الصلاة . ومما اوحى الله عز وجل الى يحيى بن زكريا اذا قمتم الى الصلاة فلا تلتفتوا فان الله يقبل بوجهه الى وجه عبده مالم يلتفت . وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ان العبد اذا قام فى الصلاة فانما هو بين عينى الرحمن فاذا التفت قال له الرب عز وجل ابن آدم اقبل الى فاذا التفت الثانية قال له الرب عز وجل ابن آدم اقبل الى فاذا التفت الثالثة أو الرابعة قال له الرب ابن آدم لاحاجة لى فيك » سنده ضعيف . هذا كله من كتاب محمد بن نصر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الالتفات اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد » رواه البخارى . وانظر نقل محمد بن نصر على جلالته الاجماع على نقص الصلاة بهذه الأمور واكثرها ليس بحرام على المعروف من مذاهب الجمهور ، وقد تكرر فى كلام محمد بن نصر الذى حكيناه انكار جواز الالتفات ولا يستبعد ماقاله فما قاله من الدليل قوى فيه ؛ وحقيق بالمسلم ان يروض نفسه حتى يصير كذلك . وعن انس قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اياك والالتفات فان الالتفات فى الصلاة هلكة فان كان ولا بد ففى التطوع لافى الفريضة » قال الترمذى حسن صحيح . وما حكاه محمد بن نصر من الاجماع لايعارضه اختلاف الفقهاء فى صحة الصلاة فى الدار المغصوبة ونحوه لانهم لم يقل احد منهم انها كاملة ؛ وهو انما نقل الاجماع فى النقص وان ذلك جزء منها فقد تقررت هذه المسألة وظهر أن الحكم الذى ذكرناه صحيح فى العبادات الثلاث الصلاة والصيام والحج باجماع العلماء وشواهد الكتاب

والسنة وكلام الفقهاء: اما الاجماع ففى الصلاة و الاعتماد فيه على محمد بن نصر ونعم من اعتمد عليه ، وأماشواهد الكتاب والسنة وكلام الفقهاء ففى الثلاثة وليس هذا جميع العبادات فان الجهاد والصدقة مثلا او قارنهما معصية او نحوها فالذى يظهر لنا ان تلك المعصية اذا كانت اجنبية عنهما لا يتأثران بها لان المقصود منهما من نصرة الدين واعلاء كلمة الله والاثخان فى الارض وسد خلة الفقير والمسكين وتطهير النفس والمال حاصل لا اثر لتلك المعصية فيه البتة ولا صفة لهما منها وجوداً ولا عدماً وفاعل ممتثل لجهاده وصدقته عاص بمخالفته فى شيء آخر فيثاب عليهما ثواباً كاملا ويأثم على ذاك . واما هذه العبادات الثلاث فالعبد فيها منتصب بقلبه و بدنه بين يدى الملك الجليل بأعمال قاصرة عليه وان حصل منها نفع لغيره وحقوق عليه لغيره اما الصلاة فما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من إقبال الرب عليه وان الله فى قبلته وما ارشده اليه من الادب فيها، واما الصوم فبالحديثين المذكورين وسلبه الحاجة فى مجرد ترك الطعام والشراب ، واما الحج فبالآية الكريمة وسلبها الرفث والفسوق والجدال من ماهية الحج وان بدن الحاج منتصب فى تعظيم شعائر الله والتجرد فيها . وهذه الامور فى العبادات الثلاث مستوعبة للبدن كله لمعان قاصرة عليها وان كان فيها مايتعدى الى غيره مما اشرنا اليه من منافع وحقوق : اما المنافع فان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والانتهاء عن الفحشاء والمنكر فيه منفعة متعدية ، واما حقوق العباد فى الصلاة فقول المصلى السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، واصابتها لكل صالح من ملك وغيره فى السموات والارض ، والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فهذان حقان فى الصلاة على المصلى لغيره . وفى الصوم الكف عن شتم الخلق وغيبتهم وأذاهم . وفى الحج اقامة منار تلك الشعائر فالجهاد والصدقة الاغلب فيهما حق الغير وهو يحصل ببعض البدن ، والصلاة والصوم والحج الاغلب فيها حق المكلف نفسه ولا يحصل إلا بجميع البدن . ويبقى مما يتعلق بهذه المسألة الكلام على شيء من الفاظ الحديثين اللذين استدللنا بهما اما الرفث فيطلق على الجماع وهو من مفطرات الصوم ويطلق على الكلام المتعلق به مع النساء أو مطلقاً. وهذا قد يكون حراماً اذا كان مع امرأة اجنبية او على وجه محرم ، وقد لايكون حراماً اذا كان مع امرأته أو جاريته على وجه جائز أوعلى مجرد التلهى به من غير خروج عن الحد الجائز ، والصخب ارتفاع الاصوات وقد يكون حراماً وقد لايكون حراماً بحسب عوارضه ، واما قول الزور والعمل

به فلا يخفى تحريثه . واما قوله صلى الله عليه وسلم « فليس لله حاجة فى ان يدع طعامه وشرابه » فيحتاج الى فهمه والله تعالى ليس له حاجة فى شىء من الاشياء لافى ترك الطعام والشراب ولافى غيرهما لافيمن ترك قول الزور والعمل به ولا فيمن لم يترك ، وهذا امر مقطوع به لاشك فيه عند كل أحد وانما وجه هذا الكلام والله اعلم مما خطر لى ان الله تعالى كلف عباده بتكاليف تعود اليهم إما لحاجتهم إما قاصرة على المكلف فى قلبه أو فى بدنه وإما متعدية الى غيرهم من العباد لحاجتهم والله تعالى غنى عن جميع خلقه غنى عن جميع عباداتهم قال الله تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) وهو سبحانه وتعالى غنى عن تقوانا ايضا وانما أمرنا بها لحاجتنا وحاجة بقية العباد اليها ، وقال صلى الله عليه وسلم « ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغنى » ثم انه تعالى تلطف فى الخطاب والامر وتحصيل مصالحنا فقال تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً) والله تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له فى قرض ولا فى غيره ، ولكن لما كان الفقراء من عباده الذين جعلهم اختباراً لهم هل يصبرون أولا وللاغنياء من خلقه هل يقومون بحقهم أولا محتاجين جعل الصدقة عليهم كالقرض منهم ليوفوهم إياها من فضل ربهم يوم القيامة ، ثم بالغ فجعل ذلك قرضاً له سبحانه وتعالى وكذلك ورد فى الحديث الصحيح أن الله تعالى يقول : ياابن آدم استطعمتك فلم تطعمنى فيقول يا رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين قال استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه فلو أطعمته لوجدت ذلك عندى ثم يقول ياابن آدم استسقيتك فلم تسقنى فيقول يا رب وكيف أسقيك وأنت رب العالمين قال استسقاك عبدى فلان فلم تسقه فلو سقيته لوجدت ذلك عندى ثم يقول مرضت فلم تعدنى فيقول يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال مرض عبدى فلان فلم تعده فلو عدته لوجدتنى عنده . ﴿ فائدة عارضة ﴾ قال فى الاولين « لوجدت ذلك عندى » وفى هذا « لوجدتنى عنده » لان المريض لا يروح إلى أحد بل يأتى الناس إليه فناسب أن يقول لوجدتنى عنده بخلاف المستطعم والمستسقى فانهما قد يأتيان إلى غيرهما من الناس ، فاذا عرف هذا ظهر حسن قوله صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه » أى أن مجرد ترك الطعام والشراب من غير حصول السر فى الامر به من نفع يحصل فى قلب الصائم أو فى بدنه أو يتعدى الى غيره لا حاجة فيه لاحد من العباد لا للصائم لانه تعذيب بدنه بترك الطعام والشراب من غير نتيجة فى حقه ولا فى حق

غيره من العباد فانتفت الحاجة عنه فكأنه قال لا حاجة للعباد ولا لأحد من خلق الله فوضع اللفظ موضع اللفظ لحاجة الخلق . واعلم أن رتبة الكمال فى الصوم قد تكون باقتران طاعات به من قراءة قرآن واعتكاف وصلاة وصدقة وغيرها وقد تكون باجتناب منهيات . فكل ذلك يزيده كمالا ومطلوب فيه ولهذا جاء فى الحديث الصحيح : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون فى رمضان حين يلقاه جبريل فيدارسه القرآن ؛ أجود الثانى بالرفع ، بل أقول إن الكمالات فى الصوم وفى غيره من العبادات قد تكون بزيادة الاقبال على الله تعالى وذلك لا يتناهى فليس لحد الكمال نهاية وكل ما كان كمالا ففواته نقص لا سيما مع القدرة عليه :

ولم أر فى عيوب الناس شيئاً كنقص القادرين على التمام

لا سيما فى مخالفة مقترنة بالصوم من ترك مأمور أو فعل منهى فهى نقص لا محالة ، ولهذا المعنى شرع الاستغفار عقيب الصلاة والاستغفار بالاسحار بعد قيام الليل وعدم الهجوع ليلا . فأعلى مراتب الصوم لا نهاية لها وانزلها ما لا يبقى بعده إلا البطلان ، والذى يثلم التقوى من ذلك كل معصية من ارتكاب منهى أو ترك واجب صغيرة كانت أو كبيرة ، وليس هذا موضع الفرق بين الصغيرة والكبيرة ودعوى كون الصغيرة لا تثلم التقوى ممنوعة فان التقوى مراتب إحداها تقوى الشرك قال الله تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) المعنى هنا من اتقى الشرك فان كل من اتقى الشرك يتقبل منه ، الثانية تقوى الكبائر ، الثالثة تقوى الصغائر ، الرابعة تقوى الشبهات . وقد قال صلى الله عليه وسلم « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » وإذا كان ترك الشبهات يطلق عليه تقوى فترك الصغائر أولى فاذا لم يتركها فقد انخرمت تقواه ولا بد حين ارتكب الصغيرة لانها وقعت محرمة ومعصية ومذموماً فاعلها وإن كانت بعد ذلك قد يكفرها غيرها فلا ريبة أن المعصية على الاطلاق تنافى التقوى إلا أن التقوى على مراتب كما ذكرناه فالتقوى الكاملة تنافيها الصغيرة قطعاً قبل التكفير والتوبة أما بعد التكفير والتوبة فسيأتى إن شاء الله . (المسألة الثانية) فيما يترتب على التوبة من ذلك حقيقة التوبة وشروطها وأحكامها فى غير ما نقصده معروفة وأما ما نقصده هنا فقد نظرت ما حضرنى من الآيات والأحاديث فلم أجد التوبة إلا فى المنهيات دون ترك المأمورات من ذلك قوله تعالى (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون) بعد ذكره من أول سورة النور الى هنا أحكام الزانية والزانى والقذف وقضية الافك التى لا شىء أقبح منها ، وكم حصل فى تلك الآيات الكثيرة من

الالتفات الدال على قوة الغضب وذلك لأجل النبى صلى الله عليه وسلم والنهى عن دخول البيوت بغير اذن والأمر بغض البصر لاجل النظر المنهى عنه وابداء الزينة ، وهذه كلها مناه وكذا قوله تعالى (إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحاً) فانه استثناء من الذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون . وجزاءهم بعد ماذكر ثلاثة من المأمورات وواحد فيه أمر ونهى وهو الانفاق بلا اسراف ولا تقتير ثم ختم بثلاثة وقال عن العشرة (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) فلا شك أن التوبة عن فعل المنهى عنه يرتفع بها اثمه . وأما التوبة عن ترك المأمور به فلم أجدها وترك المأمور به حرام منهى عنه لكن لا يكتفى بدون فعل المأمور ولذلك لم يأت فيه فلو فرضنا من ترك صلاة عامداً ثم ندم وتاب وهو عازم على القضاء هل نقول لا تصح توبته أصلا حتى يقضى أو تصح ويسقط الأثم السابق وتبقى الصلاة فى ذمته حتى يأتى بها ؟ هذا محل نظر لم أر من صرح فيه بشىء ، والأقرب الأول . والفرق بين الاوامر والنواهى فى هذا المعنى ان الاوامر قصد فيها فعل المأمور به لمصلحة المكلف ولا تحصل تلك المصلحة الا بالفعل فاذا ترك عصى لاخلاله بالمقصود ، وتلك المعصية مستمرة حتى يأتى بالمقصود فلا يسقط الفعل قطعاً ولا الأثم المتعلق به حتى يأتى به لأنه هو المقصود ، وأما النواهى فالمقصود منها عدم المنهى عنه وإن كنا نقول المكلف به هو الكف ولكن المقصود العدم بدليل انه إذا لم يفعل ساهياً لم يأثم لحصول مقصود النهى وإن لم يكن فعل الساهى عبادة ، وكذلك من ترك رياء وسمعة ونحو ذلك . والتردد الذى أشرنا اليه انما هو فى سقوط الأثم أما الفعل فلا يسقط قطعاً الا بالفعل ، وهذا هو سبب قول الفقهاء المنهيات تسقط بالجهل والنسيان ، والمأمورات لا تسقط بالجهل والنسيان . (المسألة الثالثة) إذا تاب عن الكبيرة والصغيرة الحاصلتين منه فى الصوم أو لم يفعل كبيرة وفعل صغيرة وحصل منه من اجتناب الكبائر والاعمال الصالحة ما كفرها فلا شك فى سقوط اثمها ولكن هل نقول ذلك النقص الذى حصل منها للصوم يزول ويزول حكمها كما زال اثمها أولا يزول ؟ هذا أصل السؤال واستعظمت الكلام فى ذلك لان هذا مما أمره الى الله يظهر لنا فى الآخرة ولا يظهر له أثر فى أحكام الدنيا فى الاعمال فلم نتكلف الخوض فيه ، ثم قلت لعل بعلمه يكف الصائم ويزداد حذرا من الاقدام عليه إن تبين انه لا يزول النقص ويزداد شكره لله إن تبين انه يزول النقص فنظرت فرجح عندى على ثلوم

فيه وهو انه انما يمكن أن يقال وأما الرجحان عندى فهو أنه لا يزول النقص لأن الذى تخيلته مما قد يتمسك به لزوال النقص شيئان احدهما ان التوبة تجب ماقبلها وان التائب من الذنب كمن لاذنب له ، والمراد من ذلك والله اعلم جب ماقبلها من الاثم ، وتشبيه التائب بمن لاذنب له فى ذلك خاصة والمشبه لايلزم ان يكون مثل المشبه به من كل وجه ، وموضع التشبيه هو الذنب السابق من حيث هو لامن حيث عوارضه وماهو خارج عنه . وقوله « التائب من الذنب » معناه من الذنب المعهود أو من كل ذنب أو من جنس الذنب ، وقوله « كمن لاذنب له » المقصود به العهد وان المعنى كمن ليس له ذنب ذلك الذنب قط ولا يبقى فيه تعلق للسبب ، وان اريد به العموم مع الذنب المتقدم فكذلك ايضاً ، وان اريد به العموم مع ارادة العهد أو الجنس فى الاول فنحن نمنع ان هذا مراد لتعذره . واعلم ان العلماء ذكروا ان المعرفة قد تعاد معرفة والنكرة قد تعاد معرفة فيكون الثانى هو الاول . والنكرة تعاد نكرة والثانى غير الاول ، واما اعادة المعرفة نكرة فقليل وورد منه فى القرآن وهذا الحديث منه . وعلى كل تقدير اثر التوبة انما هو فى سقوط الاثم ويدل له ماقدمناه من ان التوبة انما تتعلق بالمنهيات دون ترك المأمورات ، وفوات صفات الكمال فى الصوم من باب ترك المأمورات فلا تؤثر فيها التوبة لما قدمناه ، ولذلك لو أن رجلا حج فرفث فى حجه وفسق وجادل ثم تاب لا يمكننا ان نقول عاد حجه كاملا بعد مانقص فكذلك هذا ؛ ولا فرق بين أن تكون التوبة قبل انقضاء نهار الصوم أو بعد انقضائه ، ومما يحقق ذلك ان التوبة هى الرجوع والرجوع عن ارتكاب المنهى يكفى ، لان العدم المقصود منه فات ولا يمكن تداركه ، والقصد اليه قد حصل الرجوع عنه بالتوبة فكفى ، وأما ترك المأمور به فاذا رجع عنه لم يحصل المقصود من الفعل حتى يأتى به فمن تاب من الحرام الواقع فى الصوم حصل المقصود بالنسبة الى الحرام من حيث هو فارتفع اثمه ولم يحصل المقصود فى تحصيل صفة السلامة للصوم اذ يستحيل ذلك ؛ وفى هذا احتمال هو منار التلوم الذى قدمته من جهة انه لم يقم عندى دليل قوى على ان الشارع جعل ترك تلك المنهيات جزءاً من الصوم حتى تكون ملتحقة بالمأمورات فقد تكون باقية على حقيقتها ، والنهى عنها لقبحها فى نفسها فلا تضم الى الصوم الذى هو عبادة فاذا جاءت التوبة محت ذلك القبح من كل وجه فيبقى الصوم على سلامته ، ويشهد لذلك ان من نسى وهو صائم فاكل أو شرب يتم صومه : والظاهر انه غير

ناقص وان وجد صورة المنهي عنه لما كان غير مقصود فبعد التوبة يصير كذلك .
وحرف المسألة ان الشارع ان كان جعل ترك تلك المناهي جزءا من الصوم على جهة الكمال لم يزل الخلل الحاصل بها بالتوبة والا فيزول ، وللشارع التصرف فى ماهيات العبادات بالجعل . واما الرفث والجدال والفسوق فى الحج فالظاهر انه لا يزول بالتوبة ماحصل للحج به من النقص فان الآية الكريمة قوية فى نفيها عن الحج ، والحديث وعد الخروج من الذنوب على تركها ، ومما ينبه عليه ان كل معصية فيها ثلاثة امور احدها ذاتها : والثانى مخالفة فاعلها لامر الله تعالى ، والثالث جزاؤه عليها ، وكذا كل طاعة ذاتها وامتثاله بها وجزاؤه بالثواب عليها والتوبة عن المعصية انما تسقط الثالث فتمحوه وتعدمه بالكلية واما ذاتها وماحصل بها من المخالفة فقد وقعا فى الماضى فيستحيل دفعها ، ويشير الى ذلك قوله تعالى (والذين لايدعون مع الله الٰهاً آخر) الى قوله (إلا من تاب) فهو استثناء راجع الى حكم من تقدم فى قوله (يلق أثاماً) وأما وجود تلك المعاصى وكونها مخالفة فلم ترتفع . فان قلت : قد قال (فأولئك يبدل الله سيآتهم حسنات) قلت : يستحيل أن تصير السيئة نفسها حسنة وان ظن ذلك بعضهم ؛ وانما معناه انه يبدلهم مكان السيئات الماضية حسنات مستقبلة أو يمحو السيئات الماضية من الكتاب ويكتب مكانها الحسنات المستقبلة أو حسنات أخرى من فضله ، وأما ان ذات السيئة تكون حسنة صادرة من الشخص فمحال . اذا عرف ذلك فالزنا مثلا ذاته التى وقعت من الزانى لم يرتفع وجودها فيمامضى بالتوبة لمخالفة الله تعالى انما ارتفع الاثم عليها وقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن[1] » فذلك القدر من الايمان الكامل الذى دل الحديث على ارتفاعه

(١) فى كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس للعجلونى ج ٢ ص ٣٦٤ : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » رواه الامام احمد والبخارى عن ابى هريرة ، وزاد فى رواية « ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس اليه فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن » وزاد مسلم وابو داود والترمذى والنسائى « والتوبة معروضة بعد » وزاد فى رواية عن مسلم واحمد « ولا يغل احدكم حين يغل وهو مؤمن فاياكم اياكم » ورواه الشيخان والنسائى عن ابن عباس بلفظ « لايزنى العبد حين يزنى وهو مؤمن ولايسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولايقتل وهو

عن الزانى حالة زناه لايتصور أن يقال إن التوبة تعيده فى وقت الزنا الماضى وانما يعود مثله بعد ذلك ، وذلك النقص الحاصل منه وقت الزنا لا يرتفع ، كذلك الغيبة للصائم حصلت نقصاً فيه لا يرتفع الا ان يشاء الله ان يعوضه عنه أو يعامله معاملة من لم ينقص ، وكذا كونها مخالفة لله لا ترتفع وانما ترتفع المؤاخذة بها . فالمضاد للصوم الكامل هو ذات الغيبة فقط لما فيها من المفسدة أو ذاتها مع المخالفة ، وكل من المخالفة وذاتها لاأثر للتوبة فيهما . فاعلم ذلك وقس عليه سائر الافعال والتروك ينشرح صدرك لفهم ماقلناه ان شاء الله تعالى . الشيء الثانى مما قد يتمسك به لزوال النقص انا وجدنا الصلاة تجبر النقص الحاصل فيها بسجود السهو ، والحج ينجبر النقص فيه بدماء الحيوانات فقد يقال الصوم ايضاً ينجبر النقصان الحاصل فيه بالتوبة ، واطلاق جبر سهو الصلاة بسجود السهو اطبق عليه الفقهاء فى اطلاقاتهم ولم يتعرضوا لتقريره ، وكان عندى فيه توقف لان اكثر الاحاديث لم يرد فيها مايدل على ذلك ، وفى سنن ابى داود عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا شك احدكم فى صلاته فليلق الشك وليبن على اليقين فاذا استيقن التمام سجد سجدتين فان كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة والسجدتان وان كانت ناقصة كانت الركعة تماماً لصلاته وكانت السجدتان مرغمتى الشيطان » . وعن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم سمي سجدتى السهو المرغمتين فكنت اقول لعل الامر بسجود السهو لارغام الشيطان فقط لا لجبر الصلاة حتى رأيت فى البخارى عن ابن بحينة [1] ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فى صلاة الظهر وعليه جلوس فلما اتم صلاته سجد سجدتين فكبر فى كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم وسجدها الناس معه مكان مانسى من الجلوس . فقوله « مكان مانسى من الجلوس » دليل على انه جابر ، وهو من كلام ابن بحينة والظاهر انه عن توقيف أو فهم ، وأيضاً فالشيطان قصد نقص الصلاة فارغامه انما يحصل بالكمال ولكنه جعل طريقة السجود الذى امتنع الشيطان منه لآدم عليه السلام . فالتشهد الاول وغيره مما يجبر من افعال الصلاة بالسجود فقد يكون نقص الصوم ايضاً كذلك ، ثم نظرت

مؤمن » زادعبد الرزاق « ولا ينتهب النهبة وهو مؤمن » وفى الباب عن عبد الله بن ابى أوفى وعن عبد الله بن مغفل وعن على وعائشة وابن عمر ، ولفظ الترجمة عند الطبرانى عن ابى سعيد وزاد « يخرج منه الايمان فان تاب رجع اليه » .

(١) بضم الموحدة وفتح المهملة والنون بينهما تحتانية ساكنة ، وهى أمه .

فوجدت خبر ابن بحينة فى السهو بالنقص وهو ترك مأمور فيظهر الجبر فيه ولا يأتى مثله فى الصوم الا إن ثبت لنا أن الشارع جعل الترك لتلك الامور جزءا من الصوم ، ومع ذلك قد تركب من الترك والفعل والحديث الذى فيه إرغام الشيطان لم يكن السجود جابرا لشيء فلذلك جعل مرغما فصار سجود السهو على قسمين تارة يكون جابرا وتارة لا يكون جابرا وذلك اذا زاد قياماً أو ركوعاً أو سجوداً ساهيا ، والاتيان بالمنهيات فى الصوم من هذا القبيل ففعل المنهى فيه كزيادة ركعة فى الصلاة ولم يجعل الشارع السجود فيها الا ارغاما فقط لا جابرا فدل على انه لا نقص فيها اعتباراً بالصورة وعدم التعمد بالفعل الزائد ، اما هنا فقد حصل تعمد ارتكاب المنهى فالنقص حاصل من حيث المعنى فينبغي أن يكون له جابرا لكن لم يرع من الشرع ذلك . فان قلت : المجبور من الصلاة بسجود السهو بعض منها والصوم لم ينقص منه بعض فلا يقاس على الصلاة فى ذلك . قلت : المقصود الجبر من حيث الجملة والجزء الذى هو ركن لا يجبر فى شيء من المواضع والابعاض فى الصلاة والواجبات فى الحج تجبر والسنن لا تجبر فى الصلاة ، والصوم ليس منقسما كالصلاة الى أبعاض وغيرها لكن مطلق كونه مطلوبا فيه قد يلحقه بالبعض أو السنة ، وعلى كل تقدير نحن انما قلنا ذلك ابدا لما يمكن ان يتمسك به متمسك ونحن لا نرى ذلك ، ونقول لمن يقصد التمسك به الجبران ليس مما يثبت قياساً وانما ثبت فى الصلاة والحج بنصوص وردت فيه وههنا فى الصوم لم يرد مايقتضى جبره بغيره لا بالتوبة ولا بغيرها ، وليس لنا نصب جبرانات ولا قياس صحيح فى ذلك هنا فوجب الكف عنه وانا لا نزيد فى التوبة على مااقتضاه نص الشارع فيها ولا نثبت فى الصوم جبراناً لعدم الدليل عليه ونثبت النقص فيه لما تقدم من الأدلة ونستصحبه لأن الاستصحاب دليل شرعى حتى يأتى دليل على خلافه . هذا الذى يترجح عندى وليس رجحاناً قوياً بل فيه تلوم كما قدمت ليس من جهة الجبران فانه لا سبيل اليه هنا بل من جهة محو التوبة لكل اثر الذنب ، ومن جملة آثاره نقص الصوم اذا سلم انه نقص به وانه فات جزء منه كما اذا فات الامساك من غير نية فى صورة الاكل ناسيا ، والمسألة محتملة ، وتعظيم قدر العبادة والاحتياط يقتضى ماقلته ليحذر الصائم من ذلك فان تبين له يوم القيامة خلاف ذلك فذلك فضل من الله ، وهذا الاحتمال والتلوم الذى ذكرته انما هو لكون هذه المناهي عدمية فلو كان فى الصوم امر ثبوتى

فات عمداً كنت أجزم بأنه لايزول النقص بالتوبة عن تركه . ولم اجدإلا قوله « إنى صائم » اذا شاتمه احد فقد جاء فى الحديث الأمر به فلو تعمد تركه يبقى النظر فى عده جزءاً من الصوم . فان ثبت ذلك ظهر النقص وانه لايزول بالتوبة عنه من غير تلوم ولا احتمال ، ويمكن الاكتفاء بما نقله ابن نصر المروزى من الاجماع فى الصلاة ويقاس عليه الصوم وإطلاقه يقتضى انه لافرق بين أن يتوب أولايتوب وكل ماذكرناه فى التوبة يظهر أنه يأتى مثله فى تكفير الصغائر بغير التوبة والله أعلم . قال المصنف رضى الله عنه : كتبه على بن عبد الكافى بن على بن تمام ابن يوسف بن موسى بن تمام السبكى غفر الله لهم فى نصف نهار السبت الثالث عشر من شهر الله المحرم سنة خمس وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق المحروسة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ باب الاعتكاف ﴾

﴿ قدر الامكان المختطف فى دلالة «كان اذا اعتكف» ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الأمام رحمه الله : قول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدنى إلى رأسه » وأشباه ذلك من المواضع التى يجىء خبر « كان » فيها جملة شرطية هل يدل على وجود الشرط أو الجزاء اولا ؟ وقال قال ابنى ابو حامد بارك الله فى عمره انه لايدل على واحد منهما لان إعتكف فعل مستقبل المعنى لوقوعه بعد أداة الشرط و « كان » وإن دلت على مضى مضمون خبرها فمضمون الخبر ترتب الجزاء على الشرط وهو كونه إذا وقع منه الاعتكاف يدنى رأسه صلى الله عليه وسلم ، وهذا المعنى لايلزم منه وقوع الاعتكاف كما لو قلت « كان زيد إن جاء أكرمته » لايلزم وقوع المجىء منه بل الماضى مضمون الجملة الخبرية بجملتها ومضمونها حصول الجزاء عند الشرط وفعل الشرط قيد فيها لابعض منها ولا من مدلولها و « اذا » وان دلت على تحقق مادخلت عليه أو رجحانه فلا يلزم التحقق فى الخارج بل فى الذهن ، فاذا قلت « اذا جاء زيد اكرمته » فمعنى التحقق أن المتكلم تحقق انه سيقع هذا الشرط ولا يلزم مطابقة هذا التحقق للخارج لجواز عدم المطابقة ، وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا إعتكف » غايته تحقق ان الاعتكاف سيقع فى المستقبل فليس دالا على انه وقع ، واذا كان كذلك فلا دلالة له على وقوع الفعل منه صلى الله عليه وسلم حال ورود هذا الحديث ولا قبله من هذا اللفظ فان قيل تحقق عائشة رضى الله عنها انه سيقع يغلب على الظن وقوعه

فحينئذ تصير الدلالة خارجة عن اللفظ. هذا نص كلام لولد أبقاه الله ونفع به وكتب الى بذلك فى شهر ربيع الأول سنة خمس وأربعين وسبعمائة من القاهرة الى دمشق ونقلته من خطه فكتبت اليه الجواب فى الشهر المذكور بما نصه: (مسألة) مثل قول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يدنى الى رأسه فأرجله » ادعى بعض الفضلاء انه لا يدل على وقوع الاعتكاف، وادعى آخرون انه يدل وان دلالته على ذلك ضرورية ، واختلف هؤلاء فى المأخذ فمنهم من أخذه من « اذا » وانها لا تدخل إلا على المعلوم ، ومنهم من أخذه من « كان » ولم يبين وجه اخذه منها . والذى أقوله بعون الله تعالى انه يدل على وقوع الجزاء مطابقة ، وأما الشرط فيدل عليه التزاماً لا مطابقة وأن دلالته على ذلك من « كان » لا من اذا اوحدها قطعاً ولا من « اذا » مع « كان » على الظاهر كما سيبين فى اثناء الكلام ، اما كون « اذا » وحدها لا تدل فلانها تدخل على الراجح وان لم يكن معلوماً ومع ذلك فهو انما يعلم أو يترجح بالنسبة الى المستقبل لا الى الحال والماضى ، وأما كون « اذا » مع « كان » لا تدل فلما سيفهم من كلامنا فيما سيأتى عند الكلام فيما إذا كان موضعها ان فان أراد صاحب هذا القول انه من « إذا » مع « كان » قويت ، ولكن يرد عليه انها إنما يتحقق منها الرجحان ولا يلزم منه الجزم بالوقوع ، ويرد عليه أيضاً ما سنذكره أيضاً إنه لم يبين كيفية دلالتها مع « كان » على ذلك ، وأما منع الدلالة على ذلك رأساً فتنكره الطباع ولا يتردد أحد فى فهم ذلك من الحديث المذكور من مثل قوله « كان يشوص [1] فاه بالسواك » و « كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ بشق رأسه الأيمن » و « كان اذا تعار من الليل يقول » و « كان اذا نام نفخ » و « كان إذا سجد جخ جخا » [2] وأشباه ذلك . فان قلت : ما سبب فهم ذلك ؟ قلت : بحثت فيه مع جماعة من الفضلاء فلم يفصحوا فيه بشىء ويكتفون بمجرد الفهم ومنهم من يكتفى بالفهم ولا يزيد عليه ، ومنهم من يقول هو من تسويغ الأخبار اذ لو لم تعلم بذلك لما كان لها ان تخبر ، ولا طريق إلى العلم الا رؤية الفعل . قلنا قد يكون للعلم طريق آخر ، ومنهم من يقول قد يكون هذا من المعانى التى تفهم من المركبات غير أن يكون للمفردات دلالة عليها حتى الافراد ، ومنهم من

---

(١) أى يدلك أسنانه وينقيها ، وقيل هو أن يستاك من سفل إلى علو ، وأصل الشوص: الغسل، والكلمة فى الأصل مهملة من النقط ككثير غيرها، والحديث مشهور.

(٢) أى فتح عضديه عن جنبيه وجافاهما عنهما، ويروى « جخى » بالياء وهو الأشهر.

لايصل ذهنه الى شيء من ذلك ، ولم أر أحداً منهم يتخبط فى الفكر فى ذلك وليت لو كان ذلك حتى يكون طريقاً الى تفهيمه فان شرط الفهم تشوف الذهن اليه ، ولعمرى ان مانع الدلالة اقرب الى العذر من المنكر عليه فى العلم لأن المانع متمسك بقواعد العلم فى مدلولات الألفاظ غافل عن نكتة خفية ، والمنكر عليه انما معه من التمسك فهو يشارك فيه العوام فلا حمد له فى ذلك وانما يحمد على أخذ المعانى من القواعد العلمية ، وحق على طالب العلم أن يستعمل القواعد ويغوص للبحوث فيها عليها ثم يراجع حسه وفهمه حسب طبعه الأصلى وما يفهمه عموم الناس ثم يوازن بينهما مرة بعد اخرى حتى يتبين له الحق فيه كما يعرض الذهب على المحك ويعلقه ثم يعرضه حتى يخلص . والذى أقوله أن الجملة الاستقبالية اذا وقعت خبراً لكان انقلبت ماضية المعنى لدلالة « كان » على اقتران مضمون الخبر بالزمان الماضى فكان تدل على وقوع جزاء الشرط وهو ادناء رأسه صلى الله عليه وسلم فى الزمان الماضى عن قول عائشة وإن كان مستقبلا عن ابتداء كونه صلى الله عليه وسلم الذى دلت عليه « كان » ودلالته على ذلك مطابقة ان جعلنا المحكوم به فى الجملة الشرطية الجزاء مقيداً بالشرط ، وإن جعلنا المحكوم به النسبة لزم أيضاً لأن النسبة بين الشيئين متأخرة عنهما فيستلزم وجودهما فتكون الدلالة على الجزاء بالاستلزام وأما الدلالة على الشرط فبالاستلزام على كل تقدير. فان قلت : النسبة إنما هى ربط الشرط بالجزاء وذلك لايستدعى وجود واحد منهما . قلت : النسبة لها طرفان طرف من جانب المتكلم وهو الربط وذلك التمكن أن يكون ماضيا بل هو حاصل عند التكلم لايتقدم ولا يتأخر ، وطرف هو أثر عن ذلك الربط وهو إرتباط الشرط بالجزاء وذلك أمر حكمى فى الذهن لافى الخارج وهو حاصل الآن أيضاً حاصل عند التكلم لأنه أثر عن الربط فيوجد عند ضرورة وجود الأثر عند المؤثر ولم يؤت بكان للدلالة على شيء من هذين الأمرين بل لأمر ثالث وهو وقوع الجزاء عند وقوع الشرط . فان قلت : والوقوع عند الوقوع لايستلزم الوقوع مطلقاً . قلت: ذاك إذا أخذ مطلق الوقوع وهنا يأخذ مقيدا بالمضى لدلالة « كان » فدلت على وقوع إدناء الرأس فى الماضى ومن ضرورته وقوع الاعتكاف ولوقلت إن كان إنما دلت على معنى ارتباط مطلق وقوع الشرط بمطلق وقوع الجزاء لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها . وهذه المعانى الثلاث التى ذكرناها فى كل شرطية . فاذاقلت إذا جاء زيد جاء عمرو فأخبارك ومربطك والارتباط المحكوم به كل ذلك حاصل الآن والخبر

عنه انما هو نفس المجيء المستقبل عند المجيء المستقبل فاذا كانت خبرا لكان لم يعتبر إلا ماكان مستقبلا فيصير ماضياً من هنا دلت على الوقوع فى الماضى ، وأكثر الناس لاينفطنون لوجهه وإن فهموه بطباعهم ، ويدل على ذلك انك تقول كان زيد قائما فصار قائما بعد ماكان للحال ماضيا ، وتقول كان زيد يقوم فصار يقوم ماضيا بعد ماكان مشتركا بين الحال والاستقبال ، بيان ذلك أنك تقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيامه حين الاخبار فاذا أدخلت « كان » صار معناه الاخبار بقيامه فى الماضى ودلالة إسم الفاعل من حيث هو ماتغيرت ، وتقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيام ماض عن زمان الاخبار فاذا ادخلت كان صار معناه الاخبار بقيام ماض عن الزمان الماضى الذى دلت عليه كان ؛ فليس قولك زيد قائم وكان زيد قام سواء كما ظنه بعضهم بل زيد قام يقتضى تقديم القيام بزمان وكان زيد قام يقتضى تقدم القيام بزمانين ، وتقول زيد يقوم ومعناه الاخبار بحدوث قيام عند الاخبار أو بعده على الخلاف فى دلالة المضارع فاذا دخلت « كان » صار معناه الاخبار بذلك الحدوث بالنسبة الى الزمان الماضى الذى دلت عليه « كان » وتقول زيد سيقوم ومعنا الاخبار بقيام مستقبل عن زمان الآخبار ، ولا أدرى هل يجوز أن تدخل « كان » على هذا أولا ، والأقرب المنع لأن بين معنى « كان » ومعنى السين تناقضا ، وتقول زيد أبوه قائم ومعناه الاخبار بقيام أبيه فى حال الآخبار فاذا أدخلت كان صار معناه الاخبار بقيام أبيه فى الزمان الماضى الذى دلت عليه كان وتقول زيد إن يقم يلق خيراً ، ولا أدرى هل يجوز دخول كان على هذه أولا من جهة أن كان تدل على تحقق خبرها و« ان» تدل على عدم تحققه ؛ والاقرب الجواز ويكون المراد بأن ندرة قدومه والشك فيه فى الزمان الماضى الذى دلت عليه كان وإن حصل بعد ذلك ، ومما يدل له مافى الحديث فى قصة الحديبية الذى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت رجلا الى أن قال وان توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه ، ووجه الاستدلال أن رأيت تدل على المضى كما أن كان تدل على المضى وقد جاءت فى متعلقها ودخلت على أمر محقق فلذلك اذا دخلت فى خبر كان ومما يستفاد هنا ان « ان » اذا لم تكن فى خبر كان لاتدل على الوقوع واذا وقعت فى خبر كان فالظاهر انها بضميمة كان تدل على الوقوع ولاتفرق حينئذ من « اذا » الا بأن مضمونها نادر الوقوع ومضمون « اذا » غالب الوقوع ، وهذا قد ينكره كثير من الناس لما فى الأذهان من ان « ان » انما تدخل على المحتمل ونحن

تقول صحيح انها للمحتمل وكذلك هي هنا لكن دل دليل على وقوع هذا المحتمل وهو كونه فى خبر كان ، وتقول زيد اذا اعتكف يصوم ومعناه الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف فى المستقبل حينئذ أو بعده على الخلاف فى ان العامل فى « اذا » جوابها أو الفعل الذى دخلت عليه فعلى الاول يكون الصوم مقارناً للاعتكاف ، وعلى الثاني لا يلزم ذلك والمخبر به فى هذه القصة الصوم اذا إعتكف وليس لك أن تقول ليس الصوم مخبراً به بل المخبر به النسبة لانا نقول النسبة هى نفس الخبر أو لازمه وهو التفصيل الذهنى واما المخبر به فلا شك الصوم لانه المحمول وأيضاً والمعنيان متلازمان فى الخارج فاذا دخلت كان فقلت كان زيد اذا اعتكف يصوم صار المعنى الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف فى زمان مستقبل عن الزمان الماضى الذى دلت عليه كان ماض عن زمان اخبارك الصوم بالتقرير الذى قلناه فان دخول كان لم يزدد إلا تحقق ان ذلك الذى كان مستقبلا صار ماضياً لضرورة دخوله فى خبر كان ولو لم يدخل كان الاحتمال ان لا يقع الشرط ولا الجزاء ألا ترى إلى قوله تعالى (والذين إذا ماغضبوا هم يغفرون) وقد يكون شخص لا يحصل منه غضب أصلا . وقوله تعالى (الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة) وقد تخترم المنية شخصاً قبل حصول التمكن له ، ففى مثل هذا إذا دخلت كان الا بدان محصلا هذا اذا اخذت حقيقة اللفظ وهو الاخبار الفعلى ، وقد تأتى هذه الصيغة والمقصود بها الاخبار عن الصفة وان هـذا الشخص بهذه الحيثيـة كما تقول الأسد ان ظفر افترس أى من صفته ذلك وقوله : ان قوبلوا سمعوا أى من صفتهم هذا سواء وجد أم لا ، فاذا دخلت كان على مثل هذا فقلت كان زيد قوياً جلداً ان لقى ألفاً كسرهم وقصدك الاخبار عن قوته وانه بحيث لو لقى ألفا كسرهم لم يلزم حينئذ أن يكون قد لقى ولا كسر ، والواقع فى الاحاديث التى ذكرناها ليس من هذا القبيل اما أولا فانه ليس حقيقة باللفظ لان الحقيقة الاخبار بالفعل لا بالقوة ، وأما ثانياً فلأنه المفهوم المتبادر الى الفهم من مراد الصحابى لا سيما وقصده اثبات الاحكام الشرعية المسندة الى أفعال النبى صلى الله عليه وسلم وهذا كله مبنى على مابنى عليه السائل كلامه وهو أن خبر كان هو الجملة الشرطية وأن يدنى جواب الشرط ، وهنا احتمال آخر وهو أن يدنى خبر كان واذا إما شرطية وجوابها محذوف وإما ظرفية محضة عند من يجوز تجردها عن الشرطية . هذا ماحضرنى الآن وتيسر ذكره وأرجو أن يكون المقصود.

ولنا كلام آخر اذا وقعت كان فعل شرط كقولك ان كان كذا فيه مباحث

حسنة لا تتعلق بما نحن فيه ، وما ذكرناه فيما سبق من المعانى الثلاث فى القضية الشرطية ينبغى لك أن تحققه وتستعمله فى كل قضية شرطية كانت أو حملية فانك اذا قلت زيد قائم فهنا ثلاثة أشياء أحدها نفس حكمك وهو الاخبار والثانى متعلق حكمك وهو صدور القيام منسوباً الى زيد بمقتضى حكمك صدقاً كان أو كذباً وهذان الامران حاصلان الآن عند كمال لفظك لا يمكن فيهما المضى ولا الاستقبال ، والثالث حصول القيام فى الخارج لزيد وهذا هو المخبر به وهو المنقسم الى الماضى والحال والمستقبل ، والنحاة يقولون عن قائم مثلا انه الخبر والمنطقيون يقولون انه المحكوم به ، وفى الكلامين تجوز لأنه مفرد والمحكوم به وهو حصوله لا هو بقى كل قضية مفرد ان نسبة بينهما والنسبة طرفان احدهما من جانب الحاكم ومن نفس الحكم ، والثانى من جانب المحكوم عليه والمحكوم به وهو المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هى المحكوم به وهى المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هى المحكوم به ولهذا قال سيبويه تقول كان عبد الله اخاك فانما اردت أن تخبر عن الاخوة ، وفى كلام سيبوية هذا تجوز وحقيقته أن تقول بالاخوة والله أعلم . وسميت هذا التصنيف (قدر الامكان المختطف فى دلالة كان اذا اعتكف) وارسلته الى الولد ثم الحقت به ما صورته وذلك فى يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من الشهر المذكور وقد تأملت فى قوله تعالى (ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا) هل تقديره كنتم فيكون أن يشرك به تؤمنوا خبرها فيدل أنه يجوز ان تقول كان زيد ان قام عمرو يقم أولا يكون تقديره كذلك بل يكون اخبارا عن صفتهم فى الحال وان لم يكونوا فى تلك الحالة مشركين لظهور الحقائق بل باعتبار ما كانوا عليه أولأن المرء يموت على ما عاش عليه ويبعث على ما مات عليه فيكونوا محققين بتلك الصفة وان ظهرت الحقائق ، وعلى هذين التقديرين هل نقول فيه وفى مثل قول الشاعر :

قوم اذا حاربوا شدوا ما آزرهم دون النساء ولو باتت باطهار

ان هذا اخبار عن الصفة فقط فى الحال أو اخبار بالجزاء عند الشرط وهل بينهما فرق لطيف اولا ؟ وعلى تقدير أن يكون بينهما فرق هل هما متلازمان أولا ؟ هذا محل نظر والثانى اوفق لما قررناه فى مسألة الطلاق لكن الاحتمال لا يدفع هنا لانها خبر عن كان والتردد فى المخبر به هل هو الصفة او الجزاء وفى تعليق الطلاق ليس الا الجزاء فان ثبت لنا الفرق بينهما وانهما غير متلازمين وان المدلول فى مثل قول ابى زيد « اذا وعد وفى » الاخبار عن صفته فقط لم يلزم منه حصول

الوعد . ثم ينتقل الكلام اذا جعل خبرا لكان فقلت زيد كان اذا وعد وفى ، و « كان » انما تصير ما كان حالا او مستقبلا ماضيا فيلزم ان يكون اخباراً عن الصفة فقط ولا دلالة فيه على وقوع الشرط ولا الجزاء وكذلك قوله تعالى (الذين ان مكناهم فى الارض أقاموا الصلاة) وقوله تعالى (كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون) وقوله تعالى (والذين اذا اصابهم البغى هم ينتصرون) وقوله تعالى (واذا ما غضبوا هم يغفرون) وقول الشاعر :

اذا انت لم تنزع عن الجهل والخنا[1] اصبت حليما أو أصابك جاهل

ونظائر ذلك وهى اكثر من ان تحصى ، وفى بعضها يظهر من قوة الكلام ان المقصود الاخبار بالجزاء عند الشرط مثل قوله :

اذا انت لم تنزع عن الجهل والخنا[1] اصبت حليما او أصابك جاهل

وينشأ من هذا النظر والتردد قوة السؤال وتوقف دلالة قولها « كان اذا اعتكف يدنى » على وقوع الاعتكاف والادناء ، وان كنا نعلم من ادلة اخرى وقوع الاعتكاف وحينئذ لا يدل هذا اللفظ بمجرده على قوة الاعتكاف لا دلالة مطابقة ولا دلالة التزام ، وانما القدر المحقق منه الدلالة على أن صفته كذا وكون صفته كذا تعرف بامور اما لوقوع ذلك وتكرره منه باعتبار ما علمه المخبر من حاله لا بالنسبة الى هذا اللفظ مما يكون مسوغا للاخبار ، واما ان يكون المخبر الله تعالى وهو عالم بصفة الشخص وما يكون منه فى المستقبل ، واما قرائن حالية يستدل بها العباد على ذلك ففى حق العباد الأول والثالث طريقان مسوغان فلو انحصر الطريق فى الاول كنا نقول تدل دلالة التزام مع نظر فيه ، ووجه النظر أن الذهن لا ينتقل من اللفظ اليه بل من حال المخبر وصدقه اليه ولكن الطريق لا ينحصر لجواز أن يكون مستند المخبر هو الطريق الثالث اوغير ذلك .

وهذا ما استقر عليه نظرى فلله در من وقع ذهنه بديهة عليه وبارك فى عمره .

وكتب فى يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من ربيع الأول سنة خمس واربعين وسبعمائة فوصل الذى كتبته اولا دون الملحق الى ولدى ابى حامد بالقاهرة وتوقف فى جوابه ادبا فألححت عليه فى الكتابة فكتب فى بعض نهار الخميس الثانى من ربيع الآخر على ما ذكر من غير مذاكرة احد ولا كتابة مسودة فى درج تسعة عشر وصلا وارسله فى طى كتابه فوصل فى يوم الاحد الثانى عشر من الشهر المذكور وهو ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة . انتهى

---

(١) فى الاصل « الحيا » وهو خطأ ظاهر .

كلام الشيخ الامام رحمه الله ، ولم يحضرنى الآن جواب الشيخ بهاء الدين شيخ الاسلام أبى حامد احمد بارك الله فى عمره الذى كتبه لوالده جواباً عن هذا ، ولكن هذا جواب الجواب الذى أعاده عليه والده نقلته من خط المجيب به الشيخ الامام حرفاً حرفا : قال الشيخ الامام رحمه الله مانصه ومن خطه نقلت : تأملت تصنيفك ايها الولد الذى هو أعظم من الوالد ومن يخضع له المقر والجاحد وسميته (شحذ الاذهان فوق قدر الامكان) لما رأيته انظرنى على فضل جمعه الله لديه ونعم لاتحصى اسبغها الله على وعليك وسجدت لله شكراً وسألته أن ينفع بك فى الدارين ويطيل لك عمراً ، ولم يقف أحد على هذا التصنيف من الفضلاء إلا خضع ووقف حائراً لا يرفع عنده ولا يضع ؛ لاسيما وهو كراستان عملهما فى بعض نهار مع مافيهما من دقة الفكرة وكثرة الاستحضار ؛ وعجزت قواى عن مقابلتها أو أهم بمساجلتها وقلت انتهى الكلام ووجب التسليم والسلام وعمقت فكرى لاقع على ماأجمع به أمرى وأوفق بين ما حركته هذه البديهة السليمة وأبدته بدررها اليتيمة وبين مايتبادر الى الاذهان التى لاننكر أن أكثرها مستقيمة . ورتبت ذلك على قسمين : احدهما ضابط مايحصل به شفاء العليل والاهتداء فى ذلك الى سواء السبيل ، والثانى فى النظر فى بعض كلمات الولد وماهو منها قد يستفاد أو ينتقد وبالله العون والعصمة والتوفيق فانه هادى من الرشاد الى أقوم طريق ، والصلاة على نبيه محمد الفاتح باب الهدى والمنقذ من الردى صلى الله عليه وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل . أما القسم الاول فأقول ان « كان » اذا وقع خبرها شرطاً وخبراً فالقدر المشترك فى جميع صورها انها لادلالة فيها على وجود الشرط ولا الجزاء ولاعدمه بل ساكتة عن ذلك حتى يقترن بها مايدل ، وقد تأملت مواقعها وما يقترن بها فوجدتها قسمين احدهما مايقصد فيه الاخبار عن صفة اسمها فهذا لادلالة له على وجود الشرط ولا الجزاء كقولك « كان الزبير إن لقى ألفاً كسرهم » مرادك الاخبار عن شجاعته ؛ والثانى مالا يقصد فيه ذلك بل معنى مضمون الخبر فهذا يدل على وقوعهما على حسب ماكان يدل عليه قبل دخولها غير ماتجدد بدخولها من المضى . وبيان ذلك وشرحه فى فصول :

﴿ الفصل الأول ﴾ فى الجملة الشرطية اذا وقعت مستقبلة غير شرطية لايقتضى وجود شرطها ولا جزائها ولا عدمها ولكن معناها الاخبار بغيابك عند قيام زيد أو بعده واداة الشرط دخلت للربط بينهما ، وقام زيد فى هذه الجملة ليس بكلام بل هو فى قوة المفرد وقد خرج عن الكلام بدخول الشرط عليه به

وقولك « قمت » هو الكلام ولكنه مقيدبالشرط الذى قبله ، والخبر قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً وهذا خبر مقيد مشتمل على جملتين إحداهما جملة الشرط والثانية جملة الجزاء والمخبر به الفعل الذى فى جملة الجزاء والمخبر عنه فاعله والاخبار غيرهما وهو مدلول القضية كلها ، ومدلول جملة الجزاء كلاهما إخبار لكن الاول اخبار مقيد والثانى اخبار مطلق والمطلق فى ضمن المقيد ، والربط هو جعلك احدهما مرتبطاً بالآخر بما أدخلته عليهما من اداةالشرط ، والارتباط أثر الربط. فهذه أربعة معان متعلقة بالمخبر به والاخبار والربط والارتباط وأربعها معان دل عليها اللفظ وهى غير اللفظ الذى هو الخبر فالخبر اسم للفظ ، والاخبار اسم لفعل المخبر وهو إتيانه بالخبر ، والمخبر به هو الجزاء وهو المستفاد من الخبر والربط اسم لفعل المخبر وهو جعله احدى الجملتين مرتبطة بالأخرى والارتباط مدلول مربطه . ونعنى بالربط ما هو اعم من أن يكون الشرط يلزم من وجوده وجوده كالمثال الذى ذكرناه وهو سبب فى الحقيقة والشروط اللغوية اسباب ومالا يلزم من وجوده الوجود لكن يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود كقولك « ان توضأت صليت » فالوضوء شرط للصلاة لا سبب وقد يكون يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود وهو الشرط المساوى كقولك « ان زنى وجب عليه الرجم » ومقصودنا من هذا الكلام كله ان المخبر به هو مضمون الجملة وهو فائدة الخبر ؛ واذا اطلقنا مضمون الجملة فلا نريد غيره حتى نتوصل بذلك الى فهم قولنا كان يقضى اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضى والمحكوم عليه فى مثل قولنا « ان قام زيد قام عمرو » هو عمرو والمحكوم به قام العامل فيه ومجموعهما جملة الجزاء وأما جملة الشرط فليس فيها فى هذا الحكم محكوم عليه ولا محكوم به وانما اتى بها تقييداً لنسبة الحكم فى جملة الجزاء كما تقيد بالظروف وغيرها ، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون جملة الجزاء خبرية كالمثال الذى ذكرناه او انشائية [1] كقولك « ان قام زيد ضربته » و « ان قام فلاً ضربته » او فعلية كما سبق او اسمية كقولك ان قام زيد فعمرو قائم ولا بين ان يكون الجزاء من الانواع المتقدمة او حكما شرعيا كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ولافرق ايضاً فى ذلك بين ما يراد كونه كقوله ان شفى الله مريضى فعبدى حر ، ومالا يراد كونه كان عصيت فأنت طالق ، ومدلول القضية الكبرى أعنى المشتملة على قضيتى الشرط والجزاء فى ذلك كله الحكم بموضوع الجزاء على موضوعه مقيد بالشرط

---

(١) فى الاصل « استثنائية » .

فالشرط قيد بالقضية وجهه فيها وليس جملة الجزاء بكمالها محكوما بها على جملة الشرط . ومقصودى بهذا الكلام يظهر عند دخول « كان » عليها نعم تارة يكون الحاضر فى الذهن ةالجزاء ويكون المقصود الاخبار بتقييده كأنك تريد بان قام زيد قام عمرو معنى قولك قيام عمرو يوجد عند قيام زيد او بعده واذا اردت حله محله الى ذلك ، وتارة يكون الحاضر فى الذهن الشرط ويكون المقصود بيان حكمه فينحل الى قولك قيام زيد يوجد عنده او بعده قيام عمرو . وانما قلت يوجد ولم اقل مستلزم لما سبق من اقسام الشروط وان الشرط والمشروط قد يكون الربط بينهما لزوميا كبعض الامثلة المتقدمة وقد يكون اتفاقيا كقولك از طلعت الشمس اكرمتك ، هذا كله فى الجملة الشرطية اذا لم تجعل خبرا لشىء بل جاءت مستعملة ابتداء .

﴿الفصل الثانى فيها﴾ اذا وقعت خبر مبتدأ ولم تدخل عليها كان كقولك زيد ان قام قمت فقد صار الشرط وما دخل عليه من الجملتين كله حر كلام خبرا عن المبتدأ وهو زيد ومجموع ذلك هو الكلام المقصود هنا وهو يحتمل معنيين احدهما ان يكون المقصود كما كان قبل المبتدأ الا انه قصد الاهتمام بذكر زيد لانه الحاضر فى الذهن دون ما سواه او كغير ذلك من الاعراض وقصد بيان ما يتعلق به من ربط قيامك بقيامه وهو معنى آخر غير حاصل قبل دخول المبتدأ لكن المعنى الذى قصدهناك من الاخبار بالقيام عند القيام او بعده لم يختلف وكأنك قلت زيد انا قائم عند قيامه أو بعده فلم يخرج عن معنى الجملة الشرطية المستقلة إلا فيما ذكرناه من الاهتمام . المعنى الثانى أن يكون المقصود الاخبار عن صفة زيد وحاله كقولك الشجاع إن قاتل كر والجبان إن قاتل فر والكريم إن سئل جاد والبخيل إن سئل حاد ، وما أشبه ذلك فهذا لم يقصد فيه الابيان صفة المبتدأ وتعريفه لاحصول الفعل فلا يدل على وجود الجزاء ولا على وجود شرطه وإن دل بوضعه على وجود الجزاء عند الشرط أو بعده لكن هذا الكلام صحيح مع عدمهما ، وصارت جملتا الشرط والجزاء فى هذا المثال كالمفرد كأنك قلت الشجاع هو الكار والجبان هو الفار ، ويقرب من هذا معنى قوله تعالى (إن الانسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً) فان المراد الاخبار عن صفته بالهلع المفسر بالجزع عند الشر والمنع عند الخير سواء وقعا أو لم يقعا . اذا عرفت هذين المعنيين عرفت انقسام الشرطية اذا وقعت خبراً لمبتدأ الى مايدل على وقوع شرطها أو جوابها وهو ماكان المقصود الاخبار بوقوع الفعل مقصوداً فيقتضى وقوعه ولا يقتضى إثبات صفة للمبتدأ الآن بل إنما اتى للتوصل الى الاخبار بالفعل الذى

جعل فى خبره وهو فى الحقيقة خبر من جهة الصناعة فقط ولم يقتض تعريفاً للمبتدأ ولا وصفاً والى مالايدل على وقوع شرطها ولا جزائها وهو ماكان المقصود به تعريف المبتدأ ووصفه ، ومن هذا القبيل وان لم يتضمن شرطاً وجزاء قوله تعالى (مثل الجنة التى وعد المتقون ـ الآية) فالمقصود بالخبر هنا ذكر مثل الجنة وصفتها لا الاخبار المجرد بما بعد ذلك . فقد ظهر أنه اذا كانت الجملة الشرطية مستقلة ابتدائية فلا بد من الحكم بحصول المخبر به ، واذا كانت خبر مبتدأ احتمل ، وضابطها ماذكرناه ان ذكرت صفة المبتدأ أو قصدت لم يكن الحكم بالمخبر به مقصوداً ولا يقال إنه مضمون الجملة والا كان مقصوداً والقصد لذلك قد يعرف بسياق الكلام . هذا كله قبل دخول « كان » .

﴿الفصل الثالث﴾ اذا جاءت خبر الكان كقولك كان زيد اذا كان كذا فعل كذا ، وهو يتنوع كما يتنوع قبل دخول الى نوعين أحدهما مايظهر بالوضع أو بالقرينة أنه خبر عن الصفة كقولك كان خالد إن لقى الفاً كسرهم وكان حاتم إن جاءه الف أطعمهم وكان الحكم فى زمن الصحابة اذا ناجى احدهم الرسول قدم بين يدى نجواه صدقة . فهذا صحيح ولا دلالة على وجود الشرط ولا الجزاء ، وقد اختلف العلماء هل عمل بالصدقة بين يدى النجوى أو نسخت قبل العمل بها ، ويقرب من هذا النوع وان لم تكن فيه صيغة « كان » قوله تعالى (إن الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا) لان « خلق » تدل على المضى كما تدل عليه « كان » و « هلوعا » حال منه وما بعده تفسير له . ومن فوائد هذه الآية أيضا دخول « اذا » على المحتمل لانها لو قوبلت بمثلها دل على أن نسبة الامرين اليه سواء ولو آتى موضعها بأن وكان فى غير القرآن .

(النوع الثانى) مالا يظهر فيه ذلك أو يظهر فيه الاخبار عن الفعل ، ومن هذا النوع قوله تعالى (إنهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون) والاحاديث التى قدمناها ، فالذى أقوله إن هذا يدل على وقوع الشرط والجزاء وذلك لان « كان » تدل على اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضى ومضمون الجملة هو المخبر به كما قدمناه ؛ وههنا وقفة يسيرة وهى ان المخبر به قولك زيد قائم هو قائم أو القيام والمخبر به فى قولك كان زيد قائماً هل هو قائم أولا يحتمل أن يقال به لان أصله خبر مبتدأ قبل دخول الناسخ فيبقى على ماكان عليه مع زيادة دلالة « كان » على المضى وكأنك قلت زيد قائم أمس الا ان « أمس » ظرف لقائم فى هذا المثال و « كان » ليست ظرفا لخبرها ويكون المعنى كأنك قلت

استقر أمس معنى زيد قائم ولم أقل استقر أمس أن زيداً قائم الآن، وليس ذلك هو المراد بل المراد استقر امس انه قائم أمس فعدل الى قوله معنى زيد قائم لانه مضمون الجملة وهو نسبة القيام الثابت الى زيد وأيضا فدبه هذا أحد الاحتمالين ولم أجد نقلا يشهد له، ويحتمل وهو المعتضد بالنقل ان المخبر به هو كان مع الخبر والمخبر عنه هو الاسم كأنك قلت زيد كان قائما وهذا الاحتمال هو الذى يشهد له كلام النحاة فان سيبويه يقول ان خبرها انتصب لانه مشبه بالمفعول والفراء يقول انتصب لانه مشبه بالحال فالكلامان متفقان على انه كالفضلة فلذلك لم اقل أنه المخبر به بل المخبر به كان فمعنى قولنا كان زيد قائما الاخبار عن زيد بأنه مضى كونه قائما وهو مضمون قولنا زيد قائم إلا انه قبل دخول كان حال وبعد دخولها ماض والاخبار بذلك الآن والمخبر به هو الماضى؛ ويحتمل احتمالا ثالثاً وهو أن قيام زيد هو المخبر عنه وكان هو المخبر به كأنك قلت قيام زيد مضى؛ وهذا الاحتمال من جهة المعنى قوى جدا ويشهد له قول سيبويه تقول كان عبد الله أخاك قائما أردت ان تخبر عن الاخوة؛ ولقد أقمت برهة أتعجب من قول سيبويه هذا وأقول كيف جعل الاخوة مخبرا عنها وانما هى مخبر بها حتى وقفت على هذا المعنى وازددت بصيرة بكلام سيبويه ويحق له ذلك فانه الكلام المحرر وهكذا ينبغى اذا ورد كلام من إمام نتأمل ونعلم انه لا بد تحته من حكمة، ولا ينفى هذا ماقاله من يشبهه بالمفعول وما قاله الفراء من تشبيهه بالحال لأن ذاك من جهة الصناعة وهذا من جهة المعنى فقد بان معنى كان زيد قائما، وعلى كل تقدير فقائم مثلا لا بد له من زمان وهو زمان فكأنك قلت معنى قيام زيد وليس باق على دلالته على الحال حتى يكون المعنى مضى ان زيدا قائم الآن لما سبق فلا تتوهم ذلك وكذا لا تتوهم ان المعنى جعل زمان كان كالمنطوق فيه بزيد قائم وان هذا معنى المضى فيه، هذا توهم باطل لأن النطق حاصل الآن لا قبله، وكذا الكلام والاخبار ونحوه وإنما الماضى المخبر به وهو فائدة الخبر والمستفاد منه على ماتقدم بيانه، وقد تم الكلام على قولنا كان زيد قائما وانحلت الوقفة اليسيرة التى قدمناها . هذه صورة من صور «كان» مقصودنا التدرج بها وبما بعدها الى المقصود . (الصورة الثانية) كان زيد يقوم فالفعل المضارع قبل دخول كان اما حقيقة فى الحال أو فى الاستقبال أو مشترك على الخلاف فيه، واما بعد دخول كان فعلى القول بأنه حقيقة فى الحال يكون المعنى الاخبار بمقارنة حدوث القيام على مادل عليه

فعل المضارعة للزمان الماضى لان دلالة قولنا زيد يقوم على حال المتكلم انتقلت بكان الى الماضى ليس الا مع بقاء فعل المضارعة على معناه كما ان اسم الفاعل انتقل الى الماضى مع بقاء دلالته على معناه ، وأما على القول بالاشتراك أو انه حقيقة فى الاستقبال فالذى أراه ان كان صارفة عن الاستقبال ومعنى أريد به معنى الاستقبال يصير كقولك كان زيد سيقوم ، وسيأتى الكلام عليه . (الصورة الثالثة) إذا كان فعلا ماضياً فان كان مقروناً بقد فهو جائز وصحيح بلا خلاف فقولك زيد قد قام يدل على وقوع قيام فى الماضى متوقع فيما مضى محقق قريب فاذا قلت كان زيد قد قام فمعناه الاخبار بمضى معنى قولنا زيد قد قام وذلك ان قولنا ان زيداً قد قام يقتضى أن المخاطب متوقع لذلك وانك حققت له وقوع ما هو متوقع له وقربته منه وقولنا كان زيد قد قام يقتضى أن التوقع كان فى الماضى وليس مستمراً إلى الآن لدخول كان . (فائدة) وهل نقول ان القيام مقارن لزمان كان أو متقدم عليه محافظة على دلالة الفعل الماضى ؟ كنت أظن الثانى، ولما رضت نفسى بالأمثلة المتقدمة ومعانيها كان الأقرب عندى الأول وان لم يكن مقروناً بقد مثل قولك كان زيد قام فقد قيل انه قبيح ورد ذلك بقوله تعالى (ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل) وغيره من الشواهد الكثيرة فى القرآن وغيره مما لا يحصى ثم ما معناه قيل أن معناه معنى زيد قام وكان تأكيد، وكنت أظن أن معناها التقدم بزمانين محافظة على معنى الماضى فى الفعلين كما أشرت اليه فيما تقدم ، ثم توقفت فيه كما قدمت وفى « قد » ظهر معنى زائد وههنا ان لم يثبت التقدم بزمانين لم تظهر زيادة معنى . (الصورة الرابعة) إذا دخل على الفعل المضارع السين كقولك كان زيد سيفعل كنت متوقفا فى صحة هذا التركيب واميل الى أنه لا يجوز لما بين كان والسين من التناقض وكتبت ذلك فيما تقدمت كتابته لابنى فأرسل الى فيما كتبه قول سيبويه لو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره فتعجبت من غفلتى عنه مع نطقى به طول الدهر وجاء هذا الايراد كالجبل العظيم لانه كلام سيبويه وهو ما هو ولم استحضر غيره مما يدل لجواز مريد سيفعل فهل نقول ان ذلك جائز قياسا على ما قال سيبويه أولا ؟ والأقرب لا وأنه يفصل فان كان الفعل مطلقا امتنع وان كان مقيداً بقيد لم يقع جاز ، وعليه ينطبق كلام سيبويه اما امتناع الأول فلان قولك كان زيد سيقوم معناه الاخبار عن زيد بمضى قيام منه مستقبل فان أريد بالاستقبال ما بعد زمان الاخبار تناقض ولكن ذلك لا يراد بدليل فانه لم يرد فى المضارع

واسم الفاعل حال الاخبار وان أريد بالاستقبال زمان كان مضيق امتنع أيضا لاستحالة أن يكون الشيء الواحد حاصلا مستقبلا وإن أريد استقباله عن أول أزمنة كان الى زمان الأخبار فى حالة يكون الزمان المذكور متسعا فيصير المعنى الاخبار بحصول القيام فى ذلك الزمان فيغنى عنه قولك قام زيد فأى فائدة فى سلوك هذه العبارة فلا فائدة وان قيل الفائدة ما فى السين من التوقع قلنا كان يكتفى عنها بقد فنقول قد قام زيد أو كان زيد قد قام . هذ اقصى ماظهر لى فى تعليل امتناع ذلك ، ويعضده أنه لم يسمع قط فى شيء من الكلام قبله ، واما جواز الثانى فلانه اذا لم يكن ذلك الشرط واقعا لم يكن الفعل واقعا وتجردت السين للدلالة على التوقع فكانه اخبرنا به متوقع ، ولا شك ان للسين ثلاثة[1] معان احدها الاخبار باستقبال الفعل ؛ والثانى توقعه اى يقع جوابا لمن هو متوقع ، والثالث انه غير واقع الآن وذلك لازم من ضرورة استقبال وتوقعه والثانى والثالث حاصلان بلا شك فى ذلك والاول حاصل على تقدير فحسن فلذلك جازت عبارة سيبويه فى لو كان ادوات الشرط منها ماهو لماسيقع وقوع غيره مع رجحان الوقوع كاذا او عدم رجحانه كان ومنها ماهو ماوقع لوقوع غيره كلما ومنها ماهو لما كان سيقع لوقوع غيره وهو قولنا كان احتراز من اذا وان والسين احتراز من الذى عرف انه فى الماضى يقع لوقوع غيره بان وقع ذلك وتكرر وهو لما فى بعض احوالها ويقع احتراز من لما فى جميع أحوالها ولوقوع غيره لانه الشرط الذى يقع المشروط لأجله . فلا جرم كانت عبارة سيبويه من اسد العبارات مخروطة على الغرض وهى فى الحقيقة راجعة إلى ماجعل الخبر فيه عن صفة المبتدأ لان قولنا لما كان سيقع لوقوع غيره ما نكرة بمعنى شيء والا حسن أن تكون بمعنى أمر لتشمل الموجود والمعدوم وكان سيقع لوقوع غيره تعريف لذلك الشيء ووصف له لكن هنا شرط ولا جزاء.

إذا عرفت هذه الصور الاربعة وقد جعلناها مقدمة للمقصود نرجع الى المقصود ونقول اذا جعلت الجملة الشرطية خبرا لكان انقسم قسمين كما كان ينقسم قبل ذلك احدهما مايقصد به الخبر عن صفة اسم كان مثل كان خالد أوالزبير اذا لقى ألفا كسرهم وحاتم اذا جاءه الف قراهم وما اشبهه فهذا لادلالة فيه على وجود شرط ولا جزاء لما سبق ، الثانى ماليس كذلك كقولنا كان زيد اذا جاء مصر نزل عندى وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه

---

(١) فى الاصل « ثلاث » وهو غلط جلى .

وسلم اذا اعتكف يدنى رأسه » وقول حذيفة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك » ونحو ذلك يدل على وقوع الشرط والجزاء لان معناه الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى مضمون الجملة ومضمون الجملة هو الجزاء المخبر به لما تقدم من القواعد فكان المعنى الاخبار بمضى الجزاء ويلزم من الجزاء مضى الشرط يصح بذلك ما ادعيته فى أول وهلة من دلالته على وجود الجزاء مطابقة على وجود شرطه التزاما ؛ وهكذا قولنا كان زيد اذا حدث صدق حيث لا نريد الاخبار بأن ذلك صفته وديدنه فان المعنى الاخبار عنه بمضى صدقه فى حديثه فالصدق مدلول عليه بالمطابقة والحديث مدلول عليه بالالتزام . فان قلت : المعنى فى كان زيد سيقوم وفى كان زيد اذا حدث صدق الاخبار عنه بانه سيقوم وبانه اذا حدث صدق فلا يلزم وقوعهما . قلت : قد ابطلت ذلك فيما سبق من معانى الصور المتقدمة لانه لو كان معنى كان زيد سيقوم زيد مضى انه سيقوم لم يلزم المضى عن وقت الاخبار ويلزم مثله فى كان قائما وكان يقوم ولا قائل به فثبت انه ليس المعنى الاخبار بأنه سيقوم ولا بأنه اذا حدث صدق ولكن الاخبار بمضمون الجملة وهو حصول القيام منه فى زمن مستقبل عن أول أزمنة كان الى آخرها وكذلك حصول مضمون جملة الشرط والجزاء وهو المخبر به المحكوم به وهو الجزاء المترتب على الشرط ومن لازمه الشرط وانما وقع الالتباس فى هذا من جهة تقدير مدلول الجملة الشرطية كالمنطوق بها حالة السكون بمعنى أن القائل كان زيد اذا جاء أكرمته كانه قال أمس اذا جاء زيد أكرمته ولو قال ذلك لم يلزم وجود المجىء ولا الاكرام ولو كان كذلك لم يتقيد بالزمن الماضى بل عم مابعد كان من الازمنة المستقبلة عنها وعن حالة الاخبار الآن وليس كذلك وانما المخبر الآن حاكم بنسبة الجزاء الى الشرط مستندة الى مامضى من الزمان فيجب أن يتنبه الى ان[1] فى كل قصة مثل قولنا قام زيد مثلا شيئين أحدهما حصول القيام من زيد والثانى حكمك بذلك والتقييد بالشرط والظرف وغيرهما إنما هو للاول ، وكلاهما أعنى حصول القيام مع قيوده داخلان تحت الثانى الذى هو الحكم فالحكم وارد على المستفاد من الجملة بقيوده وشروطه وظروفه وسائر أحواله ، وكان تدل على اقتران ذلك بالزمان الماضى وهو انتساب القيام الى زيد لا النسبة التى هى فعل الحاكم . وإنما أوضحت ذلك لأن النسبة تارة يراد بها فعل الحاكم اعنى حكمه بذهنه

(١) فى الاصل « لأن » .

أو بلفظه ، وتارة يراد بها المعنى المحكوم به المطابق لذلك الفعل وهذا هو الذى يتقيد وهو الداخل فى خبر كان .

﴿ جامعة بها نختم الكلام ﴾ اذا قلت إن جئتنى ا كرمتك مدلوله الاخبار با كرام مستقبل على تقدير مجيء مستقبل ، فاذا قلت كان زيد إن جاءنى ا كرمته فمدلوله الاخبار با كرام ماض على تقدير مجيء ماض اعنى الاخبار باكرام وقع على تقدير مجيء وقع لأن هذا هو معنى الماضى فمعنى قولنا كان زيد إن قدم ا كرمته ان القدوم والا كرام مضيا كما يكون معنى قولنا قبل دخول كان انهما لم يمضيا اذ لو لم تكن كذلك لكان مادلت عليه كان من المضى إما أن تكون للاخبار أو للربط وكل منهما حاصل الآن فلا يمكن وصفه وإما أن تكون للارتباط وهو أيضاً حاصل الآن بمقتضى كلام المتكلم ، وانما قلت بمقتضى كلام المتكلم لانه قد يربط المتكلم بين شيئين لاارتباط بينهما فى نفس الامر ، وإما أن يكون الماضى كونه إن قدم ا كرمته مثلا فان أريد بذلك نفس الارتباط فقد تقدم انه لايجوز ، وان أريد شيء آخر فلنتبين ، وحاصله أن قولنا كان زيد ان قدم ا كرمته يدل على مضى قطعاً فالماضى إما نفس الا كرام عند القدوم ، وإما النهى فكذلك وإما الارتباط بينهما وإما الربط وإما الاخبار واما الخبر والكل باطل الا الأول ، أما الثانى فلان الكلام فيما اذا لم يكن هو المراد لان التهيؤ للشيء غير الشيء وظاهر الكلام أن الماضى نفس نفس الشيء فلا يحمل على غيره الا بقرينة ، وأما الثالث والرابع والخامس فلانها لاتوصف بالمضى قطعاً ؛ وأما السادس فلانه نفس اللفظ وليس الكلام فيه وأيضاً هو حاصل وغير النسبة مفقود ومن ادعاه فعليه بيانه ثم بيان ارادته . فهذا الحاصل يكفى فى بيان المسألة ونزيده ايضاحا فنقول : قولنا يكون كذا عند كذا إخبار بماض عند ماض فهو خبر إن فى الحقيقة لانه خبر مقيد والمقيد فى ضمنه المطلق وقولنا « اذا اعتكف يدنى » اخبار بادناء مستقبل عند اعتكاف مستقبل فقولنا كان اذا اعتكف يدنى اخبار بادناء ماض عند اعتكاف ماض فان أردت كان البيان فالبيان غير نفس الادناء وغير نفس الاعتكاف فلا بد من ارادته من دليل ، وإنما وقع الالتباس فى هذا من جهة أن كل قضية للنسبة فيها طرفان احدهما من جانب المتكلم وهو حكمه وهذا ليس معلقاً ولا هو المراد بمضمون الجملة ولا يوصف باستقبال ولا مضى ، والثانى مااقتضته تلك النسبة من ثبوت الادناء عند الاعتكاف وهذا هو مضمون الجملة وهو الذى يوصف بالاستقبال والمضى

والتعليق وهو الذى إقتضت كان مضيه والله أعلم .

﴿ القسم الثانى ﴾ فى النظر فى بعض كلام الولد ابقاه الله ونفع به وبارك فى عمره فى خبر كان قد يكون مستقبلا عن زمن السكون ممنوع لما قدمته ، ولو صح ذلك على الاطلاق لصح أن تقول كان زيد يوم الجمعة يقوم يوم السبت المتأخر عن الجمعة وكان أمس قائماً اليوم وما أشبه ذلك ولا شك أن ذلك لايجوز ويكاد الطبع ينبو عنه . قوله وقد يقال أن بينهما ترتبا . هذا الاحتمال فى كان زيد قائما لاوجه له ولا مقتضى من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى .قوله وقد يكون الوقت الذى دلت عليه كان منفصلا عن الوقت الذى وقع فيه الفعل الذى تضمنه الخبر ممنوع ويسند المنع ماسبق وعندى أنه لايكون الا مقارناً لاماضيا ولا مستقبلا فان جاء ماظاهره خلاف ذلك يؤول على معنى ثبوت ذلك له والثبوت مقارن لامتقدم ولا متأخر . قوله فى نفس القيام والاتصاف به أقول أما تغايرهما فصحيح وأما انفكاك احدهما عن الآخر فان أريد فى الذهن فصحيح وإن أريد فى الخارج فممنوع . قوله فى كان زيد قائما أو يقوم فى المستقبل ممنوع لما سبق . قوله كان زيد أمس قام أول امس أنا امنع صحة هذا التركيب ومن ادعاه فليأت بشاهد له من لسان العرب وحينئذ يكون قابلا للتركيب . قوله إن قلنا العلة مع المعلول لاوجه للبناء على ذلك الخلاف فانه ليس هنا علة ولا معلول بل خبر ومخبر عنه . قوله فى الفعل المضارع يراد به الاستقبال تقدمت الاشارة الى منع ذلك . قوله فيما اذا قال كان زيد اذا حدث صدق هو مبنى على ماسبق والمنع عائد فيه . قوله فان قيل ماالمانع من أن يكون المراد من قولك كان زيد اذا حدث صدق أنه كان أمس ثبت أنه صدق أول أمس صدقا ناشئا عن الحديث . أقول هذا كلام عجيب كيف يتخيل هذا وكيف يقدر جزاء الشرط المستقبل ماضيا عن زمان كان بالجملة المتقدمة أو المقارنة لزمان الشرط . قوله فى قول عائشة رضى الله عنها فأقرع بيننا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة غزاها . انها جعلت الكونية ثابتة له قبل اقراعه بينهن فى هذه الغزوة والاقراع معطوف بالفاء المقتضية للترتيب فى عطف الجمل كثيراً وفى غير الجمل دائماً . أقول أما كونها جعلت الكونية ثابتة له قبل إقراعه فممنوع لما تقدم فمن تأمل ماتقدم عرف أن الكونية المذكورة لاتتحقق الا بالاقراع ، وكون الفاء مقتضية للترتيب صحيح لكنه لايشترط الترتيب الزمانى بل يكفى الترتيب العقلى ، وذلك حاصل بطريقين اما أن نجعل الفاء سببية لأن كونه اذا أراد

سفراً اقرع سبب لاقراعه فى تلك الغزوة والسبب مترتب على السبب عقلا ، واما أن نجعل الفاء تفسيرية عند من يراه لأن هذا الاقراع مفسر لما اقتضته تلك الكونية ، واما طريق ثالث وهو أن تلك الكونية اقتضت اقراعا مطلقا وهذا اقراع مقيد، وبين المقيد والمطلق ترتيب عقلى وهو قريب مما قاله النحاة فى ترتيب المفصل على المجمل والفرق فى العطف بالفاء بين الجمل وغيرها بعيد والحق اقتصارها للترتيب فى الجميع . قوله والتقدير كان قبل أن يقرع بينهن يقرع عند ارادة الغزو وارادة الغزو أمر مستقبل عن وقت الكون . أقول هذا التقدير ممنوع كما يمتنع أن يقال أول أمس يقوم أمس . قوله فى قول كعب * وكان اذا سر استنار وجهه * أن حمله على الاستنارة فى ذلك الوقت أحسن ممنوع بل المراد الحالة الدائمة ، واعرابه وكان جملة حالية ممنوع بل هى معترضة . قوله أنه صح ان زمن الكون أوسع من زمن الفعل الذى تضمنه الخبر ممنوع بل الحق انهما سواء . قوله يعنى الامر بجلد الزانى ايقاع الجلد بمن هو متلبس بالزنا كأنه سبق قلم وتصحيح العبارة أن يقال ايجاب الجلد على من أو الأمر بايقاع الجلد . قوله فايقاعه على من لم يزن أو من زنى وقوع هو المجاز ليس بجيد لأن المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير موضوعه والايقاع ليس بحقيقة ولا مجاز ، وما قصده الولد من المعنى صحيح ولكن العبارة لم توف بمقصوده . قوله: وغرضنا من هذا كله أن خبر كان مستقبل عن زمن الكون لم يحصل له هذا الغرض ولا هو محتاج اليه فغرضه فى أصل البحث حاصل بدونه . قوله واذا ثبت كونه مستقبلا عن الكون فهل يشترط أن يكون ماضيا عن وقت الاخبار أولا وهذا محل النزاع . أقول النزاع فى ذلك لاوجه له ولو قبل ذلك النزاع لقبل قولنا كان زيد قائما النزاع فى أنه قائم فيما مضى أو الآن وكذلك كان زيد يقوم وهذا لايقوله أحد ولا تنازع فيه . قوله ماقاله سيبويه لله دره كيف انتزعه وعجب لى كيف غفلت عنه . قوله فى تفسيره لو حرف لشىء اصاب فى تقديره مانكرة ولم يجعلها موصولة ولكن لو قال الامر لكان أحسن من قوله لشىء لما قدمنا فان الأمر يشمل الموجود والمعدوم والشىء لايصدق الا على الموجود على رأى أهل السنة ، نعم النحاة يطلقونه عليهما فالولد معذور فى ذلك . قوله والمحكوم عليه بذلك هو قيام عمرو من قولك لو قام زيد لقام عمرو ولا أسامحه فى هذا الكلام فان قدره أعلى من ذلك لان قيام عمرو محكوم به لامحكوم عليه وعمرو محكوم عليه . قوله فقيام عمرو كان سيقع لوقوع غيره وليس بواقع قبل وقت الاخبار

ضرورة انه ممتنع صحيح . قوله على رأى سيبويه لاحاجة اليه فان الامتناع متفق عليه لايختص بسيبويه على أن سيبويه لم يذكر الامتناع فكيف يقال رأيه . قوله انه كان زيد سيقوم مرادف لقول سيبويه كان سيقع لوقوع غيره ممنوع وقد تقدم الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد فان التقييد فيه دل على الامتناع والاطلاق يضاده . قوله ان استواءهما قطعى ينبغى أن ينصف من نفسه ويتأمل ماذكرناه فى الصيغ الثلاثة . قولنا كان سيقع لوقوع غيره وقوله كان زيد سيقوم . وقولنا كان زيد اذا قام يقوم ثم ينظر هل تشعر دعواه القطع باستوائها أولا وحينئذ نتكلم معه . قوله : وقد صرح الولد فسح الله فى مدته بعدم جواز كان زيد سيقوم وكلام سيبويه هذا صريح فى جوازه أقول ليس كلام سيبويه صريحاً ولا كناية فيه ولا تواردا على محل واحد فياايها الولد الفاضل أين قولك هنا أنه صريح فيه من قولك فيما مضى انه مرادف له والمرادف غير مرادفه فكيف هو صريح فيه فما اسرع ماينسى الناس الاان يعتذر بأن المترادفين متقرر فى المعنى وان تغايرا فى اللفظ والصراحة راجعة الى المعنى دون اللفظ وحينئذ أمنعك الاتفاق فى المعنى وسند المنع ماسبق . قوله لو لم يصح كان زيد اذا حدث صدق فى وقت لم يقع الحديث فيه لما صح كان زيد اذا حدث صدق هذه الملازمة ممنوعة . قوله فى ثنائها ان « لو » و « اذا » كل منهما للشرط . أقول تسمية « لو » حرف شرط فيه تجوز لان حقيقة الشرط لما يستقبل لانه فى اللغة العلامة والعلامة إنما تكون للمستقبل وإنما هى ثلاثة انواع من الكلمات إحداها مادل على امتناع الماضى لامتناع غيره فى الماضى وهى لو ، والثانية مادل على وجود شىء فى الماضى لوجود شىء فيه وهى لما ، والثالثة مايدل على وجود مستقبل لوجود مستقبل آخر وهى إن واذا وما فى معناها . قوله فى الفعلين الواقعين بعد اذا فى المطابقة والالتزام صحيح ، وقوله فى الفعلين الواقعين بعد لو إن وقوعهما بعد لويدل على أنهما لم يقعا فى الماضى مطابقة لان لو موضوعة للامتناع . اقول لو كان كذلك لكان « لولم يخف الله لم يعصه » دالا على المعصية وليس كذلك فلو إنما وضعت دالة على إمتناع مايليها وانه مستلزم لتاليها فلا دلالة له على امتناع الثانى وانما يأخذ امتناعه من انتفاء الاول المدلول عليه بلو ويلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب مالم يخلفه سبب آخر كما فى قوله « لو لم يخف الله لم يعصه » فعلم أن دلالتها على انتفاء الثانى ليس بالمطابقة بل ولا بالالتزام الا بواسطة مقدمة اخرى وهى

الاصل عدم ماسواه ، وهذه السببية تستفاد من لام التعليل التى فى قول سيبويه. وقوله وذلك على انهما ان وقع احدهما فى المستقبل وقع الآخر ممنوع فقد تقول لو جئتنى أمس اكرمتك ولا يلزم من ذاك اكرامه اذا جاء فى المستقبل .وقوله فى تعليل ذلك لانها تدل على استلزام الثبوت للثبوت ان اراد فى الماضى وإن الاول يدل ثبوته ثبوت الثانى فذلك صحيح بالمطابقة بالاستلزام كما يدل عليه كلام سيبويه وغيره ، وذلك لايفيد الولد فيما يقصده ، وإن أراد فى المستقبل فممنوع إذ لايلزم من الامتناع للامتناع فى الماضى الثبوت للثبوت فى المستقبل لأنك تقول « لو جئتنى أمس اكرمتك » وقد يجىء فى المستقبل ولا يلزمه لفوات المستقبل لذلك ، وقياس الثبوت فى المستقبل على الامتناع فى الماضى ليس بصحيح ولو صح لزم عكسه فى اذا ونحوه بأن يقال اذا دل قولنا « اذا جئتنى أكرمتك » على ثبوت الاكرام عند المجىء فى المستقبل يدل على استلزام عدم المجىء لعدم الاكرام فى الماضى ، وهذا لايقوله أحد . قوله بعد أن قرر بزعمه أن لولها دلالتان فاذا دخلت عليها « كان » اقتضت مضى الدلالتين احداها عدم الوقوع فى الماضى والثانية الوقوع فى المستقبل فينحل إلى كان زيد لم يقع منه صدق لعدم وقوع الحديث وإن وقع حديث وقع صدق ثم يستحيل وقوع الاستقبالية فى الماضى لانه يلزم الغاء دلالة لو بالمطابقة . هذا كله بناء على ماقرره من الدلالتين وهو فاسد . قوله وإن انكر منكر جواز « كان زيد لو حدث كذب » فلينظر كلام العرب نجد منه شيئاً كثيراً نحن لاننكره ولكنا ننكر ماادعاه من الدلالتين ومعنى قولنا « كان زيد لو حدث كذب » انه اقترن بالماضى عدم حديثه وأن حديثه مستلزم لكذبه . قوله فى قول الشاعر :

وكنت اذا ارسلت طرفك رائداً لقلبك يوماً أتعبتك المناظر

انه ليس مراده انه كان قد أرسل طرفه الى شىء فأتعبه . أقول صحيح أنه ليس مراده الاخبار بهذه القضية الجزئية فقط بل مراده الحالة الدائمة : والمثال الذى قاله الولد فعل ماض فى مساق الاثبات لايدل الا على مرة واحدة ، والقضية الشرطية التى فى البيت تدل على الحالة الدائمة . قوله بل اثبت عليه انه كان من شأنه أنه لو وقع ذاك لوقع هذا . أقول الاثبات بلو لايجوز هنا لأنها تدل على الامتناع وهو ضد مقصود الشارع . وقوله كان من شأنه انه أراد انه إخبار عن صفته كما قدمناه فى قولنا « كان خالد إن لقى ألفاً كسرهم » فليس فيه مخالفة لما أقوله لكنى أقول إن ذلك ليس مراد الشاعر بل مراده ثبوت هذه الحالة له وتحقيقها

ولذلك آتى باذا فان كان اذا جاءت الجملة الشرطية خبراً لها فان كان ذلك الشرط معلوم الوقوع أو راجحه يؤتى فيه باذا وان لم يكن كذلك يؤتى فيه بان . قوله وما تحقق ذلك قوله فى البيت الاول يوماً أى وقت كان من الايام المستقبلات ولو كان المراد حكاية حال ماهيته لم يكن لقوله يوماً فائدة ويصير كقولك قام زيد يوماً من الايام فانه لافائدة لهذا الظرف الا لقصد شيء خاص إما الابهام على السامع أو غير ذلك . أقول فائدة التوسعة والتعميم يعنى أى يوم كان وهو من الايام المستقبلات عن أول أزمنة كان وهى ماضية عن وقت الاخبار لاتنافى انها حكاية حال ماضية ولاتساوى قولك قام زيد يوماً لعدم العموم فيه بخلاف البيت فان العموم فيه مستفاد من الشرط فان الشرط من جملة مقتضيات العموم، وقد قال الاصوليون : ان النكرة اذا وردت فى سياق الشرط كانت للعموم بخلافها فى الاثبات . قوله فى قول الشاعر :

فتى كان يدنيه الغنى من صديقه اذا ماهو استغنى ويبعده الفقر

أقول لابد من أحد أمرين إما أن يكون ذلك إخباراً عن عزة النفس كما قاله فيخرج عما نحن فيه ويرجع الى القسم الذى سلمنا عدم دلالته ، وإما ان يكون هذا الشخص الممدوح حصل له هاتان الحالتان وجرب [1] فيهما فعرف منه ذلك. قوله فى قول الشاعر * وكنت امرأ لاأسمع الدهر سبة * فمتى كنت لو سمعت ممنوع لان « لو » تدل على الامتناع وليس فى كلام الشاعر مايقتضى الامتناع ، ولو سلم أنه لايقتضى الثبوت فتفسيره بلو تحميل لكلامه مالم يحتمله . وقوله ان من المعلوم انه لم يرد انه سمع سبة قد تقدم جواب مثله فان سمع سبة لاعموم فيه لوقوع النكرة فى الاثبات . وقوله « لاأسمع الدهر سبة » فيه عموم لأن النكرة فى سياق النفى فأين هذا من هذا . وقوله أربعة على نفسه بأنه قديسب هيهات بعد حال العرب فى حماستهم وأنفهم [2] وتمدحهم بمقابلة الذنب اليسير بالانتقام الكثير وهل يبقى لتلك السبة وقع فى حيث ماحصل من كشف غطائها بالقتل والقتل وان قيل انه خبر عن الصفة وقامت قرينة على ذلك خرج مما نحن فيه الى ماسلمناه . قوله فى حديث عروة بن مسعود الى آخره أقول الظاهر انه شاهده صلى الله عليه وسلم توضأ وليس فى القضية مايبعد ذلك : وعلى تقدير التسليم ليس فى قوله رأيت مايدل على وقوع معنى الجملة فى ذلك الزمان

(١) فى الاصل «وحرت». (٢) فى القاموس : انف كفرح أنفاوأنفة محركتين.

بل هى صفة محضة للنبي صلى الله عليه وسلم استفادها مما رآه ذلك الوقت بخلاف كان فانها دلت على اقتران مضمون خبرها بالزمن الماضى ونحن لا ندعى فى مثل قولنا « رأيت رجلا اذا حدث صدق » ان الحديث والصدق حاصلان فى زمان الرؤية بل أن هذه صفة المرئى . قوله فى الصنم اذا عطش نزل فشرب ماالمانع أن يكون قد عمل فى ذلك الصنم مايقتضى صورة فراغ الماء من جوفه وانتقاله من مكانه الى أسفل وشربه ،وماالداعى الى تفسير ذلك بلو. قوله كقوله * على لاحب لايهتدى بمناره * لم تظهرلى هذه النسبة . قوله فقدحصل من مجموع هذه الادلة دليل واضح على ماقلناه وان كان زيد اذا حدث صدق لايدل على معنى الحديث والصدق بل على معنى مدلول الخبر وهو النسبة والجزاء المقيد . أقول اما حصول الدليل الواضح على ماقاله فممنوع واما قوله بل على مضى مدلول الخبر فنحن لا ندعى غير ذلك . وأما قوله وهو النسبة والجزاء المقيد فهو صريح فيما أقوله إلا أن يريد بالنسبة فعل المتكلم فقد نبهنا فيما سبق على بطلانه . قوله ان «كان» لا تدل على الانقطاع على المشهور هو الذى قاله ابن مالك وهو الحق لأن مدلولها اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضى وذلك أعم من الانقطاع وعدمه ، ولكن الشيخ ابا حيان قال ان الصحيح المشهور عندهم انها تدل على الانقطاع . قوله اذا قلنا لا تدل على الانقطاع فمعنى كان زيد اذا حدث صدق أن الحديث والصدق سيقعان فى أحد الازمنة التى أولها وقت الكون وآخرها مالانهاية له . أقول هذا باطل لانه اذا لم يقع الحديث والصدق فى الماضى أصلا بل كان يتوقع وقوعه بعد الاخبار كيف يقال كان اذا حدث صدق ، وأى فائدة فى كان حينئذ . قوله وان قلنا ان كان تقتضى الانقطاع دلت على الوقوع فى أحد أزمنة أولها وقت الكون وآخرها قبيل الاخبار عليه اعتراضات أحدها قوله وقت الكون اذا لم يقيد متسع الى وقت الاخبار فكان ينبغى أن يقول ابتداء وقت الكون ، والثانى قوله قبيل الاخبار ولم قال قبيل وإنما آخرها وقت الاخبار لاقبله ، والثالث قوله أحد أزمنة فيوهم انه لا يحتمل الاستغراق وهى محتملة . فان قلت : كيف تقول أنت اذا قلت أنها تقتضى الانقطاع أولا تقتضيه. قلت إن قلنا تقتضيه فيقتضى انه لم يبق له بعد الاخبار هذه الحالة وهى الصدق فى الحديث إما باعتباره الكذب بعد الصدق وإما بحصوله منه فى بعض الاحيان بخلاف ماكان وإما بالصمت أو بالموت ونحوه فينتفى الصدق لانتفاء الحديث ، واذا قلنا لا تقتضى الانقطاع فقد تكون تلك الحالة مستمرة . قوله إن دعوى

فى المطابقة والالتزام تحتاج إلى دليل وقد تقدم ذكر الدليل فى هذا التصنيف الذى وصل اليه . قوله فيما يتبادر الذهن وتقسيمه فى غاية الحسن فلله دره ونعم الباطل حقه ان يرمى على الكمان . قوله فى دعواى أن الجملة الاستقبالية اذا وقعت خبراً لكان انقلبت ماضية ماالدليل على ذلك وان كان الانسان يجده من نفسه فلا بد من دليل . أقول ليس عندى الا ماقدمته وارتياض وذوق . قوله فى قولى لوقلنا ان كان إنما تدل على إرتباط مطلق وقوع بمطلق وقوع لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها بل له معنى وهو إمكان ان يكون وقع فى الماضى عن الاخبار لانا لانمنع أن يكون وقع بل نقول يحتمل انه إلى الآن لم يقع . أقول بارك الله فيك أنا قلت : لو قلنا ان كان انما تدل بصيغة الحصر وحينئذ إمكان أن يكون وقع فى الماضى لم يكن قبل دخولها وهى مادلت عليه صيغة الحصر فمن أين يؤخذ الامكان ولم يحدد بعدها ولم يكن قبلها فان اقتضت الانقلاب الى المضى فيكون كله ماضياً والا فيكون كله مستقبلا كمالو لم تدخل ، ثم يلزمك فى قولنا كان زيد قائما وكان زيد يقوم أن يجوز كون القيام فى الماضى أو فى وقت الاخبار وهذا لايقوله أحد . قوله فى معنى كان زيد سيقوم إيراده على إطلاق حق والرجوع للحق أحق وانى قد ذكرت التفصيل فيه فاذا صح كلامى السابق المطلق عن الاعتراض ، واما ان التنافى الذى بين السين وكان مثله بين كان واذا لاستوائهما فى التخليص للاستقبال فقد يقال ان اذا فى اقتضائها الاستقبال فرع عما وضعت له من الظرفية والشرطية بخلاف السين فانها صريحة فيه لم توضع لغيره . قوله فى طلب الفرق بين اذا وان جوابه بنحو ماتقدم فان اذاقد تتجرد للوقت وتأتى بمعنى إذ فى بعض المواضع وإن بخلافه . قوله فى القوة والفعل . أقول وضع اللفظ يقتضى الاخبار بالفعل وهو غير الشأن والصفة فارادتهما لابد لها من دليل . قوله على انى موافق على جميع ماذكره الوالد فى تصنيفه وما يقبل الذهن غيره ولكن أين الدليل على صحته ماأحسن هذا الادب بارك الله فيه سلك مايجب عليه من الادب بأخباره عن الموافقه باللفظ واكدبقوله الجميع وبالغ بقوله انه مايقبل الذهن غيره ثم قال مااقتضاه له العلم من طلب الدليل على الصحة والاستفهام اين هو وهل مخالفة اكثر من هذا واحسن بها مخالفة فى موافقة . قوله :

فان كان فيها مايروق فانما ... يسوق العلى للنفس طيب نجار
وان تكن الاخرى فلا غروانني ... كقطرة عين للبحار تجارى [١]

(١) فى الاصل « بحارى » والتصويب من السياق .

فأسبل عليها ستر معروفك الذى ... سترت به قدماً على عوارى
جوابه: أبا[1] حامدوا فى كلامك كله ... يروق ومامنا لديه مجارى
وانك أنت البحر تعجز سابحاً ... أو الغيث منهلا بكل غرار
وكم لك من فكر عويص وحكمة ... غدوت بها للاقدمين تبارى
ونحن فأولى بالذى قلت قطرة ... من العين جاءت للبحار تجارى

قوله انه كتبها فى بعض نهار الخميس الثانى من ربيع الآخر . اعيذه بالله الواحد الاحد من شر العين وأقول ماشاء الله لاقوة الا بالله اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل محمد وسلم اللهم بارك فيه هذه تسعة عشر وصلا لوكتبها الانسان فى شهر لاجاد . وقد انتهى ماينسبون كتابته على كلام الولد الذى هو أعظم من الوالد ويخضع له المقر والجاحد امتعنى الله بحياته وزاد فى حسناته بمنه وكرمه بمحمد وآله . كتبت هذا الجواب الاخير فى بعض يوم الاحد وليلة الاثنين السابع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة بمنزلنا بالدهشة بظاهر دمشق حرست . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً الى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ كتاب الحج ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : رسالة الى اهل مكة شرفها الله لما حصل لعلمائها من الاختلاف فى الآفاق اذا وصل الى مكة قبل أشهر الحج معتمراً ثم قرن هل يجب عليه دم القران مع دم التمتع اولا يجب إلادم واحد ؟ وها أنا ابين الحكم وما يتعلق بذلك ولولاما بلغنى من الاختلاف فيها لم أتعرض لها فانى لست عند نفسى من هذا القبيل لاسيما مع علماء مكة فانهم سادتنا وشيوخنا ، وأعلم بالمناسك وغيرها منا ، واللائق بمثلى الأدب معهم والاستفادة منهم فان وقعت منهم موقعاً وحصل منها فائدة فلا غرو ان يكون عند المفضول فى آحاد المسائل شىء ليس عند الفاضل ، وإن لم تصادف قبولا فهم أهل الصفح عن جناية مرسلها ، والله المسئول أن يجعلنا من العلماء المتقين المخلصين الفائزين وان يحشرنا فى زمرة سيد المرسلين بمنه وكرمه فأقول : ان الآفاق اذا وصل إلى مكة قبل أشهر الحج معتمراً وفرغ من عمرته ثم إعتمر من أدنى الحل وحج من سنته على صورة التمتع أو قارناً وجب عليه دم التمتع أو القران اذا لم يكن توطن فى مكة ولا فيما دون مسافة القصر ، واذا اعتمر الآفاق فى أشهر الحج وهو على مسافة القصر

(١) فى الاصل « أنا » وهو خطأ ظاهر .

من مكة أو من الحرم ودخل مكة ففرغ من عمرته ثم قرن منها فى سنته فلا يجب عليه إلا دم واحد للتمتع ولاشىء يشيب قرانه من مكة . وبيان هذه المسائل بقواعد : (القاعدة الاولى) أن من يكون من حاضرى المسجد الحرام يجب عليه دم التمتع بالاجماع وهو دم جبر عندنا ، وعند أبى حنيفة انه دم نسك ويجب عليه دم القران اذا قرن عند جمهور العلماء، وروى عن ابن مسعود وابن عمر وخالف فى ذلك طاووس وداود فقالا لادم على القارن ، وفى حقيقة هذا الدم هل هو جبر او نسك وجهان لأصحابنا والصحيح المشهور أنه جبر ولم أر من صرح بجبر بأن الخلاف فى دم التمتع ، ومن كان من حاضرى المسجد الحرام لايجب عليه دم التمتع ولا دم القران ، وحكى الحناطى من أصحابنا وجهاً ان عليه دم القران ، قال الرافعى ويشبه أن يكون هذا الخلاف مبنياً على الوجهين فى أن دم القران دم جبر أو نسك والمشهور الأول فلا جرم لم يجب على الحاضر ؛ وعند أبى حنيفة لايشرع للمكى تمتع ولا قران فان تمتع أوقرن فعليه دم للاساءة وينبنى البحث معه على مايعود اليه اسم الاشارة فى قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) فليس له تمتع فاذا تمتع فقد أساء وعليه دم ، ومن أحرم منهم بالنسكين اذ نقصت عمرته بأن أحرم بالحج بعد مافعل طرفاً من شواط العمرة أو نقص حجه فى قول أبى حنيفة وان نقصت عمرته فى قول أبى يوسف ومحمد بأن احرم بعد ماأتى بأكثر الطواف مضى فيهما ولزمه دم جبران . هذا تفصيل مذهبه فى التمتع والقران لأهل مكة، وأما عندنا فالتمتع والقران مشروعان لأهل مكة كما لغيرهم ولكن لادم عليهم فيهما للآية الكريمة ، ونجعل إسم الاشارة عائداً الى آخر الشرط وهو قوله تعالى (فما استيسر من الهدى).
(القاعدة الثانية) فى تفسير الحاضر المراد بالآية حكى عن ابن المنذر عن الشافعى قولا قديماً انه من كان أهله دون الميقات ، ورأيت فى الآملاء مايحتمل ذلك فان أريد بذلك أن كل من كان دون الميقات بعدت أو قربت فهو من الحاضرين فهذا غريب فى النقل عن الشافعى لكنه مذهب أبى حنيفة ؛ ورده الأصحاب بأنه يوجب أن يكون القريب من ذى الحليفة ومسيرتها عشرة أيام حاضرا والذى فى يلملم ومسيرتها يومان ليس بحاضر ، وان أريد به ان من كان دون مسافة القصر فهذا صحيح ويوافق ماهو المشهور عن الشافعى ؛ وفى اعتبار هذه المسافة من الحرام أو من مكة وجهان اصحهما الأول وهو الذى ذكره العراقيون ومال اليه الرافعى فى الشرح وصححه النووى والثانى صححه الرافعى

فى المحرر وإنما اعتبرنا هنا المسافة من الحرم على الصحيح فى طواف الوداع من مكة على الصحيح لأن طواف الوداع للبيت مناسب اعتبار مكة ، وهنا الآية الكريمة ناصة على المسجد الحرام والمراد منه كما هو غالب استعمال القرآن وكان ابتداء المسافة منه وإنما ألحقنا من فى المسافة بمن فى الحرم لأن من قرب من الشىء كان حاضراً اياه قال الله تعالى (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر) قال المفسرون هى ايلة ومعلوم انها ليست فى البحر وانما هى مقارنة له ، وقد يرد على هذا شيئان احدهما ان من تمتع فى هذه المسافة فقد ربح أحد السفرين وإن كان من الحاضرين . وأجاب القاضى أبو الطيب عن هذا بأن من كان من بعض القرى القريبة من مكة لم يترفه ترفها له تأثير باحرامه بالحج من مكة لان رجوعه الى قرينة لامشقة عليه فيه والغريب فى رجوعه الى الميقات مشقة وترفه له تأثير ، الثانى ان من كان دون مسافة القصر خارجاً عن الحرم وأراد النسك لايحل له ان يجاوز موضعه الا محرماً ولو اعطى حكم المقيم لجاز له المجاورة والاحرام من مكة . وجوابه انه لايلزم أن يكون كالحرم من كل وجه ، ونقل القاضى أبو الطيب عن ابن عباس وسعيد ابن جبير أن حاضرى المسجد الحرام أهل الحرم . ومذهب مالك انهم اهل مكة وأهل ذى طوى قال القاضى أبو الطيب وهو يوافق قول ابن عباس وسعيد ابن جبير لأنه ليس فى الحرم غير مكة قرية عامرة غير ذى طوى ؛ واغرب ابن التلمسانى فقال إن الغزالى حكى وجهاً ان حاضرى المسجد الحرام أهل الحرم خاصة وهذا الوجه لم أره فى كلام الغزالى ولا فى كلام غيره فلنعرض عنه ونتكلم على المشهور وهو اعتبار مسافة القصر والشرط أن يكون دونها فمن كان فى مسافة القصر فحكمه حكم من فوقها ؛ هكذ صرح به الأصحاب واقتضاه كلام الشافعى فى الاملاء ، وعبارة المحرر موهمة خلاف ذلك وليس بصحيح .(القاعدة الثالثة) وعليها مدار البحث فى هذه المسألة أن الحضور هل يعتبر فيه الاستيطان أو الاقامة أو مجرد السكون هناك ؟ الذى دل عليه كلام الشافعى وجمهور الاصحاب أن المعتبر فى اسم الحاضر الاستيطان : قال الشافعى فى الاملاء من كان من أهل مكة فسكن غيرها ثم تمتع فعليه ماعلى المتمتع والسكن النقلة بالبدن والاجماع على إيطان البلاد والانقطاع إليها لاحد لذلك إلا ذلك قل أو كثر. هذه عبارة الشافعى . وقال القاضى الحسين وصاحب التهذيب : العبرة فيه بالاستيطان والسكنى دون المنشأ والمولد ، وقال الروياني فى البحر : لوطال مقام مكى فى بلد

ولم ير معه ان يتخذه وطناً لم يكن عليه دم المتعة لأنه لم يخرج عن كونه مكياً. وقال البغوى فى التهذيب : لو أن مكياً خرج الى الكوفة تاجراً فلما عاد من الميقات محرماً بعمرة فهو من الحاضرين . وقال النووى : لو خرج المكى الى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة فى أشهر الحج ثم رجع من عامه لم يلزمه عندنا دم بلا خلاف . وهذا الذى نقله الشيخ محيى الدين عندنا نقله ابن المنذر عن مالك وأحمد ثم قال وهذا على مذهب الشافعى. وقال طاوس : يلزمه الدم . فهذه النقول كلها صحيحة فى اعتبار الاستيطان، وهكذا قال الشافعى والأصحاب فى مسائل منها لو كان له مسكنان قريب وبعيد فان كان مقامه باحدهما اكثر فالحكم له وان استويا وكان أهله وماله فى أحدهما دائماً أو اكثر فالحكم له فان استويا فى ذلك وكان عزمه الرجوع الى أحدهما فالحكم له فان لم يكن له عزم فالحكم للذى خرج منه . هذه عبارة الماوردى والبغوى وعبارة المتولى فالاعتبار بالعبور على الميقات ؛ وعبارة ثالثة حكاها الرويانى ان الاعتبار بموضع احرامه ، وهذه العبارات بمعنى واحد والمراد أن الحكم للذى خرج منه فان كان حال ما يحرم يخرج من مكة فهو من الحاضرين وإن كان يخرج من الكوفة فهو ليس من الحاضرين ؛ ولو استوطن غريب مكة فهو حاضر ولو إستوطن مكى العراق فليس بحاضر ولو قصد الغريب مكة فدخلها متمتعاً ناوياً الاقامة والاستيطان بها بعد الفراغ من النسكين أو من العمرة أو نوى الاقامة والاستيطان بها بعد ما اعتمر فليس بحاضر فلا يسقط عنه الدم حتى يكون مستوطناً قبل العمرة . هذه عبارة الشافعى ، وهذه المسائل نص عليها فى الاملاء وتبعه الاصحاب منهم الماوردى وغيره وكذلك نص على التفاصيل المذكورة فى المسئلتين إلا القسم الآخر فلم ينص عليه واتفق الأصحاب عليه ؛ وذكر هذه المسائل كلها يدل لاعتبار الاستيطان فلا يسمى حاضر المسجد الحرام حتى يكون مستوطناً هنالك ومن إستوطن غيرها من الآفاق خرج عنه إسم الحاضر ومن استوطن ذلك المكان من أهل الآفاق صار حاضراً وخرج عنه اسم الآفاقى ومن خرج من مكة الى غيرها من الآفاق ولم يستوطن لم يخرج عنه اسم الحاضر . هذا ما عليه جمهور الأصحاب تبعاً للشافعى ، ومن الدليل له قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) فذكر الأهل كناية عن الاستيطان لأن الاهل غالباً تكون حيث الشخص مستوطناً ولا يضرنا مع قولنا انه كناية كون الشخص لا أهل له أوله أهل ليسوا معه . وقال الغزالى : إن الحاضر من كان بينه

وبين مكة دون مسافة القصر سواء كان مستوطناً أم مسافراً حتى أن الآفاقي اذا جاوز الميقات غير مريد نسكا فلما دخل مكة عن له ان يعتمر ثم حج لم يلزمه الدم قال وان عن له ذلك قبل دخول مكة على من مسافة القصر فاحرم بالعمرة من موضعه ثم حج فى تلك السنة ففيه وجهان ، واستدل للزوم الدم بأن الحاضر لا يتناوله الا اذا كان فى نفس مكة أو كان مستوطناً حواليها ، وهذا (١) الذى قاله الغزالى اخيراً يخالف ماقاله اولا ، قال ابن الرفعة : واذا صح ماذكره حصل فى المسألة ثلاثة أوجه ، واستبعد الرافعى هذا الثالث جداً وهو كما استبعد ، وصحح الرافعى فى المسألة الثانية التى ذكرها الغزالى لزومه واختار النووى لزوم الدم فى المسألتين وسنتكلم عليه فيما بعد . وأما ماقاله الغزالى أولا من عدم اعتبار الاستيطان مطلقاً فقد يشهد له اتفاقهم فى قوله صلى الله عليه وسلم فى المواقيت ومن كان دون ذلك فمن حيث انشأ حتى أهل مكة من مكة ان المراد به كل من بمكة مقيماً كان أو غيره حتى لو أن مكياً سافر إلى بعض البلاد واستوطن بها أولم يستوطن فاذا جاء الى مكة وأراد أن يجتاز بالميقات مريدا للنسك فعليه ان يحرم كما صرح به القاضى ابو الطيب والمتولى وذلك لا اخلاف فيه فكما فسر أهل مكة بمن فيها بالنسبة الى المواقيت فكذلك بالنسبة الى التمتع . والجواب عن هذا ان فى المواقيت قال صلى الله عليه وسلم « هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن » وأمر المتمتعين الذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم بالاحرام بالحج من مكة ولم يكونوا مستوطنين بها ولا مقيمين فدل على ان المعتبر فى المواقيت مجرد السكون . وأما هنا فلم يدل دليل على اعتبار ذلك ، والآية الكريمة (لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) وذكر أهل الشخص كناية عن محل اقامته كما سبق فاتبعنا فى ذلك من الموضعين مادل عليه النص ، ومما يدل على الفرق بين البابين اتفاق العلماء على ان حكم ذى طوى حكم مكة فى التمتع وليست حكمها فى الميقات . فان قلت : ماذكره الغزالى هل وافقه عليه أحد من اهل المذهب او هو منفرد بذلك وما محل الخلاف وما فائدته ؟ قلت : اذا اخذ تفسير الغزالى مطرداً منعكساً كان المراد بالتفصيل فان عكسه يقتضى ان من بينه وبين مكة مسافة القصر او اكثر ليس بحاضر مستوطناً كان أو مسافراً ويقتضى أن المكى اذا خرج الى بعض الآفاق بنية العود ثم رجع وتمتع انه ليس بحاضر حتى يلزمه الدم ، وهذا خلاف ماقدمناه عن

(١) فى الاصل « وهو » .

الشافعي وسائر الاصحاب وجمهور العلماء ماعدا طاووس . فان قال الغزالى بذلك فهو منفرد به عن الأصحاب ، واما طرده فانه يقتضى ان الآفاقى اذا وصل الى مادون مسافة القصر يكون حاضراً وهذا قد صرح به، وفى تلويح كلام الاصحاب وتصريح بعضهم مايخالفه وقد قدمنا ذلك وفى كلام بعضهم مايحصل موافقته فان صاحب الشامل وصاحب البيان ذكرا عن الشيخ ابى حامد انه حكى عن نصه فى القديم انه اذا مر بالميقات ولم يحرم حتى بقى بينه وبين مكة مسافة القصر ثم احرم بالعمرة فعليه دم الاساءة وعليه دم التمتع لأنه صار من حاضرى المسجد الحرام . ولا ادرى هل هذا التعليل من كلام الشافعى أم من كلام الشيخ ابى حامد ، وايا ماكان فظاهره موافق لما قاله الغزالى وان اسم الحاضر لايطلق على من ينتهى الى هناك والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ خنثى مشكل احرم وستر رأسه ثم احرم احراما آخر وستر وجهه هل تجب عليه فدية لتحقق سببها فى أحد الاحرامين لا بعينه وهل يدخل ذلك فى قول الاصحاب انه اذا سترهما افتدى وهل يشبه مااذا مس فرجه وصلى الصبح ثم مس الآخر وصلى الظهر ؟

﴿ الجواب ﴾ تجب عليه الفدية بتحقق سببها وإن جهل عينه لكون الواجب شيئا واحداً معلوما وبهذا فارق مااذا مس احد فرجيه وصلى الصبح ثم الآخر وصلى الظهر وتوضأ بينهما حيث لاقضاء على الاصح لأن الذى يجب قضاؤه ليس واحدا معلوما ولا يقال يجب قضاؤهما كما لو نسى صلاة من خمس لأن المدرك هنا ان الاصل عدم الاداء وهنا تحقق اداؤها ، ويفارق ايضا مااذا لم يتوضأ بينهما حيث يجب قضاء الظهر وهو كونه محدثا فيها ، وفى الفدية لم يتحقق السبب فى احرام معين وانما السبب ماقدمناه ، وجهالة عين السبب لاتقدح فى ترتيب المسبب كما لو تحقق انه نام أو بال من غير تعيين فيجب الوضوء وان جهل عين سببه . وأما دخوله فى قول الاصحاب انه اذا سترهما افتدى فلا لأنهم انما أرادوا فى الاحرام الواحد والله اعلم . ومما يشبه مسألتنا أيضا لو حلف بالله يمينين على شيئين وتحقق انه حنث فى أحدهما وجهل عينه فانه تجب عليه كفارة واحدة لأحد اليمينين والله أعلم .

﴿ مسألة حضرت فى شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة ﴾

رجل حج فى سنة ثلاث وخمسين وأكمل حجه ودخل إلى مكة فحصل له عذر عن الخروج الى العمرة فقيل له طف واسع واحلق ثم اخرج فاحرم ، ثم طافه

وسعى وحلق قاصداً بذلك العمرة ثم خرج الى التنعيم فأحرم بالعمرة من مساجد عائشة وسافر معتقداً انه بذلك كملت عمرته وجاء الى بلده فجامع امرأته، ثم قيل له احرامك باق فخضر يسأل الجواب .

الذى يظهر أن احرامه الأخير من مساجد عائشة لم يصح لأنه إنما قصد به الاحرام بالعمرة السابق أفعالها وذلك لايصح ولم يقصد افعالاً جديدة واذا كان كذلك فلا يلزمه شيء ، وافعاله التى فعلها بمكة إن لم ينوبها العمرة بل قصدبها وبما يوقعه بعد ذلك من النية عمرة فلا تصح عمرة ولا يلزمه بها شيء وتبقى العمرة فى ذمته وان لم يكن اعتمر عمرة الاسلام ، وان كان قصد بها العمرة فهى نية واحرام من مكة بعمرة فاذا أتى بأفعالها فالصحيح انها تجزئه وعليه دم المجاورة فلما خرج الى التنعيم سقط الدم فى وجوب اعادة الاعمال وجهان : فان قلنا يجب فالاحرام باق أو قلنا بأن الاحرام الاخير من مساجد عائشة صحيح موجب اعمالا اخرى لما جاوز ذلك المكان وصار بينه وبين مكة مسافة لايمكنه الرجوع اليها لخوف قطع الطريق ونحوه مما هو معروف كان الشيخ صدر الدين ابن المرحل يقول انه كالمحصر فيتحلل ، وهذا ليس ببعيد وان لم يكن منقولا لأن العرب ومن يجرى مجراهم فى الطريق فى هذا الزمان يمنعون الناس من الوصول الى البيت لتسلطهم على النفوس والاموال . فهذا المعنى اذا حقق تبين ان هذه الصورة الرابعة صورة من صور الاحصار وحكم الاحصار التحلل ، وبعد الذبح يحلق رأسه فاذا حصلت هذه الثلاثة النية والذبح ثم الحلق حصل التحلل وصار حلالا يحل له مايحل للحلال من اللبس والجماع وغيرهما ولا يجب عليه قضاء اذا لم تكن العمرة فرضاً ، والذبح لايشترط أن يكون فى الحرم بل أى مكان شاء والمذبوح هو الذى يجوز فى الاضحية فان كان بقراً أو إبلا فثنى وإن كان معزاً أو ضأناً والخيرة اليه فى ذلك ، ولا يجوز له ان يأكل منه بل يفرقه على المساكين ، وأما الجماع الذى حصل منه وهو جاهل فلا تفسد به العمرة على الصحيح ولا يلزمه به شيء وكذا ماحصل منه من اللباس والطيب أما اذا صدر منه حلق أو قلم ظفراً فلا فرق فيه بين العالم والجاهل . فان قيل باحرامه فالفدية واجبة عليه ، وتفصيله اذا تعدد فى مجلس أو مجالس مذكور فى كتب الفقه فالاحتياط لهذا الرجل إن أمكنه ان يرجع الى مكة ناوياً عند الميقات العمرة فيطوف ويسعى ويحلق أى وقت كان فيتخلص بيقين فان لم يفعل وتحلل هنا بالذبح والنية ثم الحلق فأرجو أن يكفيه ولا قضاء عليه اذا كان تطوعا.

وان لم يفعل بل أخذ بأن ذلك الاحرام لم يصح وجوز أنه لاشيء عليه أيضا ، ولنا مواضع لايصح الاحرام فيها وقد ذكر الرويانى وجهين فيالوقال: أحرمت بنصف نسك . وتوقف الووى فيه وتوقفه قد يكون ميلا الى الجزم بالصحة أو بالبطلان ، والصورة التى نحن فيها أولى بالبطلان لأن الأعمال المتقدمة التى احرم بها جميع الاعمال لانصفها ويستحيل التزامها فالتزامها التزام مالا يلزم . هذا الذى ظهر لى فى ذلك مع إشكاله ولم اقله ليقلدنى احد فيه بل لينظرفيه وأنا انهى كل أحد أن يقلدنى فيه فليأخذ كل أحد خلاصه فيما يقربه من اللهويبعده من معاصيهويتقي[1] الحرام والشبهات عصمنا الله منها . فلا عليهأن يموت يهوديا أو نصرانيا وذاك أن الله تعالى يقول فى كتابه (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) قال غريب وفى اسناده مقال[2] وهلال بن عبد الله مولى ربيعة مجهول والحارث ضعيف فى الحديث . وقد روى ابن عدى فيه أيضا من حديث أبى هريرة وابى أمامة ولا يصح منها كلها شيء ،وضعف هذه الاحاديث قد كفانا مؤونه السير فى معانيها ، وقد اتفق العلماء على ان الحج فرض عين على كل مكلف حر مسلم مستطيع مرة فى العمر الا من شذ فقال إنه يجب على كل خمسة اعوام مرة ، ومتعلقه ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال « على كل مسلم فى كل خمسة اعوام أن يأتى بيت الله الحرام » حكاه ابن العربى وقال : قلنا رواية هذا الحديث حرام فكيف اثبات حكم به انتهى كلامه . والحديث الذى أشار اليه قد رويناه من طريق الحسن بن عرفة وغيره : حدثنا خلف ابن خليفه حدثنا العلاء بن المسيب عن أبيه عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن عبداً وسعت له الرزق وصححت له جسمه لم يفد الى فى كل خمسة اعوام مرة والله لمحروم » خلف بن خليفة ضعيف والمسيب كثير الغلط . قال الدارقطنى وقد روى من غير طريق ولا يصح منها شيء. وقدصح عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث أبى هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال لكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذرونى ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فائتوا منه مااستطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه. رواه مسلم والرجل الذى لم يذكر اسمه هو الاقرع بن حابس ، وروى ابن عباس

(١) فى الاصل « وينفى » . (٢) فى الاصل « فقال » .

ان الاقرع بن حابس سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله أنحج فى كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فهو تطوع . رواه الامام احمد وابو داود وابن ماجه ، وابو البختري [1] اسمه سعيد بن فيروز [1] قال البخاري لم يدرك عليا . واختلف العلماء فى القدرة على الحج وهى الاستطاعة المذكورة فى قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فزعم قوم انه من قدر على الوصول الى البيت راكبا أو راجلا مع السبيل الآمنة المسلوكة فهو مستطيع ؛ والى هذا ذهب مالك فى المشهور عنه وغيره ، وقال آخرون : الاستطاعة الزاد والراحلة وبه قال ابو حنيفة والشافعى والثورى وغيرهم .وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله مايوجب الحج قال الزاد والراحلة . رواه الترمذى وابن ماجه . وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعنى قوله (من استطاع اليه سبيلا) . رواه ابن ماجه ، وفيه عن أنس وابن مسعود وعائشة رضى الله عنهم . وقال الحافظ المقدسى فى حديث أنس ولا أرى ببعض طرقه بأسا ، وأما خلاص من لم يحج من هذه الأمم فقد اختلف الناس هل يجب على الفور أو التراخى إلا أن ينتهى إلى حال يظن فواته لو أخره . وقال أبو حنيفة ومالك وآخرون : هو على الفور ، وقد روى من حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم « من أراد الحج فليعجل » رواه الامام احمد وأبو داود وابن ماجه بألفاظ مختلفة . فان قلنا بوجوبه على الفور فمؤخره يعصى بالتأخير عن أول وقت الامكان وقد اختلف الناس فى تأويل قوله تعالى (ومن كفر فان الله غنى عن العالمين) فقال ابن عباس اى من زعم أن الحج ليس بفرض . وقال قوم المعنى من كفر بالله ، وقيل المعنى من كفر بهذه الآيات التى فى البيت . وقيل المعنى فقد كفر بأن وجد مايحج به ثم لم يحج ، وهذا التأويل موافق لما ذهب اليه ابن حبيب من أن الحج والصيام والزكاة مثل الصلاة من ترك فعل شىء منها وإن كان مقراً بفرضها فهو كافر . وهو مذهب انفرد به ابن حبيب وانما قال قوم من أهل العلم ذلك فى تارك الصلاة خاصة هل يقتل أو يؤدب بالضرب والسجن . وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : لقد هممت أن أبعث رجالا إلى هذه الامصار فلينظروا كل من كان له جدة ولم يحج فيضربوا عليهم الجزية ماهم بمسلمين ماهم بمسلمين . رواه سعيد بن منصور والحسن لم يسمع من عمر ، ومن حديث ابن عباس

(١) الاسمان فى الاصل مصحفان ؛ والتصحيح من الخلاصة كما تقدم .

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاصرورة فى الاسلام » رواه الامام احمد وأخرجه أبو داود فى الحج وابن ماجه فى النـكاح ، والصرورة بالصاد المهملة هو الذى لم يحج وهو أيضا الذى لم يتزوج ، ومعناه لافعل صرورة فى الاسلام أى أنه ليس من شأن المسلمين ؛ وقد ضعف ابن عدى هـذا الحديث وصححه الحاكم وهو إلى الصحة أقرب إن شاء الله تعالى ، وإن قلنا بوجوبه على التراخى فمات ولم يحج فقـال ابراهيم النخعى وبعض السلف لايصح الحج عن ميت ولا غيره بحال، وقال أبو حنيفة ومالك لايحج عنه إلا أن يوصى به . وقال الشافعى وجمهور السلف يحج عن الميت عن فرضه وعن نذره سواء أوصى به أم لا ويجزىء عنه . ومذهب الشافعى وجماعة ان ذلك واجب فى تركته يخرج من رأس ماله والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ الدعاء فى الطواف اذا كان مأثورا هل هو أفضل من قراءة القرآن فى الطواف أم القراءة أفضل منه .

﴿ الجواب ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله أطلق المتأخرون أن الدعاء المأثور أفضل فى الأصح ونقل الشيخ أبو حامد عن نص الشافعى أن القرآن أفضل من الذكر، والمختار أن يقال فى المواضع التى ورد فيها ذكر خاص أو دعاء خاص يكون هو أفضل وما سوى ذلك من المواضع التى لم يرد فيها شىء خاص يكون القرآن أفضل من الذكر والدعاء وإن كان مأثورا ، ويحمل قول الأصحاب المأثور على المأثور بخصوصه فى ذلك المحل فيستمر ماقالوه من التصحيح ، ونص الشافعى المذكور لاينافيه ، ولا شك أن القرآن أفضل الذكر ولـكن ثم مواضع طلب فيها ذكر خاص فلايشرع تفويته بالقرآن ولا بغيره بل مواضع شرع فيها الذكر ولم يشرع فيها القرآن كالركوع والسجود والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ تنزل السكينة على قناديل المدينة ﴾

﴿فصل﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه كتاب سماه (تنزل السكينة على قناديل المدينة) وهو هذا قال رحمه الله : الحمد لله الذى أسعدنا بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم سعادة لاتبيد وأشهد ان لااله إلا الله وحده لاشريك له الولى الحميد واشهد أن محمداً عبـده ورسوله الهادى إلى كل أمر رشيـد صلى الله عليه وعلى آله صلاة تليق بجلاله لاتزال تعلو وتزيد وسلم تسليما كثيرا إلى يوم المزيد . وبعد فان الله يعلم أن كل خير أنا فيه ومن على به فهو بسبب النبى صلى الله عليه وسلم والتجائى اليه واعتمادى فى توسلى إلى الله فى كل أمورى عليه فهو وسيلتى إلى الله فى الدنيا

والآخرة وكم له على من نعم باطنة وظاهرة ، وانه بلغنى أنه وقع كلام فى بيع القناديل الذهب التى هى بحجرته المقدسة التى هى على الخير والتقوى مؤسسة ليصرف ثمنها فى عمارتها وعمارة الحرم فحصل لى من ذلك هم وغم فأردت أن أكتب ماعندى من ذلك وأقدم حديثاً صحيحاً يكون فى الاستدلال من أوضح المسالك فأقول وبالله التوفيق والهداية الى سواء الطريق أخبرنا على بن محمد بقراءتى عليه قلت له قرىء على الحسين بن المبارك وأنت حاضر أن أبا الوقت أخبره قال أخبرنا أبو الحسن الداودى انا ابن حمويه أنا الفربرى أنا البخارى ، وأخبرنا جماعة آخرون قالوا سمعنا الحسين بن المبارك بالاسناد المذكور إلى البخارى وزاد على بن محمد أنا أبو عمرو بن الصلاح أنا منصور أنا الفارمى والسحامى والشادياخى سماعا وأبو جدى اجازة قال الفارمى وهو محمد بن اسماعيل وأبو جدى أنا سعيد الصوفى أنا أبو على النسوى وقال السحامى وهو وجيه والشادياخى وأبو جدى أنا الحفصى ثنا الكشميهنى قالا أنا الفربرى ح وأنا على بن عيسى بن سليمان الشافعى أنا أبى أنا منجب أنا أبو صادق أنا كريمة أنا الكشميهنى أنا الفربرى أنا البخارى قال باب كسوة الكعبة حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب ثنا خالد ابن الحرث ثنا سفيان ثنا واصل الاحدب عن أبى وائل قال جئت الى شيبة قال البخارى وحدثنا قبيصة ثنا سفيان عن واصل عن أبى وائل قال جلست مع شيبة على الكرسى فى الكعبة فقال لقد جلس هذا المجلس عمر فقال لقد هممت ان لاأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها . قلت ان صاحبيك لم يفعلا قال هما المرءان أقتدى بهما . وبالاسناد الى البخارى قال كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ثم قال فى هذا الكتاب : باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الله تعالى (واجعلنا للمتقين إماما) قال أئمة نقتدى بمن قبلنا ويقتدى بنا من بعدنا . وقال ابن عون : ثلاث أحبها لنفسى واخوانى هذه السنة ان يتعلموها ويسألوا عنها والقرآن يتفهموه ويسألوا عنه ويدعوا الناس إلا من خير . حدثنا عمرو بن العباس ثنا سفيان عن واصل عن أبى وائل قال جلست الى شيبة فى هذا المسجد قال جلست الى عمر فى مجلسك هذا فقال هممت ان لاأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها بين المسلمين فقلت ماانت بفاعل قال لم فقلت لم يفعله صاحباك قال هما المرءان يقتدى بهما . وأخبرنا الحافظ الامام عبد المؤمن الدمياطى انا ابن المقير سماعا اخبرنا الفضل بن سهل اجازة قال اخبرنا الخطيب ابو بكر اجازة قال ابن المقير وانا ابن ناصر اجازة أنا ابن السمرقندى

وابن الفراء والماوردى سماعا قال ابن السمرقنـدى والفراء انا الخطيب سماعا ، وقال الماوردى انا ابو على التسترى قال الخطيب والتسترى اناابو عمرو الهاشمى انا أبو على اللؤلؤى ثنا أبو داود قال باب فى مال الكعبة انا احمد بن حنبل ثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربى عن الشيبانى عن واصل الاحدب عن شقيق عن شيبة يعنى ابن عثمان قال قعد عمر بن الخطاب فى مقعدك الذى انت فيه فقال لاخرج حتى اقسم مال الكعبة . قال قلت ماأنت بفاعل قال بلى لافعلن قال قلت ماانت بفاعل قال لم ؟ قلت لأن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد رأى مكانه وأبو بكر وهما أحوج منك الى المال فلم يحركاه[1] فقام نخرج.

واخبرنا القاضى محمد بن عبد العظيم بن السقطى بقراءتى عليه عن ابى بكر ابن باحا اجازة أنا ابو زرعة سماعا لهذا الحديث انا ابو منصور المقومى اجازة ان لم يكن سماعا ثم ظهر سماعه انا ابو طلحة الخطيب أنا ابن بحر ثنا ابن ماجه قال باب مال الكعبة ثنا أبو بكر بن أبى شيبة ثنا المحاربى عن الشيبانى عن واصل الاحدب عن شقيق قال بعث رجل معى بدراهم هدية الى البيت قال فدخلت البيت وشيبة جالس على كرسى فناولته اياها فقال[2] ألك هذه قلت لا ولو كانت لى لم آتك بها قال اما لئن قلت ذلك لقد جلس عمر بن الخطاب مجلسك الذى انت فيه فقال لاخرج حتى أقسم مال الكعبة بين فقراء المسلمين. قلت ماأنت بفاعل قال لافعلن قال ولم[3] قلت لان النبى صلى الله عليه وسلم قد رأى مكانه وابو بكر وهما احوج منك الى المال فلم يحركاه فقام كما هو نخرج .

هذا حديث صحيح اخرجه هؤلاء الائمة الثلاثة كما ذكرناه وهو عمدة فى مال الكعبة ، ومال الكعبة هو مايهدى اليها أوينذر لها واياك ان تغلط وتعتقد أن ذلك يصرف الى فقراء الحرم فانما ذلك فيما اذا كان الاهتداء الى الحرم أو الى مكة اما اذا كان الى الكعبة نفسها فلا يصرف الا اليها ولهذا قال الشيخ ابو اسحق فى المهذب وان نذر الهدى للحرم لزمه فى الحرم ثم قال وان كان قد نذر الهدى لرتاج الكعبة وعمارة مسجد لزمه صرفه فيما نذر ، وقال الرافعى إذا نذر أن يجعل مايهديه فى رتاج الكعبة وتطييبها قال ابراهيم المروروذى ينقله اليها ويسلم إلى القيم ليصرفه الى الجهة المنذورة الا أن يكون قد نص فى نذره أن يتولى ذلك بنفسه فهذان النقلان يبينان لك ذلك ، ونقل المهذب أصرح، وليس ذلك كما لو نذر الهدى

(١) فى بعض طبعات ابى داود « يخرجاه » وفى ابن ماجه « يحركاه » كما هنا .
(٢) زاد فى سنن ابن ماجه « له » (٣) فى ابن ماجه « ولم ذاك » .

وأطلق فانه لم يعين المهدى اليه وهنا عينه وهو الكعبة وإذا وجدنا مالا فى الكعبة
واحتمل أن يكون من هذه الجهة حملناه عليها عملا باليد كما تبقى أيدى أرباب
الاملاك على مابأيديهم فكذلك يبقى مافى الكعبة من المال على ماهو عليه لانحركه
كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . فان قلت فما مستند عمر رضى الله عنه
فيما هم به ؟ قلت عمر رضى الله عنه إمام هدى وأبو بكر أعظم منه ورسول الله
صلى الله عليه وسلم أعظم منهما والهدى كله فيما جاء به فلا يلزمنا النظر فيما كان
سبب هم عمر رضى الله عنه وقد رجع عنه لمجرد ماسمع عن رسول الله ﷺ وأبى
بكر رضى الله عنه وهو أعلم بهما وأطوع لهما . وقال ابن بطال أراد عمر أن يصرفه
فى منافع المسلمين نظراً لهم فلما أخبره شيبة صوب فعله وانما تركاه لأن ماجعل
للكعبة وسبل لها يجرى مجرى الاوقاف ولا يجوز تغيير الاوقاف وفى ذلك
أيضاً تعظيم الاسلام وحرماته وترهيب العدو ؛ وعن الحسن قال عمر لو أخذنا
مافى البيت يعنى الكعبة فقسمناه . فقال له أبى بن كعب والله ماذلك لك قال
لم قال لان الله قد بين موضع كل مال وأقره رسول الله ﷺ قال صدقت ، وقال
ابن بطال فى صدر كلامه إن عمر رأى أن مافيها من الذهب والفضة لاتحتاج اليه
لكثرته . ويؤخذ من تبويب البخارى وادخاله هذا الحديث فيه ان حكم
الكسوة حكم المال وقال ابن بطال أيضا فى كتاب الاعتصام أراد أن يقسم المال
الذى تجمع وفضل عن نفقتها ومؤنتها ويضعه فى مصالح المسلمين فلما ذكره شيبة
أن النبى صلى الله عليه وسلم وأبا بكر بعده لم يعرضا له لم يسعه خلافهما ورأى أن
الاقتداء بهما واجب فربما تهدم البيت أو خلق بعض آلاته فصرف ذلك المال
فيه ولو صرف ذلك المال فى مصالح المسلمين لكان كأنه قد أخرج عن وجهه الذى
سبل له . فان قلت قد ذكر الفقهاء وجهين فى صحة الهبة للمسجد وانه هل يملك
أو لايملك . قلت أصحهما الجواز وانه تصح الهبة ويقبلها قيمه ويملك ويؤخذ له
بالشفعة ، والوجه الآخر ضعيف ويرد عليه بالحديث أو لا يرد عليه بل يكون
الوجه خاصاً بالهبة المفتقرة إلى إيجاب وقبول . واما الاهداء إلى الكعبة فأصله
معهود قال الله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) وان كان ذلك فى الفداء لكنه عرف
به مشروعية هذا النوع واضافته الى الكعبة ، وقد اختلف الفقهاء فى الوقف
على المسجد هل هو وقف على المسلمين أو على مصالح المسجد ؟ والأصح الثانى
والقائل بالأول لايريد أنه وقف على المسلمين يصرفونه فيما شاءوا بل يختص بالمسجد
قطعاً وانما حمله على جعله على المسلمين انهم القابلون للتملك والجهاد لايقبل التملك

وجوابه أن الجهاد إذا كان له جبة يصرف فيها ويحتاج اليه فذلك معنى الملك فظهر بها القطع بثبوت اختصاص الكعبة بما يهدى اليها وما ينذر لها وما يوجد فيها من الاموال وامتناع صرفها فى غيرها الا للفقراء ولا للحرم الخارج عنها المحيط بها ولا لشىء من المصالح إلا أن يعرض لها نفسها عمارة أو نحوها فحينئذ ينظر فان كانت تلك الأموال قد أرصدت لذلك فتصرف فيه والا فيختص بها الوجه الذى أرصدت له فلا يغير شىء عن وجهه فالمرصد للبخور لا يصرف فى غيره والمرصد للسترة لا يصرف فى غيرها والمرصد للعمارة لا يصرف فى غيرها والمرصد للكعبة مطلقا يصرف فى جميع هذه الوجوه وكذا الموجود ولم يعلم قصد من أتى به لكنه يعد للصرف . فان قلت الشيخ أبو اسحق انما قاله فى الهدى للرتاج أما الهدى للكعبة مطلقا فلم يذكره وقد ذكر فى الهدى المطلق وجهين . قلت الوجهان فى الهدى المطلق من غير ذكر كعبة ولا غيرها أما الهدى للكعبة فهو مقيد . فان قلت قد يقال ان العرف الشرعى يقتضى تفرقته على مساكين الحرم كما فى الذبائح .قلت ذلك ظاهر فيما يهدى إلى الحرم أعنى مكة وما حولها فان القرينة تقتضى ان الاهداء لأهله وكذا فيما يهدى الى مكة ويحتمل أن يطرد فيما يهدى إلى الكعبة من غنم وإبل وبقر لأن القرينة تقتضى تفرقته وذبحه اما مثل ذهب أو فضة فلا عرف يقتضى ذلك فوجب قصره على مقتضى اللفظ واختصاص الكعبة بخصوصها به ، ويشهد له الحديث الذى صدرنا كلامنا به ؛ وقد تكلم الفقهاء فى تقييد مكان الهدى الذى يهدى اليه من الحرم أو غيره من البلاد فى تعيين نوع الهدى الذى يهدى هل هو نعم ابل أو بقر أو غنم أو غيرها وفى اطلاق الهدى وعدم تقييده بهذا أو بهذا ، واما اطلاق الهدى للكعبة عن التقييد بمصارفه فلم أقف عليه ولكنى ذكرت ماقلته تفقهاً والحديث المذكور يعضده .

﴿ تنبيه ﴾ محل الذى قلته من الصرف إلى وجوه الكعبة إذا كان المال علم من حاله ذلك أو كانت عليه قرينة بذلك مثل كونه دراهم أو دنانير ، أما القناديل التى فيها والصفائح التى عليها فتبقى على حالها ولا يصرف منها شىء ، وقول عمر رضى الله عنه صفراء أو بيضاء يحتمل النوعين ولم ينقل الينا صفتهما التى كانت ذلك الوقت ، وقد قيل إن أول من ذهب البيت فى الاسلام الوليد بن عبد الملك وذلك لا ينفى أن يكون ذهب فى الجاهلية وبقى الى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، ويقال إن الذى عمله الوليد بن عبد الملك على بابها صفائح والميزاب وعلى الأساطين التى فى بطنها والاركان ستة وثلاثون ألف دينار ؛ وفى خلافة الأمين زيد عليها

ثمانية عشر ألف دينار . وأول من فرشها بالرخام الوليد بن عبد الملك ، ولما عمل الوليد ذلك كانت أئمة الاسلام من التابعين موجودين وبقايا الصحابة ولم ينقل لنا عن أحد منهم أنه أنكر ذلك . ثم جميع علماء الاسلام والصالحون وسائر المسلمين يحجون ويبصرون ذلك ولا ينكرون على ممر الاعصار . وقال الرافعى فى كتاب النذر : ستر الكعبة وتطييبها من القربات فان الناس اعتادوهما على ممر الاعصار ولم يبد من أحد نكير ، ولا فرق بين الحرير وغيره وانما ورد تحريم لبسه فى حق الرجال ، وذكرنا فى باب الزكاة أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة وتعليق قناديلهما وكان الفرق استمرار الخلق على ذلك دون هذا فلو نذر ستر الكعبة وتطييبها صح نذره ، وهذا الذى قاله الرافعى فى ستر الكعبة وتطييبها صحيح وأما الذى ذكرناه فى باب الزكاة من أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة . وقال أيضا فى باب الزكاة هل يجوز تحلية المصحف بالفضة وجهان أحدهما لا كالأوانى وأظهرهما نعم وبه قال أبو حنيفة رحمه الله اكراما للمصحف . وقال فى سير الواقدى مايدل على حظرها . وفى القديم والجديد حرملة مايدل على الجواز . وفى تحليته بالذهب ثلاثة أوجه : أحدها الجواز اكراما وبه قال أبو حنيفة ، والثانى المنع اذ ورد فى الخبر ذمها ، والثالث ان كان للمرأة يجوز وان كان للرجل لا يجوز وكلام الصيدلانى والا كثرين الى هذا أميل ، وذكر بعضهم أنه يجوز تحلية نفس المصحف دون علاقته المنفصلة ، والأظهر التسوية ، وأما سائر الكتب فقال الغزالى لا يجوز ، وفى تحلية الكعبة والمساجد بالذهب والفضة وتعليق قناديلهما فيها وجهان مرويان فى الحاوى وغيره : أحدهما الجواز تعظيما كما فى المصحف وكما يجوز ستر الكعبة بالديباج ، وأظهرهما المنع ويحكى عن أبى اسحق اذا لم ينقل ذلك عن فعل السلف وحكم الزكاة مبنى على الوجهين نعم لو جعل المتخذ وقفا فلا زكاة فيه بحال . انتهى ماذكره الرافعى رحمه الله. فأما المصحف فمن قال بالمنع فيه اما مطلقا واما للرجل فلعل مأخذه ان القارىء فيه والحامل له مستعمل للذهب والفضة التى فيه ، ولا يأتى هذا المعنى فى الكعبة ولو فرض مصحف لا ينظر فيه رجل ولا امرأة فذلك نادر ولم يوضع المصحف لذلك ولكن لينتفع به فلا يلزم من جريان الخلاف فى المصحف جريانه فى الكعبة وإن كان المصحف أفضل للفرق الذى ذكرناه ، واما التسوية بين الكعبة والمساجد فلا ينبغى لأن للكعبة من التعظيم ماليس للمسجد ألا ترى ان ستر الكعبة بالحرير وغيره مجمع عليه وفى ستر المساجد خلاف فحينئذ الخلاف فى الكعبة

مشكل وترجيح المنع فيها أشكل وكيف يكون ذلك وقد فعل فى صدر هذه الأمة وقد تولى عمر بن عبد العزيز عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم عن الوليد وذهب سقفه ، وان قيل ان ذلك امتثال أمر الوليد . فأقول إن الوليد وأمثاله من الملوك انما تصعب مخالفتهم فيما لهم فيه غرض يتعلق بملكهم ونحوه اما مثل هذا وفيه توفير عليهم فى أموالهم فلا تصعب مراجعتهم فيه فسكوت عمر بن عبد العزيز وأمثاله وأكبر منه مثل سعيد بن المسيب وبقية فقهاء المدينة وغيرها دليل لجواز ذلك ، بل أقول قد ولى عمر بن عبد العزيز الخلافة بعد ذلك وأراد أن يزيل مافى جامع بنى أمية من الذهب فقيل له انه لايتحصل منه شىء يقوم بأجرة حله فتركه ، والصفائح التى على الكعبة يتحصل منها شىء كثير فلو كان فعلها حراماً لأزالها فى خلافته لأنه امام هدى فلما سكت عنها وتركها وجب القطع بجوازها ومعه جميع الناس الذين يحجون كل عام ويرونها فالقول بالمنع فيها عجيب جداً ، على أنه قل من تعرض لذكر هذا الحكم فيها أعنى الكعبة بخصوصها ، ورأيتها أيضاً فى كتب المالكية فى الذخيرة القرافية وليس فى كلامه تصريح بالتحريم . وهذا الذى قلته كله فى تحلية الكعبة بخصوصها بصفائح الذهب والفضة ونحوها فليضبط ذلك ولايتعدى ، ولا أمنع من جريان الخلاف فى التمويه والزخرفة فيها لأن التمويه يزيل مالية النقدين اللذين هما قيم الاشياء ، وتضييق النقدين محظور لتضييقه المعاش واغلائه الأسعار وافساده المالية : ولا أمنع من جريان الخلاف فيه أيضاً فى سائر المساجد فى القسمين جميعا التمويه والتحلية ؛ على أن القاضى حسين جزم بحل تحلية المسجد بالقناديل من الذهب ونحوها وان حكمها حكم الحلى المباح وهذا أرجح مما قاله الرافعى لأنه ليس على تحريمها دليل والحرام من الذهب انما هو استعمال الذكور له والاكل والشرب ونحوهما من الاستعمال من أوانيه وليس فى تحلية المسجد بالقناديل الذهبية ونحوها شىء من ذلك ، وقد قال الغزالى فى الفتاوى : الذى يتبين لى أن من كتب القرآن بالذهب فقد أحسن ولا زكاة فيه عليه فلم يثبت فى الذهب إلا تحريمه على ذكور الامة فيما ينسب الى الذكور وهذا لاينسب الى الذكور فيبقى على أصل الحل مالم ينته الى الاسراف فان كل ذلك احترام وليس فيه ماينسب الى الذكور حتى يحكم بالتحريم. ولست أقول هذا عن رأى مجرد لكنى رأيت فى كلام بعض الاصحاب مادل على جوازه . هذا كلام الغزالى فى الكتابة بالذهب، وفى ذلك ماذكرناه من تضييق النقدين لزوال مالية الذهب بالكتابة بخلاف التحلية بذهب باق. فقد ظهر بهذا أن تحلية الكعبة

بالذهب والفضة جائز والمنع منه بعيد شاذ غريب فى المذاهب كلها قل من ذكره منهم ولا وجه له ولا دليل يعضده ، واما سترها بالحرير وغيره فجمع عليه .
وأما قول ابى بكر الشامى من أصحابنا القياس انه لايجوز فليس بصحيح وأى قياس يقتضى ذلك والقياس إنما يكون على منصوص من جهة الشرع ولم ينص الشرع على شيء يقاس عليه ذلك ، واما قول الشامى المذكور إنما تركنا ذلك لأنه لم ينقل أن النبى صلى الله عليه وسلم ولا احداً من الصحابة انكر ذلك فيكفى ذلك حجة عليه ، وقد كان عمر رضى الله عنه يكسوها من بيت المال ، وذلك من عمر دليل على وجوب كسوتها لأنه لايصرف مال بيت المال الا الى واجب.
وليتنبه هنا لفائدة وهى ان الكعبة بناها ابراهيم عليه افضل الصلاة والسلام ولم تكن تكسى من زمانه الى زمان تبع اليمانى فهو اول من كساها على الصحيح وقيل ان اسمعيل كساها ففى تلك المدد لانقول ان كسوتها كانت واجبة لأنها لو كانت واجبة لما ترك الانبياء عليهم السلام ، ولكن لما كساها تبع وكان من الافعال الحسنة واستمر ذلك كان شعاراً لها وصار حقاً لها وقربة وواجباً لئلا يكون فى ازالته تنقيص من حرمتها فيقاس عليه ازالة مافيها والعياذ بالله من صفائح الذهب والرخام ونحوه ونقول انه تحرم ازالته ولا يمتنع أن يكون ابتداء الشيء غير واجب واستدامته واجبة ومرادى وجوب سترها دائماً لا بقاء كل سترة دائماً ، وتفصيل القول فى ذلك أن السترة التى تكساها من بيت المال تصير مستحقة لها بكسوتها فلا يجوز نزعها للامام ولا لغيره حتى تأتى كسوة أخرى فتلك الكسوة القديمة مايكون حكمها ؟ قال ابن عبدان من اصحابنا لايجوز بيعها ولاشراؤها ولا نقلها ولا وضع شيء منها بين اوراق المصحف ومن حمل من ذلك شيئاً لزمه رده خلاف مايتوهمه العامة ويشترونه من بنى شيبة ، وحكى الرافعى ذلك ولم يعترض عليه ، وقال ابن القاص من أصحابنا لايجوز بيع كسوة الكعبة ، وقال الحليمى لاينبغى ان يؤخذ من كسوة الكعبة شيء . وقال ابن الصلاح : الامر فيها الى الامام يصرفها فى بعض مصارف بيت المال بيعا وعطاء واحتج بما روى الازرقى ان عمر كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيوزعها على الحاج . قال النووى وهذا حسن . وعن ابن عباس وعائشة قالا تباع كسوتها ويجعل ثمنها فى سبيل الله والمساكين وابن السبيل . قال ابن عباس وعائشة وام سلمة لا بأس ان يلبس كسوتها من صار اليه من حائض وجنب وغيرهما . وهذا كله فيما اذا كانت من بيت المال فلو كانت موقوفة فينبغى أن لاتزال عن الوقف وتبقى ، واعلم

اختلف الفقهاء فيها على ماذكرناه لأن العرف فيها ذلك ولا معنى لابقائها بعد نزعها وهى غير موقوفة ، أما الذهب الصفائح والقناديل ونحوها مما يقصد بقاؤه ولا يتلف فلا يأتى ذلك فيه بلا خلاف بل يبقى ،وقد قالوا فى الطيب إنه لا يجوز أخذ شىء منه لا للتبرك ولا لغيره ومن أخذ شيئا منه لزمه رده ولم يذكروا فى ذلك خلافا فاذا كان فى الطيب فما ظنك بالذهب والفضة قالوا واذا أراد أن يأخذ شيئا من الطيب للتبرك فطريقه ان يأتى بطيب من عنده فيمسحها به ثم يأخذه ، والذى استحسنه النووى فى الكسوة لا بأس به وكذا مانقل عن ابن عباس وعائشة وأم سلمة ولا بأس بتفويض ذلك الى بنى شيبة فانهم حجبتها ولهم اختصاص بها فان أخذوه لانفسهم أو لغيرهم لم أر به بأسا لاقتضاء العرف ذلك وكونهم من مصالح الكعبة ، وأما لو أراد الامام أخذها وجعلها من جملة أموال بيت المال كما اقتضاه اطلاق ابن الصلاح فلا وجه لذلك أصلا ولكن له ولاية التفرقة على من يختص بالتفرقة وبنو شيبة قائمون مقامه . هذا كله فى الكعبة شرفها الله تعالى أما غيرها من المساجد فلا ينتهى اليها فلا يبعد جريان الخلاف فيه والارجح منه الجواز كما قاله القاضى حسين ولا أقول به انه ينتهى إلى حد القربة ولهذا استمرار الناس على خلافه فى الاكثر ، واما تعليل الرافعى بأن ذلك لم ينقل عن فعل السلف فعجيب لان هذه العلة لا تقتضى التحريم وقصاراها أن تقتضى انه ليس بسنة أو مكروه كراهية تنزيه أما التحريم فلا ، وليس لنا أن نجزم بمثل ذلك حتى يرد نهى من الشارع وانما ورد قوله صلى الله عليه وسلم فى الذهب والحرير « هذان حرام على ذكور امتى حل لاناثها » وليس هذا منه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لاتشربوا فى آنية الذهب والفضة ولاتأكلوا فى صحافها فانها لهم فى الدنيا ولكم فى الآخرة » وذهب بعض العلماء إلى انه لا يحرم غير الأكل والشرب منهما لأن الحديث انما اقتضى لفظه ذلك ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « الذى يشرب فى آنية الذهب والفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم » وقاس أكثر العلماء غير الأكل والشرب عليهما وتكلموا فى العلة المقتضية لقياس الاكل والشرب عليهما المقتضية لقياس غير الذهب والفضة عليهما فمنهم من قال التشبه بالاعاجم ورد عليه بأن هذه العلة تقتضى الكراهة لا التحريم واستند من علل بالعلة المذكورة الى قوله فى الحديث « فانها لهم فى الدنيا ولكم فى الآخرة » وتأملت فوجدت هذه العلة ليست لمشروعية التحريم بل هى تسلية للمخاطبين عن منعهم عنها وعلة لا نتهائهم بمجازاتهم بها فى الآخرة لبسط نفوسهم كما يقول القائل « لا تأخذ هذا فى هذا الوقت فانى أدخره لك

فى وقت أنفع لك من الآن » فلذلك لم تكن هذه علة التحريم ولو كانت علة منصوصة لم يجز تعديها ، وقال بعضهم العلة السرف أو الخيلاء أو كسر قلوب الفقراء أو تضييق النقدين كما قدمنا الاشارة اليه ، وجميع هذه العلل بالنسبة إلى مايستعمله الشخص كالاكل والشرب ، اما تحلية المساجد تعظيما لها فليس فيه شيء من هذه العلل وهكذا القناديل من الذهب والفضة لأن الشخص اذا اتخذها للمسجد لم يقصد استعمالها ولا أن يتزين بها هو ولا أحد من جهته والذى حرم اتخاذها على أصح الوجهين انما حرم ذلك لأن النفس تدعو الى الاستعمال المحرم وذلك إذا كانت له وأما اذا جعلها للنفس فلا تدعو النفس الى استعمال حرام أصلا كيف تحرم وهى لاتسمى أواني ؛ ورأيت الحنابلة قالوا بتحريمها للمسجد وجعلوها من الأوانى أو مقيسة عليها وليس بصحيح لاهى أوانى ولا فى معنى الأوانى ، وقد رأيت فى القناديل شيئا آخر فانه ورد فى الحديث فى أرواح الشهداء « تأوى إلى قناديل معلقة بالعرش » ولعل من هنا جعلت القناديل فى المساجد والافكان يكفى مسرجة أو مسارج تنور كأنها محل النور فلما كان النور مطلوبا فى المساجد للمصلين جعلت فيه . واعلم أن بين الكعبة والمساجد اشتراكا وافتراقا اما الاشتراك فلاطلاق المسجد على الكعبة ولأنها بيت الله تعالى والمساجد بيوت الله تعالى. واما الافتراق فالمساجد بنيت لذكر الله والصلاة فيها والكعبة بنيت للصلاة اليها واختلف العلماء فى الصلاة فيها ؛ وقال صلى الله عليه وسلم « لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد » فالمسجد الحرام الذى تشد الرحال اليه يصح أن يقال انه الكعبة ، ويصح أن يقال انه الذى حولها الذى هو محل الصلاة وفيه مقام ابراهيم قال الله تعالى (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) فالحرم كله شريف ومكة أشرفه والحرم المحيط بالكعبة الذى هو مسجد أشرفها والكعبة أشرفه ، وان كانت ليست محل الصلاة فهى من جهة التعظيم والتبجيل أزيد وهو من جهة اقامة الصلاة أزيد ، وتلك الجهة أعظم من هذه فلا جرم كانت فى الحلية بالذهب والفضة أحق من المسجد فضعف الخلاف فيها وقوى فيه اعنى فى التحلية التى استمرت الاعصار عليها . وأما القناديل فالمقصود منها التنوير على المصلين وهم ليسوا داخل الكعبة فمن هذه الجهة كان المسجد بالقناديل احق لكن فى الكعبة ماذكرناه من الرجحان فى التبجيل والتعظيم فاعتدلا بالنسبة الى القناديل فالتسوية بينهما فى القناديل لا بأس بها، والاصح منه ما اخترناه الجواز وعلى ماقاله الرافعى التحريم ولا دليل له لانها لاأوانى ولامشبهة للاوانى

ولم يرد فيها نهى ولا فيها معنى مانهى عنه لافى المساجد ولا فى الكعبة فكان القول بتحريمها فيهما باطلا ، ولما ذكر الرافعى وغيره الكعبة و المساجد أطلقوا ولا شك أن أفضل المساجد ثلاثة المسجد الحرام ومسجد النبى صلى الله عليه وسلم ومسجد بيت المقدس ، ومن يقول بجواز التحلية والقناديل الذهبية فى سائر المساجد فلا شك انه يقول بها فى المساجد الثلاثة بطريق الاولى ومن يقول بالمنع فى سائر المساجد لم يصرحوا فى المساجد الثلاثة بشىء لكن اطلاقهم محتمل لها وعموم كلامهم يشملها . وكلامى هذا لا يختص بمسجد المدينة ومسجد بيت المقدس بل يعم الثلاثة لأن الكعبة غير المسجد المحيط بها فصار هو من جملة المساجد المطوفة عليها ، وينبغى ان يرتب الخلاف فيقال فى سائر المساجد غير الثلاثة وجهان أصحهما الجواز كما قاله القاضى الحسين ومسجد بيت المقدس أولى بالجواز والمسجدان مسجد مكة ومسجد المدينة أولى من مسجد بيت المقدس بالجواز ثم المسجدان على الخلاف بين مالك وغيره فمالك يقول المدينة افضل فيكون أولى بالجواز من مسجد مكة ، وغيره يقول مكة أفضل فقد يقول إن مسجدها أولى بالجواز وقد يقول إن مسجد المدينة ينضاف اليه مجاورة النبى صلى الله عليه وسلم وقصد تعظيمه بما فى مسجده من الحلية والقناديل. وهذه كلها مباحث والمنقول ماقدمناه فى مذهبنا وبه يتبين أن الفرق الذى ذكره الرافعى مستغنى عنه وانه ليس بصحيح وان قوله ان ستر الكعبة وتطييبها من القربات صحيح الآن بعد الشروع وأما قبل ذلك فقد قلنا انه لم يكن واجباً وان السترة صارت واجبة بعد أن لم تكن ، وأما كونها قربة من الأصل أو صارت قربة ففيه نظر ، واما الطيب فالظاهر أنه ليس بواجب بل قربة والظاهر انه قربة من الاصل فيها وفى كل المساجد وان كان فيها أعظم . هذا ما يتعلق بمذهبنا فى اتخاذها من غير وقف فان وقف المتخذ من ذلك من القناديل والصفائح ونحوها فقد قال القاضى الحسين والرافعى بأنه لا زكاة فيه ، وأما قطع القاضى الحسين فلا يرد عليه شىء لأنه يقول باباحتها ومقتضاه صحة وقفها واذا صح وقفها فلا زكاة ، واما الرافعى فقد رجح تحريمها ومقتضاه انه لا يصح وقفها لهذا الغرض واذا لم يصح وقفها تكون باقية على ملك مالكها وتكون زكاتها مبنية على الوجهين فيما اذا لم تكن موقوفة فلعل مراد الرافعى اذا وقفت على قصد صحيح أو وقفت وفرعنا على صحة وقفها هذا ما يتعلق بمذهبنا . وأما مذهب مالك رحمه الله ففى التهذيب من كتبهم ليس فى حلية السيف والخاتم والمصحف زكاة، وفى النوادر لابن ابى زيد روى

ابن عبد الحكم عن ابن القسم عن مالك ان كان ما فى السيف والمصحف من الحلية تبعا له لازكاة ، وفى كتاب ابن القرطبي يزكى ماحلى به ماخلا المصحف وسيف وخاتم وحلى النساء وأجزاء من القرآن وذكر غير ذلك وقال لازكاة فيه ثم قال وما كان فى جدار من ذهب أو فضة لو تكلف اخراجه أخرج منه بعد أجرة من يعمله شي فليزكه وان لم يخرج منه الا قدر أجر عمله فلا شيء فيه ؛ وفى النوادر عن مالك لابأس أن يحلي المصحف بالفضة ، وذلك من العتبية من سماع أشهب وفيه ولقد نهيت عبد الصمد أن يكتب مصحفا بالذهب قال وينظر فى قبر النبي صلى الله عليه وسلم كيف يكشف ولم يعجبه أن يستر بالخيش ، ولينظر فى موطأ القعنبي عن مالك فى المساقاة ومثل ذلك أنه يباع المصحف وفيه الشيء من الحلى من الفضة والسيف وفيه مثل ذلك ، ولم تزل على هذا بيوع الناس بينهم يبيعونها ويبتاعونها جائزه بينهم . وقال القرافى فى الذخيرة أما تحلية الكعبة والمساجد بالقناديل والعلائق والصفائح على الأبواب والجدر من الذهب والورق قال سحنون يزكيه الامام كل عام كالعين المحبسة ،وقال أبو الطاهر وحلية الحلى المحظور كالمعدومة والمباحة فيها ثلاثة أقوال أحدها يزكى كالمصكوك ، والثانى كالعرض اذا بيعت وجبت الزكاة حينئذ فيكمل بها النصاب هنا . والثالث يتخرج على القول بأن حلى الجواهر يجعل مكان العين فيكمل بها النصاب هنا ، واما الحنفية فعند أبى حنيفة رحمه الله لابأس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب اذا كان من مال نفسه وكذا فى سقف البيوت وتمويهها بماء الذهب ؛ وكرهه أبو يوسف وعلى قول أبى حنيفة رحمه الله المصحف أولى بالجواز وكذا المسجد ؛ واختلف الحنفية هل نقش المسجد قربة أولا والصحيح أنه ليس بقربة لكنه مباح فالذى تقتضيه قواعد أبى حنيفة رحمه الله أن تحلية المسجد وتعليق قناديل الذهب فيه جائز : قال صاحب الكافى لابأس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وقال الوافى لابأس يدل على أن المستحب غيره قال وأصحابنا جوزوا ذلك ولم يستحسنوه ، ومراده بأصحابهم الجميع فأبو يوسف مايخالف فى المسجد وانما يخالف فى البيوت . وقال القدورى فى شرح مختصر الكرخى إن أبا حنيفة جوز تمويه السقوف بالذهب وان أبا يوسف كره ذلك قال فعلى قول أبى حنيفة المصحف أولى بذلك وكذا المسجد ، وفى الكافى قيل يكره وقيل هو قربة لأن العباس زين المسجد الحرام فى الجاهلية والاسلام وكما عمر الكعبة وبنى داود صلوات الله عليه مسجد بيت المقدس من الرخام والمرمر ووضع فيه على رأس

القبة كبريتاً أحمر يضيء اثنى عشر ميلا وزينة مسجد دمشق شيء عظيم ، وفي ذلك ترغيب الناس في الجماعة وتعظيم بيت الله ، وكونه من اشراط الساعة لايدل على قبحه على أن المراد تزيين المساجد وتضييع الصلوات . هذا كلام صاحب الكافي من الحنفية قال فان اجتمعت أموال المسجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها فلا بأس به حينئذ يعني من مال المسجد وفي غير هذه الحالة لا يباح من مال المسجد وانما يباح من مال نفسه ، وفي قنية المنية من كتبهم لو اشترى من مال المسجد شمعاً في رمضان يضمن وهذا محمول على ما اذا لم يكن بشرط الواقف ولاجرت به عادة ذلك الوقف ، وقال السروجي في الغاية شرح الهداية ولا بأس بأن ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وكذا تحلية المصحف بالذهب والفضة وقيل هو قربة ، وفي الجامع الصغير لقاضي خان منهم من استحسن ذلك ومنهم من كرهه ، قال الازرقي أول من كسا الكعبة تبع ثم الناس في الجاهلية ثم كساها النبي صلى الله عليه وسلم ثم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية وكان المأمون يكسوها ثلاث مرات بالديباج الاحمر يوم التروية والقباطي أول رجب والديباج الابيض في سابع عشري رمضان . وأما تذهيب الكعبة فان الوليد بن عبد الملك بعث الى خالد ابن عبد الله والى مكة ستة وثلاثين الف دينار وجعلها على بابها والميزاب والاساطين والاركان ، وذكر في الرعاية عن احمد أن المسجد يصان عن الزخرفة ، وهم محجوجون بما ذكرناه من اجماع المسلمين في الكعبة . ذكر ذلك صاحب الطراز من المالكية . وأما الحنابلة ففي المغني من كتبهم لا يجوز تحلية المصحف ولا المحاريب وقناديل من الذهب والفضة لانها بمنزلة الآنية وان وقفها على المسجد أو نحوه لم يصح وتكون بمنزلة الصدقة فتكسر وتصرف في مصلحة المسجد . فأما قولهم انها بمنزلة الآنية فليس بصحيح لما قدمناه وأما قولهم انه إذا لم يصح وقفها تكون بمنزلة الصدقة فليس بصحيح لأن واقفها انما خرج عنها على أن تكون وقفاً دائماً وله قصد في ذلك فاذا لم يصح ينبغي رجوعها اليه . فان قلت قد قال المتولي من الشافعية لو وقف على تجصيص المسجد وتلوينه ونقشه هل يجوز على وجهين أحدهما يجوز لأن فيه تعظيم المسجد واعزاز الدين ، والثاني لا لأن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر تزيين المساجد في اشراط الساعة وألحقه بترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . قلت أما كونه من اشراط الساعة فلا يدل على التحريم وأما كونه ألحقه بترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالذي ورد « لتزخرفنها ثم لاتعمرونها إلا قليلا » فالمذموم عدم العمارة بالعبادة أو الجمع بينه

وبين الزخرفة أو الزخرفة الملهية عن الصلاة فهى المكروهة اما التجصيص ففيه تحسين للمساجد وقد فعله الصحابة عثمان رضى الله عنه فمن بعده ، ولا شك أن بناء المساجد من أفضل القرب ، وتحسينها من باب اختيار الاعمال الصالحة فهو صفة القربة وقد رآه المسلمون حسناً وقال عبدالله بن مسعود « مارآه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن » فكل ذلك حسن ولا يكره منه إلا مايشغل خواطر المصلين فلا شك أن يكره كراهة تنزيه لا تحريم .

﴿ فصل ﴾

هذا مايتعلق بمكة شرفها الله تعالى فننتقل الى المدينة الشريفة دار الهجرة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام ونقول فيها المسجد والحجرة المعظمة أما المسجد فقد ذكرنا حكم المساجد فى التحلية وتعليق القناديل الذهب والفضة فيها وقلنا ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم أولى بذلك من سائر المساجد التى لا تشد اليها الرحال ومن مسجد بيت المقدس وان كانت الرحال تشد اليه ومن مسجد مكة عند مالك رضى الله عنه بلا اشكال ، وقلنا انه يحتمل أن يقال بأولويته على مذهب من يقول بتفضيل مكة أيضا لما يختص به هذا المسجد الشريف من مجاورة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولذلك كان عمر بن الخطاب يمنع من رفع الصوت فيه ولم يكن يفعل ذلك فى مسجد مكة وما ذاك إلا للأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب معاملته الآن كما كان يجب أن يعامل به لما كان بين أظهرنا ، وكانت عائشة رضى الله عنها تسمع الوتد يوتد والمسمار يضرب فى البيوت المطيفة به فتقول لاتؤذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فمن هذا الوجه يستحق من التعظيم والتوقير مالا يستحقه غيره ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « صلاة فى مسجدى هذا أفضل من الف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام » فعند مالك يكون أفضل من المسجد الحرام بما دون الالف ، وعندنا وعند الحنفية والحنابلة الصلاة فى المسجد الحرام أفضل من الصلاة فيه . واختلفوا إذا وسع عما كان عليه فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم هل تثبت هذه الفضيلة له أو تختص بالقدر الذى كان فى زمنه صلى الله عليه وسلم وممن رأى الاختصاص النووى رضى الله عنه للاشارة اليه بقوله « مسجدى هذا » ورأى جماعة عدم الاختصاص وانه لو وسع مهما وسع فهو مسجده كما فى مسجد مكة إذا وسع فان تلك الفضيلة ثابتة له ، وقد قيل ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم كان فى حياته سبعين ذراعاً فى ستين ذراعاً ، ولم يزد ابو بكر فيه شيئاً وزاد فيه عمر ولم يغير صفة بنائه ، ثم زاد فيه عثمان

زيادة كثيرة وبنى جداره بالحجارة المنقوشة والقصة وهى الجص وجعل عمده من حجارة منقوشة وسقفه بالساج ، ثم زاد فيه الوليد فى ولاية عمر بن عبد العزيز على المدينة ومباشرته وعمل سقفه بالساج وماء الذهب وكان الوليد أرسل الى ملك الروم انى أريد ان أبنى مسجد نبينا فأرسل اليه أربعين الف دينار واربعين رومياً وأربعين قبطياً عمالا وشيئا من آلات العمارة ، وعمر بن عبد العزيز أول من عمل له محرابا وشرفا فى سنة احدى وسبعين ثم وسعه المهدى على ماهو اليوم فى المقدار وإن تغير بناؤه .

﴿ فصل ﴾ أما الحجرة الشريفة المعظمة فتعليق القناديل الذهب فيها أمر معتاد من زمان ولا شك انها أولى بذلك من غيرها، والذين ذكروا الخلاف فى المساجد لم يذكروها ولا تعرضوا لها كما لم يتعرضوا لمسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكم من عالم وصالح من أقطار الارض قد أتاها للزيارة ولم يحصل من أحد إنكار للقناديل الذهب التى هناك . فهذا وحده كاف فى العلم بالجواز مع الأدلة التى قدمناها عليه مع استقراء الادلة الشرعية فلم يوجد فيها مايدل على المنع منه فنحن نقطع بجواز ذلك ، ومن منع أو رام اثبات خلاف فيه فليثبته ، والمسجد وان فضلت الصلاة فيه فالحجرة لها فضل آخر مختص بها يزيد شرفها به فحكم أحدها غير حكم الآخر ، والحجرة الشريفة هى مكان الدفن الشريف فى بيت عائشة وماحوله ، ومسجد النبى صلى الله عليه وسلم وسع وأدخلت حجر نسائه التسع فيه ؛ وحجرة حفصة هى الموضع الذى يقف فيه الناس اليوم للسلام على النبى صلى الله عليه وسلم وكانت مجاورة لحجرة عائشة التى دفن فيها صلى الله عليه وسلم فى بيتها ، وتلك الحجر كلها دخلت فى المسجد فأما ماكان غير بيت عائشة رضى الله عنها فكان للنسوة التهان به اختصاص ولهن فى تلك البيوت حق السكنى فى حياتهن فيحتمل أن يقال إن البيوت التسعة كانت للنساء التسع لقوله تعالى (واذكرن مايتلى فى بيوتكن) ويحتمل أن يقال انها للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى (بيوت النبي) وهذا هو الاولى ، ثم بعد هذا هل تكون بعده صدقة ويكون لهن فيها حق السكن أو كيف يكون الحال ؟ والظاهر الاول ويحتمل أن يقال أنها لهن بعده وتكون قد دخلت بالشراء والوقف فى المسجد كغيرها من الاماكن ؛ وان كان الاول فتكون قد أدخلت فى المسجد وان لم يكن لها حكمه وحكم صدقته صلى الله عليه وسلم جار عليها ومن جملة صدقته انتفاع المسلمين بالصلاة والجلوس فيها هذا كله فى غير المدفن الشريف أما المدفن الشريف

فلا يشمله حكم المسجد بل هو أشرف من المسجد وأشرف من مسجد مكة وأشرف من كل البقاع كما حكى القاضى عياض الاجماع على ذلك ان الموضع الذى ضم أعضاء النبى صلى الله عليه وسلم لاخلاف فى كونه أفضل وانه مستثنى من قول الشافعية والحنفية والحنابلة وغيرهم ان مكة أفضل من المدينة ونظم بعضهم فى ذلك :

جزم الجميع بأن خير الارض ما   قد احاط ذات المصطفى وحواها
ونعم لقد صدقوا بسا كنها علت   كالنفس حين زكت زكا مأواها

ورأيت جماعة يستشكلون نقل هذا الاجماع وقال لى قاضى القضاة شمس الدين السروجى الحنفى : طالعت فى مذهبنا خمسين تصنيفاً فلم أجد فيها تعرضاً لذلك وقال لى ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام لنا ولكم أدلة فى تفضيل مكة على المدينة وذكرت أنا أدلة أخرى ، والأدلة التى قال ان الشيخ عز الدين ذكرها وقفت عليها ووقفت على ماذكره الشيخ عز الدين فى تفضيل بعض الأماكن على بعض وقال إن الاماكن والأزمان كلها متساوية ويفضلان بما يقع فيهما لابصفات قائمة بهما ويرجع تفضيلهما إلى ماينيل الله العباد فيهما من فضله ومنه وكرمه وان التفضيل الذى فيهما ان الله يجود على عباده بتفضيل أجر العاملين فيهما فكذا قال الشيخ عز الدين رحمه الله . وانا أقول قديكون لذلك وقديكون لأمر آخر فيهما وان لم يكن عمل فان قبر النبي صلى الله عليه وسلم يتنزل عليه من الرحمة والرضوان والملائكة وله عند الله من المحبة له ولساكنه ماتقصر العقول عن ادراكه وليس لمكان غيره فكيف لايكون أفضل الامكنة ، وليس محل عمل لنا لأنه ليس مسجداً ولا له حكم المساجد بل هو مستحق للنبي صلى الله عليه وسلم فهذا معنى غير تضعيف الاعمال فيه وقد تكون الاعمال مضاعفة فيه باعتبار أن النبى صلى الله عليه وسلم حى وأعماله فيه مضاعفة أكثر من كل أحد فلا يختص التضعيف بأعمالنا نحن فافهم هذا ينشرح صدرك لما قاله القاضى عياض من تفضيل ما ضم أعضاءه صلى الله عليه وسلم باعتبارين أحدهما ماقيل ان كل أحد يدفن بالموضع الذى خلق منه ، والثانى تنزل الرحمة والبركات عليه واقبال الله تعالى ، ولو سلمنا أن الفضل ليس للمكان لذاته لكن لأجل من حل فيه . إذا عرفت ذلك فهذا المكان له شرف على جميع المساجد وعلى الكعبة ولا يلزم من منع تعليق قناديل الذهب فى المساجد والكعبة المنع من تعليقها هنا ، ولم نر أحداً قال بالمنع هنا ، وكما ان العرش أفضل الأماكن العلوية وحوله قناديل ؛ كذلك هذا المكان أفضل الأماكن الأرضية فيناسب أن يكون فيه قناديل

وينبغي أن تكون من أشرف الجواهر كما ان مكانها أشرف الأماكن فقليل في حقها الذهب والياقوت ، وليس المعنى المقتضى للتحريم موجوداً هنا فزالت شبهة المنع ، والقنديل الذهب ملك لصاحبه يتصرف فيه بما شاء فان وقفه هناك اكراماً لذلك المكان وتعظيما صح وقفه ولا زكاة فيه ، وان لم يقفه واقتصر على اهدائه صح أيضاً ، وخرج عن ملكه بقبض من صح قبضه لذلك وصار مستحقاً لذلك المكان كما يصير المهدى للكعبة مستحقاً لها وكذلك المنذور لهذا المكان كالمنذور للكعبة ، وقد يزاد هنا فيقال إنه مستحق النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم حي وانما يحكم بانقطاع ملكه بموته عما كان في ملكه وجعله صدقة بعده اما هذا النوع فلا يمتنع ملكه له وهو الذى في أذهان كثير من الناس حيث يقولون هذا للنبي ﷺ ، هذا إذا لم يجعله وقفاً ، وان جعله وقفاً فالموقوف عليه كذلك اما نفس الحجرة الشريفة كالكعبة واما النبي صلى الله عليه وسلم نفسه على ماقلناه ، وقد يقول قائل الوقف حيث صح لابد أن يكون لمنفعة مقصودة ومنفعة تزيين ذلك المكان بغير مقصودة للشرع وتذهب منفعة ذلك الذهب بالكلية لأنه لاغاية له يصير اليها وإذا قامت القيامة زالت الزينة ؟ فنقول منفعته في الدنيا الزينة والتعظيم لما هو منسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وبقاء ذكر المهدى له فيذكر به وذلك مقصود (لسان صدق في الآخرين) (وتركنا عليه في الآخرين) وإذا قامت القيامة تحدثوا به وربما يجىء ذلك الذهب بعينه فان الله تعالى مالك الدنيا والآخرة وما فيهما وهو يحلى أهل الجنتين بماء الذهب والجنتين بالفضة فربما يأتى بذلك الذهب والفضة بعينهما فيحلى بهما صاحبيهما جزاء له أو أحد من حشمه ومن عنده فيسر بذلك أو يسر بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم له في تلك الدار ، وهذه نكتة لطيفة ، وحيث قلنا انه ملك الحجرة فلا زكاة فيه أيضاً كما لازكاة في مال الكعبة وان كان مملوكا لأن الزكاة وان تعلقت بالمال فلا بد من ملك مالك معين لها اما مكلف واما ينتهي للتكليف في دار التكليف . واما ماقدمناه عن سحنون من المالكية في أن الامام يزكيه كل عام كالعين المحبسة فعجيب .

﴿ فصل ﴾ ممن صنف في أخبار المدينة أبو الحسين يحيى بن الحسن بن جعفر ابن عبد الله الهاشمي . فقال في هذا الكتاب : حدثنا هرون بن موسى الفروى ثنا محمد بن يحيى عن عبد الرحمن بن سعد عن عبد الله بن محمد بن عمار عن أبيه عن جده قال اتى عمر بن الخطاب رضى الله عنه بمجمرة من فضة فيها تماثيل من

الشام فدفعها الى سعد جد المؤذنين فقال اجمر بها فى الجمعة وفى شهر رمضان قال فكان سعد يجمر بها فى الجمعة وكانت توضع بين يدى عمر بن الخطاب رضى الله عنه حتى قدم ابراهيم بن يحيى بن محمد بن العباس المدينة واليا سنة ستين ومائة فأمر بها فغيرت وجعلت صلاحاً وهى اليوم بيد مولى للمؤذنين قال ابو غسان هم دفعوها اليه . عبد الله بن محمد بن عمار بن سعد القرظ ضعفه ابن معين ، وعبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد القرظ ضعفه ابن معين أيضاً، ومحمد ابن عمار حسن له الترمذى فلو سلم ممن دونه كان جيداً ، والمجمرة مما يستعمل وقال الفقهاء انها اذا احتوى عليها حرام ، ويقتضى اشتراطهم الاحتواء أن هذا الصنيع غير حرام لكن العرف دل أن ذلك استعمال فاما أن يكون الحديث ضعيفاً واما أن يكون احتمل ذلك لأجل المسجد تعظيما له فتكون القناديل بطريق الاولى إذ لا استعمال فيها .

﴿ فصل ﴾ اذا كانت القناديل فى الحجرة الشريفة المعظمة فلا حق فيها لأحد من الفقراء كما لاحق لهم فى مال الكعبة وكذا لاحق فيها لما يحتاج اليه من عمارة مسجد النبى صلى الله عليه وسلم وحرمه الخارج عن الحجرة كما لاحق فيها للفقراء لما ذكرناه من المغايرة بين الحجرة والمسجد فلا يكون الذى لاحدهما مستحقاً للآخر ولا له حق فيه. وأما الحجرة بعينها لو فرض احتياجها الى عمارة أو نحوها هل يجوز أن يصرف من القناديل فيها ؟ الذى يظهر المنع ؛ وليست القناديل كالمال المسكوك المعد للصرف الذى فى الكعبة لان ذاك انما أعد للصرف واما القناديل فما أعدت للصرف وانما أعدت للبقاء وليس قصد صاحبها الذى أتى بها الا ذلك سواء أوقفها أم اقتصر على اهدائها فتبقى مستحقة لتلك المنفعة الخاصة وهى كونها معلقة يتزين بها ، والعمارة التى تحتاج اليها الحجرة أو الحرم ان كان هناك أوقاف تعمر منها والا فيقوم بها المسلمون من أموالهم طيبة قلوبهم فالنبى أولى بالمؤمنين من انفسهم ، والذى قالته الحنابلة انه اذا بطل وقفها يصرف الى مصالحه ليس بصحيح قطعا ، والذى قاله اصحابنا من ان الموهوب للمسجد يصرف فى مصالحه لا يأتى هنا لان ذاك فيما لا يقصد واهبه جهة معينة اما لو قصد جهة معينة فيتعين كما قالوا فى الاهداء لرتاج الكعبة أو لتطييبها انه يتعين صرفه فى تلك الجهة ؛ وليس هذا كما اذا وهب لرجل درهما ليصرفه فى شىء عينه حتى يأتى فيه خلاف لان ذاك فى الهبة لخصوص عقدها وكونها لمعين آدمى يقضى ذلك ، وهنا الاهداء لما يقصد من الجهات فأى جهة قصدها تعينت وان لم يعدل عنها .

﴿ فصل ﴾ بعد تعليق هذه القناديل فى الحجرة وصيرورتها لها بوقف أوملك باهداء أو نذر أو هبة لايجوز ازالتها لأنها وان لم يكن تعليقها فى الأول واجباً ولا قربة صارت شعاراً ويحصل بسبب ازالتها تنقيص فيجب ادامتها كما قدمناه فى كسوة الكعبة استدامتها واجبة وابتداؤها غير واجب فلو لم يحصل وقف ولا تمليك ولكن أحضرها صاحبها وعلقها هناك مع بقائها على ملكه بقصد تعظيم المكان وانتمائه اليه فينبغى له أن لا يزيلها ما أمكنه عدم ازالتها لأن الشعار الحاصل بها والنقص الحاصل بزوالها موجود هناك ماهو موجود فى التى خرج عنها فيخشى عليه من تغييرها أو تغيير عقده مع الله تعالى (إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم) هذا فى الباطن وانما يمكن فى الظاهر منها إذا علم منه بأن كانت باقية فى يده أو أشهد عليه بذلك عند تسليمها ، اما اذا لم يعلم وأحضرها لناظر المكان أو القيم عليه وتسلمها منه كما عادة النذور والهدايا ثم جاء يطلبها زاعما أنه لم يكن خرج عنها فلا يقبل قوله بعد مااقتضاه فعله وقرائنه من الاهداء كما لو أهدى هدية واقبضها ثم جاء يزعم انه لم يكن قصد التمليك فان الفعل الظاهر الدال عادة وعرفاً مع القرائن كاللفظ الصريح .

﴿ فصل ﴾ سبب كلامى فى ذلك اننى سئلت عن بيع القناديل الذهب التى بالحجرة الشريفة المعظمة وان بعض الناس قصد بيعها لعمارة الحرم الشريف النبوى على ساكنه أفضل الصلاة والسلام والرحمة فأنكرته واستقبحته : اما انكاره فمن جهة الفقه لأن هذه القناديل وان كانت وقفاً صحيحاً لم يصح بيعها ، ومن يقول من الحنابلة ببيع الاوقاف عند خرابها أو من الحنفية القائلين بقول أبى يوسف فى الاستبدال انما يقول بذلك إذا كان يحصل به غرض الواقف بقدر الامكان ، واما هنا فقصد الواقف ابقاؤها لمنفعة خاصة وهى التزيين فبيعها للعمارة مفوت لهذا الغرض ، وان كانت ملكا للحجرة كالملك للمسجد فكذلك لما قدمناه ان قصد الآتى بها ادخارها لهذه الجهة ، وان جهل حالها فيحمل على احدى هاتين الجهتين فيمتنع البيع أيضاً ، وان عرف لها مالك معين فأمرها له وليس لنا تصرف فيها ، وان علم انها ملك لمن لاترجى معرفته فيكون لبيت المال، ومعاذ الله ليس ذلك واقعا وانما ذكرناه لضرورة التقسيم حتى يعلم انه لايتسلط على بيعها للعمارة بوجه من الوجوه فلم يكن فى الفقه وجه من الوجوه يقتضى ذلك . ولوفرضنا ان هذه مما يجب الزكاة فيه [1] ففى هذه المدد قد ملك

---

(١) فى الاصل « فيها »

الفقراء فى كل سنة ربع العشر فيكون قد استغرقت الزكاة الا أقل من نصاب فيجب صرفها اليهم ولا تباع . فعلى كل تقدير لامساغ للبيع ، وهذا هو وجه انـكارى اياها . واما الاستقباح فلما يبلغ الملوك فى أقطار الارض انا بعنا قناديل نبينا لعمارة حرمه ونحن نفديه بأنفسنا فضلا عن أموالنا . وما برحت الملوك يعمرون هذا الحرم الشريف ويفتخرون بذلك ، وقد ذكرنا عمارة الوليد بن عبد الملك له ثم المهدى ثم المتوكل ، وأزر الحجرة بالرخام ثم جدد التأزير وزير ابن زنكى فى خلافة المقتفى وعمل لها شباكا من خشب الصندل والابنوس وكانت الستائر الحرير تأتى اليه من الخلفاء ، وفى ليلة الجمعة مستهل شهر رمضان سنة أربع وخمسين وستمائة وقعت نار فى المدينة فاحترق المنبر وبعض المسجد وبعض سقف الحجرة فكتبوا الى الخليفة المستعصم فأرسل بصناع وآلات من بغداد وابتدأ بعمارته أول سنة خمس وخمسين وستمائة ولم يجسروا على ازالة ماوقع من السقوف على القبور حتى يطالعوا المستعصم ، واشتغل المستعصم بالتتار فسقفوا الحجرة ، ووصل من مصر آلات العمارة فى دولة المنصور على بن المعزايبك ، ووصل من اليمن من ملكها شمس الدين المظفر يوسف بن المنصور عمر بن على بن رسول آلات وأخشاب ، وتسلطن بمصر المظفر قطز واسمه الحقيقى محمود بن ممدود ابن اخت جلال الدين خوارزم شاه وابوه ابن عمه وقع عليه السبي فبيع بدمشق وسمى قطز ، واشتغل بالتتار حتى كسرهم فى عين جالوت ومات فى دون السنة ، وتسلطن الملك الظاهر ، وكان صاحب اليمن ارسل منبراً من صندل فقلعه الملك الظاهر وارسل منبرا من جهته وكمل عمارته ، والملوك يفعلون ذلك افتخاراً به والله ورسوله غنى عنهم :

نفس النبي لدى أعلى الانفس ... فاتبعه فى كل النوائب وائتس
واترك حظوظ النفس عنك وقل لها ... لا ترغبي عن نفس هذا الانفس
فردى الردى واحميه كل ملمة ... فلقد سعدت اذا خصصت بأبؤس
ان تقتلى يصعد بروحك فى العلى ... بيد الكرام على ثياب السندس
وترين ماترضين من كل المنى ... فى مقعـد عند المليك مقدس
أو ترجعى بغنيمة تحظى بها ... ويذخر أجر ترجيه وترأسى
ماأنت حتى لاتكونى فديةً ... لمحمـد فى كل هول ملبس
مافى حياتك بعـده خير ولا ... ان مات تخلفه جميع الأنفس
فمحمد بحياته يهـدى الأنا ... م وتنمحى سدف الظلام الحندس
ويقوم دين الله أبيض طاهراً ... فى غيظ ابليس اللعين الأنحس

أعظم بنفس محمد أن تقتدى   أهون بنفسك ياأخى وأخسس

نظمت هذه الابيات فى سنة سبع وثلاثين وسبعمائة فى كلام تفسير قوله تعالى (ماكان لأهل المدينة ومن حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه) والآن زدت فيها لهذا المعنى العارض :

ولقبره أعلى البقاع وخيرها	زاك على التقوى أجل مؤسس
فبطيبة طاب الثرى ونزيلها	أزكى قرى فى كل واد أقدس
أفدى عمارتها ومسجدها بما	أحوى وبى كل البرية تأتسى
انى يهون على بيع حشاشتى	فى ذاك بالثمن الأقل الابخس
لو جاز بيع النفس بعت وكان لى	فخر بذاك الرق أشرف ملبس
صلى عليه الله كل دقيقة	عدد الخلائق ناطق أو أخرس

﴿ فصل ﴾ الكعبة والحجرة الشريفة قد علم حالهما الاول بالنص للحديث الوارد الذى قدمناه ، والثانية بالالحاق به وبالقطع بعظمتهما ، وفى كثير من البلاد غيرهما أماكن ينذر لها ويهدى اليها وقد يسأل عن حكمها ويقع النظر فى أنها هل تلحق بهذين المكانين وان لم تبلغ مرتبتهما أولا ؟ وقد ذكر الرافعى عن صاحب التهذيب وغيره انه لو نذر أن يتصدق بكذا على أهل بلد عينه يجب أن يتصدق به عليهم قال ومن هذا القبيل ماينذر بعثه إلى القبر المعروف بجرجان فان مايجتمع منه على مايحكى يقسم على جماعة معلومين ، وهذا محمول على أن العرف اقتضى ذلك فنزل النذر عليه ، ولا شك انه اذا كان عرف حمل عليه وان لم يكن عرف فيظهر أن يجرى فيه خلاف وجهين أحدهما لايصح النذر لأنه لم يشهد له الشرع بخلاف الكعبة والحجرة الشريفة ، والثانى يصح إذا كان مشهوراً بالخير. وعلى هذا ينبغى أن يصرف فى مصالحه الخاصة به ولا يتعداها والله أعلم. والاقرب عندى بطلان النذر لماسوى الكعبة والحجرة الشريفة والمساجد الثلاثة لعدم شهادة الشرع لها وان من خرج من ماله عن شىء لهـا واقتضى العرف صرفه فى جهة من جهاتها صرف اليها واختصت به والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة فى تأخير الرمى ﴾

أما الرعاة وأهل السقاية فلهم إذا رموا جمرة العقبة أن ينفروا ويدعوا المبيت بمنى ليالى التشريق ويدعوا رمى يوم و يقضوه فى اليوم الذى يليه ، وهل هو قضاء أو أداء سيأتى . وهذا التأخير مقطوع بجوازه للعذر سواء قلنا فى غير المعذور يتدارك أولا . واتفق الشافعى والاصحاب على أن لهم أن يرموا اليوم

الاول من أيام التشريق ويتركوا الثانى وينفروا فى الثالث فيرموا اليومين ثم لهم أن ينفروا فيه مع الناس على الأصح فلو لم ينفروا بل رجعوا إلى الرعى ناوين النفر وأقاموا بمنى رموا النفر الآخر بعد الزوال فان غابت الشمس قبل أن يرموا أراقوا دماً . وان شاء الرعاة أن يرعوا نهاراً ويرموا ليلاً جاز نص عليه فى الاملاء ؛ وهل لهم ترك يومين متواليين بأن ينفروا يوم النحر ويرموا فى الثالث عن الثلاثة ؟ قال البغوى والرافعى وقطع ابن داود فى شرح المختصر بالجواز وكلام الماوردى قريب منه ، والذى ينبغى أن يكون حكم الرعاء فى ذلك كغيرهم على ماسيأتى فان الرخصة لهم انما وردت فى يوم ؛ والبغوى انما منع من ترك يومين لاعتقاده انه قضاء ، وأما الرافعى فكان يجب أن ينبه على الخلاف فى غيرهم ، ويكون الصحيح على مقتضى تصحيحه الجواز . ولو غربت الشمس والرعاء بمنى لم يجز لهم النفر بخلاف السقاة . هذا حكم المعذورين واما غير المعذور فالمبيت فى حقهم يتعين ولهم النفر الاول إلا أن يتركوا المبيت ليلتى اليومين الأولين ورموا فى الثانى وأرادوا النفر لم يمكنوا لانهم لا عذر لهم ولا آتوا بمعظم الرمى فيمكنوا حتى يرموا الثالث ولو باتوا الليالى كلها ولكن أخروا رمى يوم او يومين فان خرجت ايام التشريق فات والا فان كان ناسياً رمى متى ذكر ليلا أو نهاراً نص عليه ونص فى الاملاء على قولين إن كل جمرة فى يومها فاذا غربت الشمس ولم يرم أراق دماً ، وأصحهما عنده ان آخرها آخر أيام التشريق فلا تفوت منها واحدة فوتاً يجب به دم حتى تنقضى أيام التشريق ، وكذلك قال الاصحاب الأصح أنه يتدارك ، والاصح عند الاكثرين انه إذا سوى كان التأخير عمداً أم سهواً . هذا فى رمى أيام التشريق . أما رمى يوم النحر فالأصح انه كذلك وقيل لا يتدارك قطعا فعلى هذا ينقضى بغروب الشمس يوم النحر وقيل يمتد تلك الليلة . فان قلنا قضاء فالتوزيع على الايام مستحق ، وان قلنا أداء فمستحب صرح به الغزالى وشرحه الرافعى بمعنى ان حكمه ايام منى فى حكم الوقت الواحد وكل يوم للوقت المأمور به وقت اختيار كأوقات الاختيار للصلوات . ومقتضى هذا انه يجوز تأخير رمى اليومين إلى الثالث بعذر وغير عذر . ويوافقه استدلال الماوردى كذلك بالاضاحى وما قدمناه عن ابن داود فى الرعاء . وصرح الفورانى فى غيرهم بجواز تأخير يوم لعذر وهو بعيد لانه ليس لجواز التاخير مستند من جهة الشارع . واذا قلنا بأن رمى يوم النحر يتدارك أداء وهو الصحيح كغيره فهل يجوز أيضاً ؟ لم أر من صرح به . واما تقديم يوم الى يوم يجوزه الفورانى على قول الاداء وتقله

الامام عن الائمة وتبعه الغزالى . وقال الرويانى الصحيح أنه لايجوز . ومال الرافعى اليه وكلام الشافعى فى الاملاء والبويطى فليسكن هو الصحيح . واما تقديم يومين فقال الماوردى إن اليوم الاول ليس وقتاً لجميعها اجماعا . وهل له فى اليوم الثانى رمى مافاته فى الاول قبل الزوال ؟ اذا قلنا بالاداء الاصح الجواز، وإن قلنا بالقضاء فأولى ، ويجب الترتيب بين الرمى المتروك وبين رمى التدارك فى أظهر القولين ؛ واذا قلنا بالاداء فى حق غير المعذور ففى الرعاء والسقاة أولى والا فوجهان ، وكذلك اذا قلنا لايجب الترتيب على غيرهم فعليهم وجهان والخلاف فى وجوب التشريق اطلقه ولعله مخصوص برمى أيام التشريق ، أما رمى يوم النحر فنص الشافعى انه اذا ذكره فى أيام آخر أيام التشريق أجزأ عنه رميه ولا اعادة عليه ، ولم أر فى كلام الأصحاب تصريحاً بذلك فلو رمى الجمرات كلها عن اليوم قبل أن يرميها امرا أجزأ ان لم يوجب الترتيب والا فالاصح الاجزاء ايضاً ويقع عن القضاء ، والثاني لايجزئه اصلا ، وقال المتولى لما تكلم فى الاداء والقضاء قال : فيه طريقان احدهما انه على سبيل القضاء بدليل أنه لايجوز له تأخير الرمى الى اليوم الثانى الا بعذر كما لايجوز له تأخير الصلاة الى وقت صلاة اخرى الا بعذر الا أن القضاء يختص بزمان مخصوص وهو بقية أيام التشريق ، والثانى اداء لأن الوقوف لايقضى والرمى تابع له وكان ملحقاً به ولكن تجعل الايام كالشيء الواحد ؛ ونظير المسألة اذا شهد برؤية الهلال بعد الزوال يوم الثلاثين من رمضان يصلى من الغد العيد وهل هو اداء أو قضاء ؟ وهذا الذى قاله المتولى من تعليل قول القضاة بأنه لايجوز مخالف لما قاله الفورانى .

مسألة فى المناسك

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وسلم . هذا مختصر فى المناسك : اذا بلغ الميقات واراد الرحيل منه اغتسل وتنظف وتطيب وتجرد عن المخيط ولبس ازاراً ورداء ابيضين نظيفين ثم يصلى ركعتى الاحرام ثم يحرم حين يسير ، يقول بقلبه ولسانه نويت الاحرام بالحج واحرمت به لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك ، ويكثر فى طريقه من التلبية والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا يستر رأسه بشيء يعد ساتراً ولا يرتدى بشيء يحيط به أو بعضو منه فان كانت امرأة جاز ستر ماسوى وجهها وكفيها ، ولا يمس

المحرم طيباً ولا مافيه طيب من مأكول وغيره ببدنه ولا بثيابه ولا يشم مشموما
كالورد ونحوه ويحرم دهن رأسه ولحيته وازالة شعر وظفر ونكاح وجماع
وصيد برى واعانة عليه ووضع يده عليه ودوس الجراد . فاذا بلغ الحرم قال
هذا حرمك وأمنك فحرمنى على النار . فاذا وصل مكة شرفها الله اغتسل قبل
دخولها ودخل من باب المعلا فاذا وقع بصره على البيت رفع يديه وقال اللهم
زد هذا البيت تشريفاً وتكريما وتعظيما ومهابة وزد من شرفه وعظمه ممن حجه أو
اعتمره تشريفا وتكريما وتعظيما وبراً اللهم أنت السلام ومنك السلام حينا ربنا بالسلام .
﴿ فصل ﴾ ثم يدخل من باب بنى شيبة ويقدم رجله اليمنى ويسمى الله ويدعو
ويقصد الحجر الاسود فيتسلمه ويقبله بغير صوت ثلاثا فان لم يمكنه أشار اليه
ويجعل وسط ردائه تحت عاتقه الايمن ويطرح طرفيه على عاتقه الايسر ويجعل
الحجر الأسود عن يمينه ثم يطوف والبيت على يساره إلى أن يأتى الحجر الاسود
الذى ابتدأ منه يفعل ذلك سبع مرات طاهراً متوضئا مستور العورة خارجا عن
الشاذروان والحجر بكسر الحاء ؛ ووقت تقبيل الحجر لا يمشى فى طوافه بل يرجع
إلى موضعه ويطوف حتى يكون بدنه خارجا عن هواء البيت ، ويسرع المشى
مع تقارب الخطا فى الثلاثة الأولى دون الأربعة ويكثر فيه من الدعاء والذكر ثم
يصلى ركعتين خلف المقام فان لم يتيسر حيث شاء . ﴿ فصل ﴾ ثم يخرج فيصعد
على الصفا حتى يرى البيت فيكبر ويحمد ويهلل ويدعو ؛ ثم ينزل ويمشى حتى
يبقى بينه وبين الميل الاخضر قدر ستة أذرع ثم يسعى شديداً حتى يتوسط بين
الميلين ثم يمشى على عادته إلى المروة فيصعد عليها ويكبر ويهلل ويدعو ثم يرجع
كذلك إلى الصفا ثم إلى المروة حتى يكمل سبعا أربع منها من الصفا إلى المروة
وثلاث من المروة إلى الصفا يختم بالمروة ولا يترك شيئا من المسافة التى بين الصفا
والمروة بل يصعد على درج الصفا إلى المروة . ﴿فصل﴾ ثم يخرج يوم الثامن
إلى منى فيصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها حتى يصلى بها الصبح
فاذا طلعت الشمس على ثبير سار ويكثر من الدعاء إلى نمرة فينزل بها حتى تزول
الشمس ويغتسل بها للوقوف ويصلى بها الظهر والعصر مجموعتين فى أول وقت
الظهر فى مسجد ابراهيم . ﴿ فصل ﴾ ثم يعجل بالمسير إلى عرفات للوقوف وأى
موضع وقف منها جاز وأفضلها موقف النبى صلى الله عليه وسلم وهو عند الصخرات
الكبار المفترشة فى أسفل جبل الرحمة بوسط أرض عرفات ، ويجتهد فى الخشوع
والخضوع والذكر والدعاء والتهليل والتحميد والاستغفار والصلاة على النبى صلى

الله عليه وسلم ويكثر من قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم لك الحمد كالذى نقول وخيراً مما نقول اللهم انى ظلمت نفسى ظلما كثيراً وانه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفرلى مغفرة من عندك وارحمنى انك أنت الغفور الرحيم ، ويتنوع فى الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء ويلح فى الدعاء والسؤال والابتهال له ولاجابة المسلمين ، ولا يزال كذلك حتى تغرب الشمس ويتحقق غروبها. ﴿ فصل ﴾ فاذا تحقق غروب الشمس دفع إلى طريق العلمين بسكينة ووقار ويكثر من الدعاء والذكر والشكر فاذا وصل الى مزدلفة بات بها وأخذ منها حصى الجمار وهو سبعون مثل حصى الخذف(١) ويغتسل بها للوقوف بالمشعر الحرام ومتى نفر منها قبل نصف الليل عصى ولزمه دم ، والسنة أن يبيت بها حتى يطلع الفجر فيصلى الصبح فى أول الوقت ثم يدفع الى منى فاذا وصل الى المشعر الحرام وهو جبل صغير اخر المزدلفة إن أمكن والا وقف تحته مستقبل الكعبة يدعو ويحمد الله ويكبره ويهلله ويلبي فاذا استنفر سار الى منى بسكينة ذاكراً ملبياً فاذا وجد فرجة اسرع قدر رمية حجر.

﴿ فصل ﴾ فاذا وصل الى منى بدأ بجمرة العقبة يرميها بعد ارتفاع الشمس قدر رمح بسبع حصيات واحدة واحدة يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه مستقبل الجمرة ومكة عن يساره ، ومن أول حصاة يقطع التلبية ويكبر ثم ينزل حيث شاء بمنى ثم ينحر إن كان معه ثم يحلق أو يقصر ويلبس المخيط ، ثم يفيض الى مكة فيطوف طواف الافاضة سبعاً ويصلى ركعتين كما تقدم ، وان لم يكن سعى بعد طواف القدوم يسعى بعد طواف الافاضة وان كان قد سعى فلا تستحب له اعادته فاذا فعل ذلك صار حلالا وبقى عليه المبيت بمنى والرمى فى أيام التشريق.

﴿ فصل ﴾ فيبيت بمنى ليلة الحادى عشر من ذى الحجة ثم يصبح يوم الحادى عشر فيرمى بعد الزوال الجمرات الثلاث كل جمرة سبع حصيات كما تقدم فيرمى الاولى التى تلى مسجد الخيف ويدعو قدر سورة البقرة ثم الثانية كذلك ثم الثالثة ولا يقف عندها ويكون ذلك بعد أن يغتسل ، ثم يبيت بها ، ويفعل يوم الثانى عشر بعد الزوال مثل ذلك ، ثم ان شاء تعجل ونفر قبل غروب الشمس وان شاء أقام وهو أفضل فاذا غربت الشمس وهو بمنى لم يجز له أن ينفر فيبيت به ليلة الثالث عشر وهو آخر أيام التشريق ويرمى يوم الثالث عشر بعد الزوال الجمرات الثلاث كما تقدم ويغتسل قبله فى كل يوم ثم ينصرف من عند الجمرة

---

(١) أى صغار . وفى الأصل: «الحذف» بالمهملة وهو خطأ .

راكباً أو ماشيا عند مايفرغ من الرمى وقد تم حجه فينزل بالمحصب وهو الابطح الذى عند مقابر مكة والاولى أن يصلى الظهر بمنزله .

﴿ فصل ﴾ فاذا كان مفرداً إحتاج الى العمرة فيخرج الى التنعيم الذى يقال له مساجد عائشة أو ماشاء من الجبل فيغتسل ويتطيب ويلبس لباس الاحرام ، ويقول بقلبه ولسانه نويت العمرة لله وأحرمت بها ، ويلبى ويتوجه الى مكة ملبيا فاذاشرع فى الطواف قطع التلبية ويطوف سبعا كما تقدم ويصلى ركعتين ثم يسعى سبعا كما تقدم فاذا فرغ منه عند المروة حلق أو قصر وقد تمت عمرته وحل ويلبس ويحل له كما يحل للحلال . (فصل) فاذا اراد الخروج من مكة لوطنه أو غيره طاف للوداع سبعا كما تقدم ويصلى ركعتين خلف المقام وشرب من ماء زمزم واستلم الحجر ويأتى الملتزم بين الركن والمقام فيلزمه ويقول اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وابن عبدك وابن امتك حملتنى على ماسخرت لى من خلقك حتى سيرتنى فى بلادك وبلغتنى بنعمتك حتى أعنتنى على قضاء مناسكك فان كنت رضيت عنى فازدد عنى رضا والا فمن الآن قبل أن ينأى عن بيتك دارى ويبعد عنه مزارى هذا أوان انصرافى ان أذنت لى غير مستبدل بك ولا ببيتك ولا راغب عنك ولا عن بيتك ، ويدعو بما أحب ويخرج تلقاء وجهه ولا يتقهقر ، ويحرم أن يخرج شيئا من الحرم من ترابه أو أحجاره الى الحل ويحرم التعرض لصيد مكة والمدينة . (فصل) ثم يتوجه الى المدينة لزيارة قبر سيدنا سيد البشر صلى الله عليه وسلم ويكثر من الصلاة والتسليم والخضوع والخشوع والهيبة والاجلال كأنه يراه فاذا وصل المسجدقدم رجله اليمنى وصلى ركعتى التحية عند الكعبة ثم يقف مستدبر الكعبة مستقبل القبر الكريم خارج الدرابزين غاض الطرف ويقول : السلام عليك يارسول الله صلى الله عليك وسلم السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته ، ويكثر من ذلك ويتنوع بأدب وهيبة ثم يتأخر الى صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على ابى بكر الصديق رضى الله عنه ثم يتأخر صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على عمر رضى الله عنه ثم يعود الى قبالة المسمار فان قبالة وجهه صلى الله عليه وسلم فيدعو ويتوسل به الى ربه عز وجل ولا يمس القبر ولا يقرب منه ولا يطوف به ، ويحافظ على الصلوات فى المسجد دون القدر الذى زيد فيه ، ويزور البقيع وقبور الشهداء وقباء ويشرب من بئر إدريس ، ويصوم ويتصدق ولايستصحب شيئا من الاكر والاباريق التى من تراب حرم المدينة ، واذا اراد السفر ودع المسجد بركعتين وودع النبى صلى

الله عليه وسلم بالصلاة والتسليم ويكثر من ذلك ويقول اللهم لا تجعله آخر العهد برسولك اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فى العالمين انك حميد مجيد . قال على بن عبد الكافى السبكى كتبتها بكرة يوم الاربعاء ثانى رمضان سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة .

كتاب الضحايا

﴿ مسألة ﴾ اذا أهدى المضحى من اضحيته الى غنى شيئا هل يجوز للغنى أن يهديه الى غيره ؟ إن قلتم يجوز فما معنى قول الرافعى ليس له ان يملك الاغنياء ؟ .

﴿ الجواب ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : الاصل الذى ينبغى أن يعتمد فى هذا الباب ولم أره منقولا ولكنى قررته [1] تفقها لما رأيت المسائل لا تستمر إلا عليه والقواعد والادلة تشهد له أن أضحية التطوع يزول الملك عنها بالذبح لله تعالى ، ومصرفها وجهان احدهما الفقراء تمليكا ، والثانى الاغنياء انتفاعا والمضحى احدهم وله الولاية على ذلك وقسمته وتفرقته فان المضحى يتقرب بأضحيته بالذبح وبذلك تنتقل عنه الى الله تعالى ، وهذا معنى القربة فيها وان جاز له الاكل منها لأنه مأذون فى ذلك من الله تعالى واذا علم ذلك فاذا اعطى منها للفقراء كان تمليكا وليس المعنى يملكهم بل يعطيهم كما يعطيهم للزكاة فيملكونها ملكا تاما يتصرفون فيه بالبيع وغيره وذلك لأنهم المقصود الاعظم بها ولا يحصل لهم التام إلا بالتمليك التام فى ذلك لينتفعوا بها وبثمنها فمعنى قوله يملك الفقراء أنه يعطى لهم ويسلطهم تسليطا تاما عليها ، واذا أكل هو منها يأكلها وليست على ملكه بل الاذن من الله تعالى واذا أهدى منها إلى غنى فقد أحل ذلك الغنى محله ورفع يده عما أهداه له فللغنى أن يأكل منه ويهدى أيضا وليس ذلك من باب الهدية التى هى التمليك لما قدمناه انها ليست ملكه وانما معناه رفع يده وتسليط غيره عليها ، وليس له ان يبيع لكونه غير ملك وانما لم يملك لكونه ليس هو المقصود الاعظم منها لما قدمنا ان المقصود الاعظم منها الفقراء فمقصود الاضحية تمليك الفقراء والاباحة للمضحى والاغنياء هذه حقيقتها . وقد نشأ لنا من هذا فرعان لم ار فيهما نقلا الى الآن : أحدهما لو مات المضحى وعنده شىء من لحم الاضحية الذى يجوز له أكله وأهداه فمقتضى ماقررناه أنه لا يورث عنه ولكن ينبغى أن يكون لوارثه ولاية القسمة والتفرقة كما كان له ، ويحتمل أن يقال ليس للوارث

---

(١) فى الاصل « فرزته » .

ذلك بمعنى أنه لا يختص به بل هو فى ذلك كسائر الناس لانه انما تورث الحقوق التابعة للاموال كالخيار والشفعة والتى يحصل بها سعى أو دفع عار كالقصاص وحد القذف وهذا الحق نيابة عن الله تعالى فى القسمة والتفرقة فلا تعلق له بالميراث لكن الذى يظهر وتميل النفس اليه انه يكون للوارث . (الفرع الثانى) وقد فكرت فيه الآن لقصد الاضحية عن والدى رحمهما الله وبرد مضجعهما انه اذا قلنا بجواز التضحية عن الميت فيضحى الوارث عن مورثه فهل له أن يأكل من لحمها كما لو كان هو المضحى أو لا ؟ والذى يظهر أن هذا ينبنى على الفرع الذى قبله ان قلنا هذا الحق يورث فيكون للوارث ما للمورث من الاكل والتفرقة على الاغنياء والفقراء فان نسبته الى الاكل كنسبة سائر الناس وولاية التفرقة مقرونة لما قدمناه فيستمر ذلك سواء ا كان المضحى عن الميت أم كان الميت ومن ضحى ثم مات قبل التفرقة والله اعلم .

﴿ باب الاطعمة ﴾

﴿ مسألة ﴾ الزيادة على الشبع حرام قاله الشيخ عز الدين بن عبد السلام فى القواعد وعلله بأنه اضاعة مال وافساد للابدان ، وكنت اظن ان ذلك فى سوى ما يعتاد من الزيادة كنقل أو حلوى أو نحوها حتى رأيت فى فتاوى قاضى خان من الحنفية فى المجلد الاخير منه ما نصه : امرأة تأكل الفتيت وأشباه ذلك لأجل السمن قال أبو مطيع البلخى رحمه الله لا بأس به مالم تأكل فوق الشبع وكذا الرجل اذا أكل مقدار حاجته لمصلحة بدنه لا بأس به اذا لم يأكل فوق الشبع يمكن اذا كان غذاء أن يجعل مع الغذاء حتى لا يزيد فى المقدار على الشبع واذا لم يكن لمصلحة البدن بل مجرد من نقل أو حلوى أو سكر وليمون وما اشبه ذلك مما ليس فيه إلا قضاء شهوة فأولى بأن يتقيد أنه لا يزيد على قدر الشبع فتى زاد يكون حراماً ، وقل من المسرفين من يحترز عن ذلك فينبغى التنبه لهذا ، وهذا السكر والليمون الذى جرت عادة المسرفين به بعد الاكل ينبغى ان كان قد حصل الشبع التام أن يحرم والله اعلم ، وانظر أيضاً من جهة منع إدخال طعام على طعام يقتضى انه لا يوجد فوق الشبع غير الماء القراح وما سواه يضر حتى ينهضم الطعام الاول فاستعمال هذه الامور الزائدة ان اقتضتها ضرورة والا فمجرد الشهوات النفسانية لا تبيحها بل تكون حراماً مع كونها مضرة والله أعلم.

﴿ كتاب البيع ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد

وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فى العالمين انك حميد مجيد وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فانه وقعت مسألة فى المحاكمات فى هذا الزمان وهى أن قرية بالقرب من دمشق يقال لها عنابا وربما يقال لها معبابا كان لبهادرآص رحمه الله فيها على ماقيل ثمانية عشر سهماً وثلث سهم ملكا طلقا من أربعة وعشرين سهما وهى جملة مبلغ سهام الضيعة المذكورة ، وباقيها وهو خمسة اسهم وثلثا سهم وقف على المدرسة الامينية بدمشق فأذن قاضى القضاة جلال الدين الشافعى لصفى الدين العتال الحنفى ان يقسمها فقسمها وأفرد حصة بهادرآص ناحية وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وحصة الامينية ناحية وحكم بصحة القسمة صفى الدين المذكور وبعده قاضى القضاة جلال الدين ثم من بعده ، ثم مات بهادرآص المذكور وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وبنتاً ثم ماتت إحدى الزوجتين وخلفت إبنها عليا احد البنين الخمسة المذكورين خاصة فباع على المذكور حصته للصلاح الذى كان استاذ دارهم ثم صار استاذ دار تنكز ثم وقفها على ماقيل ، ثم حصلت منازعة بين الأمير ناصر الدين بن بهادراص والصلاح المذكور وطالت وتنوعت ، ثم حضر عندى صلاح الدين المذكور فسألنى أن آذن له ان يدعى لأيتام زوجته على البائع المذكور بحكم أنه مات عن غير وصية وقصد أن يدعى عند الحنبلى أو الحنفى ويبطل البيع فاستفهمت عن سبب الابطال ان كان صحيحا أذنت فيه وان كان فاسداً لم آذن فيه وطلبت كتاب المبايعة فأحضروه وهو يتضمن شراء الصلاح من أمير على بن بهادراص جميع الحصة التى فى يده وملكه وهى جميع ملكه وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهماً شائعة من جميع الضيعة المعروفة بعبابا وذكر حدود الضيعة فقال الذى يقصد الابطال أن هذا باع مايملك ومالايملك فيبطل البيع ، وهذا ليس بصحيح لوجوه: أحدها أن هذا انما باع حصته لأنه قال جميع الحصة التى بيده وملكه ، ولا شك انه عارف بها لأنه يعرف حصة أبيه وأنها ثمانية عشر سهما وثلث سهم ويعرف أن أباه خلف زوجتين لكل منهما نصف الثمن وهذا يفهمه العوام لايخفى عن أحد ولا تشترط المعرفة بالتعبير عنه باصطلاح الحساب بل تكفى تلك المعرفة التى يفهمها العوام فان بها يحصل التمييز سواء عرف عبارة أهل العلم فيها أم لا ، ثم إنا نظرنا فى قوله «وهى أربعة اسهم ونصف ثمن سهم» فوجدناها صحيحة لأن ثمن

الثمانية عشر وثلث سهمان وسدس سهم وثمن سهم والباقى بعد الثمن ستة عشر سهما وثلث ثمن سهم لكل ابن سهمان وثلثا سهم وربع سهم فنصيبه ونصيب امه هذا القدر الذى باعه لا يزيد ذرة ولا ينقص ذرة ، ثم نظرنا فى قوله شائعاً وهو صحيح باعتبار وغير صحيح باعتبار : أما صحته فلأنه مشاع فى الحصة الموروثة عن والده المفروزة بالقسمة ، وأما عدم صحته فلانه ليس مشاعاً فى الضيعة كلها ، وإذا أمكن حمل كلام البائع العاقل على الصحة كان أولى من حمله على الفساد فليحمل على المعنى الأول ، ولا يعارضه قوله من أربعة وعشرين سهماً من الضيعة لامرين : أحدهما انا نفرق بين «من» و«فى» فهو لم يقل انها شائعة فى جميع الضيعة وإنما قال إنها أى شائعة وانها من جميع الضيعة ولا شك انها من جميع الضيعة، وليس معناه ان الشيوع فى الضيعة بل معناه أن الشيوع فى حصة أمه وحصة أمه من الضيعة فالشائع فيها هو من الضيعة بلا شك ، والامر الثانى ان عادة الشام تقسمة الاراضى وتبقى تلك النسبة محفوظة فهذه الحصة التى هى ثمانية عشر سهماً وثلث بعد الاولى يعبرون عنها بذلك وإن كانت ماهى الآن حصة ولا مشاعة ولاهى ثمانية عشر سهماً وثلث بل أربعة وعشرون كاملة فى نفسها ولكنهم يعبرون عنها بنسبتها الاولى فكذلك يعبرون عن بعضها بنسبة الاولى من الضيعة وبذلك وقع التعبير عن حصة البائع بأربعة أسهم ونصف سهم ولولا ذلك كانت خمسة أسهم وشيئاً اذا أخذت من أربعة وعشرين من حصة مورثه فعلم بذلك صحة العبارة وانه لم يبع ملكه وملك غيره بل ملكه فقط فلا يجىء فيها خلاف تفريق الصفقة ولا القول بالبطلان بل يصح فى الجميع قطعاً ، وليس فيه الا تجوز لطيف فى قوله من جميع الضيعة واحتماله أولى من الحكم بالبطلان والتمحل له لاسيما وقد حكم حاكم بموجب هذا البيع وموجبه ماقلناه. وصيانة حكم الحاكم عن النقض واجبة ماأمكن . (الوجه الثانى) على تقدير أن لايصح هذا المجاز ولا التأويل فى قوله وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة فنقول الصحة بقوله حصته وانه باعها مع العلم بها وان هذه العبارة من الوراق لاتضره ولو كانت العبارة من البائع لاتضر أيضا لانها من صيغة البيع لان صيغة البيع بعتك حصتى ، وهذه العبارة الزائدة تعريف لتلك الحصة وقع الغلط فيها ، والغلط فى التعريف الذى هو خبر محض لايقتضى بطلان البيع الذى هو انشاء محض فان قيل ان ذلك على سبيل الشرط كانه قال بشرط انها أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعا من جميع الضيعة قلنا ليس بشرط ولكنه إخبار ولو سلم أنه شرط فاذا باع ثوبا على انه عشرة فخرج تسعة

أو احد عشر لم يبطل البيع بل يثبت الخيار للمشترى ولا خيار للبائع فكذلك
هذا يكون البيع صحيحا والخيار للصلاح المشترى فى نقص الاحوال ولا خيار
للبائع ولا لورثته ، وتمام الكلام فى هذا الوجه سيأتى فى المسألة الرابعة التى
سنذكرها بعد هذه الاوجه . (الوجه الثالث) لوسلم أن هذا يتضمن بيع ملكه
وغيره فالمشهور من مذهب الشافعى ومذهب أبي حنيفة رضى الله عنهما صحة البيع
فى ملكه ويثبت الخيار للمشترى والا فيكون هنا البيع صحيحا ولا خيار للبائع
ولا لورثته بل للصلاح المشترى فى نقص الاحوال وهى فى جانب النقص لا فى
جانب الزيادة . ولا فرق فى المضموم الى ملكه بين أن يكون ملك الغير أو وقفا.
فقد بان بهذه الاوجه الثلاثة أن هذا البيع صحيح على مذ هب الشافعى وأبى
حنيفة ، وبان بالوجهين الاولين أنه صحيح على مذهب احمد ولا نسلم لهم انه
من الجمع بين ملكه وملك غيره حتى يبطلوه على خلاف عندهم ، وخرج من هذا
أن هذا بيع صحيح على المذاهب الاربعة وان حكم برهان الدين الزرعى حكم
بصحته اذا كان ملك البائع لان هذا موجبه فى المذاهب الاربعة وان الحكم
ببطلان ذلك بعد هذا لا يجوز على المذاهب الاربعة بلا خلاف لان الخلاف وان
كان فى الاصل فقد اندفع بحكم الحاكم فيكون نقضه باطلا بالاجماع . (الوجه الرابع)
ان العبارة الصحيحة أن يقال وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من ثمانية عشر
سهما وثلث سهم منسوبة من أربعة وعشرين سهماً هى جميع الضيعة فليس فيه
الا حذف لبعض الكلام وذلك جائز على سبيل المجاز . (الوجه الخامس) أن الثمانية
عشر سهماً وثلث سهم المنسوبة يصح عليها أنها شائعة وذلك باعتبار ما كانت عليه
ولهذا نقول فيها انها ثمانية عشر وثلث ولولا ذلك لم يصح لانها مال كامل أربعة
وعشرين سهما فى أنفسها فكيف يقال انها ثمانية عشر وثلث الا باعتبار نسبتها
التى كانت وان كانت هى الآن مقسومة غير شائعة فكذلك تصح على أربعة سهام
ونصف ثمن سهم أنها من أربعة وعشرين سهما لأن حقيقتها ذلك فان الضيعة بكمالها
اذا جزئت أربعة وعشرين كانت هذه الحصة منها هكذا وشياعها من الجميع باعتبار
ما كانت . (الوجه السادس) ان الاربعة ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة ليست
جامعة لملكه ولملك غيره قطعا بل غايتها على ما يتوهم الخصم انها جامعة لبعض ملكه
وبعض غيره وهو قد قال فى صدر كلامه إنها جامعة ملكه فاستحال الجمع بينهما فتعين
أن لا يحمل على ذلك حذراً من الحمل المعنى الذى يقطع بتناقضه . (الوجه السابع)
ان الذى ذهب اليه الخصم لا يصح معه تصحيح الكلام لا بطريق الحقيقة ولا بطريق

المجاز بوجه من الوجوه وما ذهبنا اليه يصح بطريق المجاز أو بطريق الحقيقة فكان الحمل عليه متعيناً . (الوجه الثامن) ان هذه قضية اتصلت بحكم حاكم فتصان عن النقض حتى يتبين ان الحكم مخالف لنص الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس الجلي ولا يوجد وهـذه مسائل متعلقة بذلك يكمل بها الغرض في المقصود . (المسألة الاولى) في بيان أن حصة أمير علي هي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهما من جميع الضيعة وذلك أن حصة مورثه المقسومة ثمانية عشر سهما وثلث سهم للزوجتين ثمنها وهو سهمان وسدس سهم وثمن سهم لكل زوجة نصفه وهو سهم واحد وثمن سهم وسدس ثمن سهم والباقي بعد الثمن ستة عشر سهما وثلث ثمن سهم مقسومة على احدعشر لأنهم خمسة بنين وبنت فللبنت سهم وثلث سهم وثمن سهم ولكل ابن سهمان وثلثا سهم وربع سهم فاجتمع لعلي من أبيه سهمان وثلثا سهم وربع سهم ومن أمه سهم وثمن سهم وسدس ثمن سهم وجملة ذلك أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من سهام الضيعة بكمالها الاربعة والعشرين ولو أخذتها من نصيب مورثه خاصة وقسمت نصيب مورثه أربعة وعشرين لكانت تزيد على خمسة أسهم . (المسألة الثانية) في بيان نصيب علي من والده ووالدته بطريقة الفرضيين : مات بهادراص وخلف زوجتين وخمسة بنين وبنتا فمسألته من ٨ ويصح ١٧٦ للزوجتين ٢٢ لكل واحدة ١١ وللبنت أربعة عشر ولكل ابن ٢٨ وماتت أم علي عن ابنها فقط فيجتمع لعلي من ابيه وأمه ٣٩ . (المسألة الثالثة) لوسلم إلغاء قوله حصتي وتجريد النظر الى قوله أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة وانه جمع بين ملكه وملك غيره فيكون ملكه تسعة وثلاثين جزءاً من مائة وستة وسبعين جزءاً من أربعة اسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة شائعاً فيصح فيه على مذهب أبي حنيفة والصحيح من مذهب الشافعي ويبطل في الباقي مشاعا بعضه من حصة إخوته وبعضه من حصة الوقف . (المسألة الرابعة) قال اصحابنا اذا اشترى ثوبا أو أرضا على انه عشرة اذرع فوجده تسعا فهو بالخيار بين أن يأخذه بجميع الثمن وبين أن يرد لأنه دخل في العقد على أن يسلم له العشر ولم يسلم فثبت له الخيار كما لو وجد بالبيع عيبا ولم يذكر الاكثرون خلافا في صحة البيع بل قطعوا بها . وحكى الشيخ أبو حامد في صحة البيع قولين كما لو تزوجها على انها بكر فخرجت ثيبا ، ومنهم من يحكي الخلاف في ذلك وجهين والاظهر عند من حكى الخلاف صحة البيع تغليبا للاشارة وتنزيلا للتخلف في الشرط والمقدار منزلة خلفه في الصفات وبهذا قال ابو حنيفة ،

وإن وجده احد عشر فوجهان اصحهما أن البائع بالخيار بين أن يفسخ البيع وان يسلمه بالثمن ويجبر المشترى على قوله كما اجبرنا البائع اذا كان دون العشرة ، والثانى أن البيع باطل لأنه لا يمكن إجبار البائع على تسليم مازاد على العشرة ولا إجبار المشترى على الرضا بما دون الثوب والمساحة من الارض لأنه لم يرض بالشركة والتبعيض فوجب أن يبطل العقد ، وان اشترى صبرة على انها مائة قفيز فوجدها دون المائة فهو بالخيار بين أن يفسخ لأنه لم يسلم له ماشرط وبين أن يأخذ الموجود بحصته من الثمن لأنه يمكن قسمة الثمن على الاجزاء لتساويهما فى القيمة ويخالف الثوب الارض لأن أجزاءها مختلفة فلا يمكن قسمة الثمن على اجزائها لأنا لا نعلم كم قيمة الثمن راع الناقصة لو كانت موجودة اسقطها من الثمن ، وإن وجدنا الصبرة أكثر من مائة قفيز أخذ المائة بالثمن وترك الزيادة لأنه يمكن أخذ ماعليه من غير الاضرار . كذا ذكره العراقيون ، واما المراوزة فلا فرق عندهم بين المقوم والمثلى واجروا الخلاف فيهما والاصح الصحة عندهم فى حالتى النقصان والزيادة ، هذا اذا قال على إنها عشرة أذرع بصيغة الشرط فلو قال وهى عشرة أذرع قال الشيخ أبو حامد : اذا خرج تسعة ثبت للمشترى الخيار فى أن يمسك الكل أو يرد ولو خرج أحد عشر فالمنصوص أن الخيار يثبت للبائع ، ومن اصحابنا من خرج هنا قولا آخر أن البيع يبطل ، وهذا النقل من الشيخ أبى حامد للتفصيل بين أن يكون بصيغة الشرط أولا ينفعنا فى مسألتنا هنا لأن كتاب المبايعة ليس فيه صيغة شرط وإنما فيه وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم فلا يكون فى الصحة خلاف الا على ماقاله الذى خرج وجهاً فى حالة الزيادة وهو مشكل لان هذه الصيغة ان كانت شرطا وجب أن يجرى الخلاف فى الحالتين والا فلا يجرى فى الحالتين ، وعلى الجملة هو وجه ضعيف والمنصوص خلافه فلا يعتد بخلاف المنصوص ، والقائل بالبطلان هو ابن شريح ، وما ذكرناه فى هذا المكان عن الشيخ ابى حامد مساعداً لما قدمناه من أن قوله هو كذا ليس شرطا ، ولئن قيل على سبيل الجدل فرق بين قوله بعتك هذا الثوب وهو كذا وبين قوله بعتك حصتى وهى كذا أن الثوب معين معلوم ولو اقتصر على قوله بعتكه صح فأمكن جعل قوله وهو كذا خبراً لغوا وأما الحصة التى له فهى غير معلومة ولا تسلم احاطة علمه بها ، ولو اقتصر على قوله بعتكها لم يصح لأنا إنما ننظر الى اللفظ واللفظ لا يتضمن بيانها فيبطل العقد للجهالة فاذا قال وهى كذا كان هو المبين لها فلا يمكن الغاؤه ويجب اعتماده والنظر اليه . قلنا جوابه من وجهين أو

ثلاثة أو أربعة أحدها أنه يتوجه على البائع يمين انه لايعلمها وقد مات وفى انتقال هذه اليمين الى قرينه ليردها على المشترى نظر . الثانى أن فى المكتوب الاشهاد عليه بالعلم فلا يقبل قوله فى عدم العلم بعد ذلك . الثالث أن يتمسك بماقدمناه من أن حصته هى هذه بغير زيادة ولا نقص والتجوز قليلا فى العبارة فهذا الجواب هو العمدة . الرابع أن يكون من تفريق الصفقة والاصح الصحة فيما يملكه بحصته من الثمن . (المسألة الخامسة) حيث صححنا وأثبتنا الخيار للبائع فههنا قد وقف المشترى وبالوقف يمتنع الخيار وينتقل حق من البائع الى الآخر فيتعذر إبطال البيع فى حصة البائع . (المسألة السادسة) أن هذا الرجل البائع عالم بحصة والده بلا شك وانها ثمانية عشر سهماً وثلث وانها أفردت ثم ورثت عن والده وهو عالم بورثة والده عالم بمقادير أنصبائهم لأن ذلك لايخفى عن العوام وبين تاريخ والده ووالدته وتاريخ بيعه وفى هذه المدة حصته فى يده فكيف يكون جاهلا بها بل هو عالم بها ونصيب إخوته من الحصة المفروزة والموروثة عن والده المنسوبة من الضيعة ولو ادعى عدم العلم بذلك لم يسمع لان شاهد حاله لايصدقه على ذلك . (المسألة السابعة) ان الحصة المفروزة لايصح أن يقال عليها إنها ثمانية عشر سهما وثلث سهم الا باعتبار ماكانت عليه أو باعتبار أنها الآن إذا نسبت من الضيعة كانت نسبتها ذلك وهو صحيح وهذه النسبة تكفى فى معنى الاشاعة فيصح عليها أنها الآن مقسومة مال كامل ويصح عليها أنها سهام مشاعة من القرية ثمانية عشر وثلث لان معنى الاشاعة فى الذهن لا فى الخارج كما أن معنى كونها سهاماً ثمانية عشر وثلث سهم فى الذهن لا فى الخارج واذا كان كذلك فحصة البائع منها أربعة اسهم وثلث سهم من تلك السهام يصح عليها أيضاً بهذا الاعتبار انها الآن مشاعة من أربعة وعشرين سهما من جميع الضيعة وهى مشاعة من أقل من أربعة وعشرين من نصيب والده المفروز بالقسمة والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ رجل مات وخلف بنتا صغيرة وأخا غائبا وعليه دين فباع الحاكم التركة وقبض الثمن فوفى به الدين ثم حضر الاخ الغائب واثبت دينا له على الميت

﴿ الجواب ﴾ يبطل البيع فى القدر الذى لاتجب توفيته للاجنبي من نصيب اليتيمة والاخ والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ فيمن باع بعلطاقا بطرز مزركشة وادعى استحقاقه رده بعيب قديم فى البغلطاق فقال البائع هذا الطراز الذى هو الآن عليه ليس هو الذى بعتكه به فهل القول قول البائع أو القول قول المشترى أن هذا الطراز هو الذى كان عليه

ولم ار غيره أفتونا مأجورين رحمكم الله .

﴿ الجواب ﴾ اذا اختلفا فى الطراز هل هو الذى تسلمه المشترى أولا فالقول قول البائع ولا يسمع قول المشترى أنه هذا الموجود فى البعلطاق الآن واذا ثبت محسب لابغلطاق والحالة هذه فليس للمشترى رد الطراز وأما رد القباء بدونه فالذى عندى أن له الرد ويأخذ من البائع قسطه من الثمن والقول قول البائع فى قيمة الطراز الذى ادعى انه كان على القباء فيقسط الثمن على القيمتين ويغرم البائع مايخص القباء بدون الطراز ويسلم له القباء مجرداً وبقية الثمن ويسلم المشترى الطراز وما أخذه من الثمن ، قال رضى الله عنه هذا هو الذى ترجح عندى من المذهب ومقتضى إطلاق الرافعى فى المحرر انه يمتنع على المشترى الرد مطلقاً فى الطراز والقباء جميعا ويأخذ أرش العيب الذى ثبت ، واما كون القول قول المشترى فباطل.

﴿مسألة﴾ الذى يظهر بدلالة حديث المتبايعين انهما اذا تبايعا أن لا خيار لهما يصح البيع ولا خيار لهما لقوله صلى الله عليه وسلم بيع الخيار وتأمل الحديث يقتضى تعين حمله على ذلك لا على خيار الثلاث والله أعلم .

﴿مسألة﴾ اشترى ملكا وأقام فى يده مدة فظهر مكتوب يتضمن أن بعضه وقف على المشترى وأخبره بعض عدوله واشهدوا على شهادتهم بالوقف فلا حاجة الى الخيار والا فان علم الآن وجود المكتوب المذكور قبل القبض وانه ليس مزورا ثبت الخيار وكان على الفور والا فلا خيار والله اعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل اشترى جارية ولها ابنة صغيرة سنها ثلاث عشرة سنة فاستولد الجارية فهل يجوز التفريق بينهما أو بيع ابنتها قبل البلوغ برضاء والدتها أم لا؟ .

﴿الجواب﴾ الحمد لله يجوز بيع ابنتها المذكورة والتفريق بينهما بالرضا وعدمه سواء ، ومشهور مذهب الشافعى رحمه الله تعالى يقتضى جوازه فى هذا السن فى القنة ففى المستولدة اولى ولكن المنع أقوى لبقاء الحجر فنقول فيها بالمنع والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ فى الوشم النجس الذى لا يمكن زواله من اليد هل يمنع صحة البيع كالاعيان التى لا يمكن تطهيرها وهل يكون كالثوب المصبوغ بصبغ نجس فيكون بيعه صحيحاً على رأى الغزالى دون غيره أم يقطع فى هذا بالصحة لقلته ؟ .

﴿ الجواب ﴾ قال الشيخ الامام : الذى أراه القطع بصحة البيع فيما سألت عنه وان الوشم النجس لا يمنع صحة البيع لأن اليد المشتملة على الوشم النجس ليست مبيعة ولا جزءاً من المبيع وانما هى وصف لذلك على هذا قول الفقهاء انه لا يقابلها قسط من الثمن ، وقولهم ان اليدين وصف بلا خلاف وأحد العبدين

حر بلا خلاف والسقف هل هو جزء أو وصف فيه خلاف والاعيان التى لا يمكن تطهيرها مبيعة وكل جزء منها مبيع يقابل بقسط من الثمن والصبغ النجس فى الثوب كالجزء الا ترى أن صاحبه يكون شريكا لصاحب الثوب كجزء من الثمن فلا ينكر جريان الخلاف فيه وأما يد العبد والجارية فلا تسيغ الصبغ ولا جزء الاعيان النجسة حتى لو قدرنا انها نجسة كلها لم تمنع صحة بيع العبد والجارية التى هى منهما فكيف وهى ليست بنجسة ولا متنجسة وإنما العين النجسة من الكحل وغيره الذى حصل به الوشم مودع فيها كعين نجسة ملصقة بالكف قد التصق به بحيث لا يمكن ازالته ابدا هل يقول أحد انه يمنع صحة بيع صاحب الكف لأجل اتصال النجاسة ، والسر فى ذلك وهو الفارق بين هذا والاعيان النجسة والمتنجسة بما لا يمكن إزالته ان تلك الاعيان اجزاؤها مقصودة جملتها ولا معنى لجملتها الا مجموع تلك الاجزاء والآدمى بل غيره من الحيوانات ليس كذلك والمقصود صورته ومعناه وهو المشار اليه بانا الذى نتكلم فيه فى أصول الدين فذلك المعنى المشار اليه بانا هو المبيع المقابل بالثمن ، والكلام فيه فى الاصول معروف ، وحظنا منه هنا أن نقول ان المبيع المقابل للثمن الصورة الاصلية مع المعنى المعبر عنه بالنفس ولا غرض للفقيه فى تحقيق ذلك وانما هو شىء نفهمه فاليد والرجل ونحوهما ليست شيئاً من ذلك فلذلك نقول هى أوصاف يتعلق بها غرض لأجله يثبت الخيار بفقدها وبعينها ولا يتقسط الثمن عليها ولا يمكن تنجسها اعنى أن تحل فيها نجاسة نحكم عليها كلها بأنها نجسة بسببها كما يتنجس الماء بما يحل فيه من النجاسة المخالطة له أو المجاورة وكما يتنجس الدهن بما لا يمكن فصله منه وكما يتنجس الثوب بالصبغ النجس بل غاية هذا نجاسة أدخلت تحت الجلد وقد صعب فصلها كنجاسة ملصقة فى ظاهر الجلد لا يقصدها المشترى ولا يقابلها بشىء فالمبيع المقصود كله طاهر فلذلك اقطع بصحة بيع الجارية المشتملة على الوشم النجس ، وعندى فى ثبوت الخيار به اذا لم يعلم به المشترى توقف لأنه لم تنقص به عين ولا قيمة ، والظاهر انه يثبت ويختلف اذا امكن فصله بعيب معتبر فان لم يمكن فصله اصلا فكيف يثبت الخيار مع عدم نقصان العين والقيمة والله اعلم انتهى .

﴿ كتاب الرهن ﴾

نثر الجمان فى عقود الرهن والضمان

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه : احمد الله واصلى على نبيه

واسلم . وبعد فقد صنفت كراسة سميتها (عقد الجمان فى عقود الرهن والضمان)
ثم اختصرتها وسميتها (عقد الجمان فى عقد الضمان) وتضمنت مسائل منها منقولة
كما هى ومنها حررتها بفكرى وأحببت ان اجرد تلك المسائل هنا مختصرة غير
منسوبة لتستفاد وسميتها (نثر الجمان) والله المسئول أن يوفقنا لما يرضيه بمحمد وآله .
﴿ مسألة ﴾ قالا ضمنا مالك عن فلان . فيها وجهان أحدهما يطالب كل منهما
بنصف الدين ، والثانى وهو الصحيح ان كلا منهما يطالب بجميعه . (مسألة)
عبد مشترك قال سيداه رهناه بالالف الذى لك على فلان يكون نصيب كل
منهما رهنا بجميع الالف . (مسألة) رهنا رهناً بدين عليهما فهو رهنان من أدى
منهما ماعليه انفك نصيبه الا ان يصرحا أن نصيب كل منهما رهن بالجميع فيكون
قد رهنه بدينه ودين غيره فيصح ولا ينفك الا بأداء الجميع . (مسألة) عبد مشترك
قال احد الشريكين لصاحبه أذنت لك أن ترهن العبد بالدين الذى عليك وهو
مائة فرهنه بها صح ولا ينفك شيء إلا بجميعها على الصحيح . (مسألة) قال
والحالة هذه اذنت لك ان ترهن نصفى بدينك وهو مائة فرهن الجميع بمائة صح
ولا ينفك إلا بها . (مسألة) قال والحالة هذه أذنت لك أن ترهن نصفى بدينك
وهو خمسون فرهن الجميع بمائة فقولان اصحهما أن نصيب المعير ينفك بأداء
خمسين وأما النصف الآخر فقد أطلق الاصحاب أيضا على هذا القول انه ينفك
بخمسين ، وعندى ينبغى أن لا ينفك إلا بالجميع لأنا إنما فككنا فى نصف
شريكه لأنه لم يأذن فى الرهن بالزائد وهذا قد رهن بنفسه فكأنه رهن نصفه
على الجميع ونصف شريكه على النصف . (مسألة) استعار عبداً من مالكيه
وقالا له أرهنه على دينك وهو مائة فرهنه بها لم ينفك نصيب أحدهما الا بجميعها
على الصحيح على قياس ماسبق ، وكذا اذا قال كل منهما أرهن نصيبي مع نصيب
الآخر . (مسألة) قال كل منهما والحالة هذه ارهن نصيبي بخمسين فرهن الجميع
بمائة فالقولان والصحيح الانفكاك فى كل منهما بأداء خمسين . (مسألة) قال
كل منهما ارهن نصيبى بخمسين فرهن الجميع بخمسين صح ولا ينفك الا بأدائها .
(مسألة) مشتركان فى عبدين أذنا فى رهنهما فتعود المسائل المذكورة فى
العبد الواحد وقيل يتعدد الرهن هنا لتعدد المرهون وهو ضعيف . (مسألة)
قالا ضمنا الالف التى لك على فلان كان كل منهما ضامنا لجميعها على الصحيح كما
تقدم فى الرهن ويأتى فيه الوجه الآخر الذى حكيناه فى قولهما ضمنا مالك على
فلان بطريق الأولى . (مسألة) قالا ضمنا المبلغ الذى لك على فلان وهو مائة

كان كقولهما ضمنا مالك عليه . (مسألة) مسطور على شخص بألف وفيه وحضر فلان وفلان وضمنا المبلغ المذكور كان كقولهما ضمنا الالف لأن الالف واللام هنا للعهد وفى التى قبلها للعموم وحيث كانت للعموم كان ضمان كل منهما للجميع أولى منه حيث كانت للعهد وإن كان الصحيح فيهما انه يضمن الجميع كما صرح به صاحب التتمة فى الرهن وصورة فى الالف وإن كان فى الضمان صورة فى لفظ عموم .

(مسألة) قال ألق متاعك فى البحر وانا وركبان السفينة ضامنون كل منا على الكمال فعليه ضمان الجميع . (مسألة) قالا ألق ونحن ضامنان كل منا على الكمال . لم أجدها منقولة والقياس أن لا يصح الشرط كسائر العقود التى تقتضى التوزيع الا أن يريد أن كلا منهما النصف استقلالا والنصف بطريق الضمان الحقيقى عن صاحبه فيخرج عن ضمان مالم يجب . (مسألة) قال ألق وانا وهم ضامنون وطلق لزمه بالحصة أيضا . (مسألة) فلو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع فى الاصح والله جل ثناؤه اعلم انتهى .

مسألة بيع المرهون فى غيبة المديون

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه الحمد لله العادل فى قضائه المان ببعثة أنبيائه وصلى الله على سيدنا محمد وآله ماذكره ذاكر فى أرضه وسمائه وسلم تسليما كثيراً . وبعد فهذه مسألة كثيرة الوقوع محتاج اليها وهى بيع المرهون فى غيبة المديون حركنى للكتابة فيها انه سئل فى هذه الايام عن رجل رهن دارا بدين عليه ثم غاب وله دار اخرى غير مرهونة فادعى المرتهن عند الحاكم على الغائب واثبت دينه ورهنه وكانت كل من الدارين يمكن وفاء الدين من ثمنها فترك القاضى بيع الدار المرهونة وباع الدار التى ليست مرهونة ، واختبط الفقهاء فيها فمن قائل ان هذا جائز لأن الواجب الوفاء من مال المديون ولا فرق فى ذلك بين المرهون وغيره كما لو لم يكن بالدين رهن ، ومن قائل إن هذا لا يجوز وهذا قد يتجه لأن بيع الرهن مستحق وبيع غير الرهن غير مستحق ولا وجه لبيع غير المستحق مع امكان المستحق . فان قلت : لا نسلم أن بيع الرهن مستحق وإنما يكون مستحقا اذا تعذر الوفاء من غيره ومع وجود مال آخر لم يتعذر الوفاء من غيره . قلت : الاستحقاق تأخر الآن بدليل أن الاصحاب لما تكلموا فيما اذا أذن المرتهن للراهن فى بيع الرهن وأطلق الاذن وكان الدين حالا أو مؤجلا وقد حل قالوا يلزمه قضاء الحق من ثمنه وعللوه بأنه مستحق للبيع فى حقه بعد حلول الدين ، فيصير مطلق الاذن فى البيع اليه فان شرط قضاء حقه من ثمنه فقد

زاد تأكيدا ، وهذا التعليل عبارة القاضى حسين وكلام غيره يوافقه وهذا من
كلامهم يبين أن بيع الرهن مستحق وإن لم يحصل امتناع من الراهن ولا تعذر
فان الصورة فى الاذن والحالة هذه لم يحصل فيها امتناع ولا تعذر . فان قلت :
قد صرحوا بأنه مستحق للبيع عند التعذر وهذه العبارة تقيد اطلاق عبارة
القاضى حسين . قلت لا منافاة للاصحاب ثلاث عبارات ثالثها مستحق البيع ان لم
يعرف من موضع آخر وهى عبارة المتولى ومقصود العبارات الثلاث واحد وهو
أن الاستحقاق تأخر والبيع إنما يكون عند عدم الوفاء فان وجد الوفاء إنفك
الرهن ونحن إنما نتكلم فى الرهن مادام رهنا ومن أطلق التعذر فمراده عدم الوفاء
بدليل ما ذكرناه من إذن المرتهن للراهن وليس فيه الا عدم الوفاء دون التعذر.
فان قلت لو كان بيع الرهن مستحقا قبل التعذر لما احتجنا الى مراجعة الراهن
واستئذانه ولكان يجوز لنا المبادرة بالبيع . قلت استحقاق البيع معناه استحقاق
أن يباع فى دين المرتهن والبيع يحتاج الى اذن المالك من رجع لذلك بسبب
ماتقدم من الاستحقاق . فان قلت المستحق على الرهن انما هو وفاء الدين .
قلت لا نسلم الحصر بل المستحق عليه أمران وفاء الدين الثابت قبل الرهن والثانى
تجدد بالرهن وهو بيع الرهن فى الدين الا أن يوفى من موضع آخر . فان قلت
فحينئذ نقول إن بيع الرهن ليس بمستحق وانما المستحق أحد الامرين إما بيعه
واما وفاء الدين . قلت ليس كذلك لأن الواجب المخير توصف كل خصلة منه
بالوجوب على المختار لأن الوفاء واجب عيناً قبل الرهن فلا ينقطع ذلك التعين
بالرهن بل تجدد بالرهن حق آخر معه وهو بيع الرهن والراهن متمكن من
قطع هذا الحق بالوفاء . فان قلت : لو كان بيع الرهن مستحقاً قبل الامتناع
لكان للمرتهن أن يطالب به قبل الامتناع وقد قالوا ان الحاكم يأمر الراهن
بالوفاء فان امتنع باع الرهن . قلت انما قالوا ذلك لأنه أقرب فيبدأ الحاكم به
ولان البيع مشروط بعدم الوفاء وهو الى خيرة الراهن فكانت الدعوى به غير ملزمة
والدعوى بالوفاء ملزمة يلزمه الوفاء إما من الرهن وإما من غيره ولا يلزمه
بيع الرهن اذا إختار الوفاء من غيره فلذلك اقتصر الحاكم أولا على المطالبة بالوفاء
ونحن بين خيرتين إما أن نقول حق المرتهن فى بيع الرهن وله المطالبة به إلا أن
يسقطه الراهن بالوفاء واما أن نقول حقه اما فى بيعه واما فى الوفاء ونصف كل
خصلة من خصال الواجب المخير بالوجوب ، ولهذا نظائر منها مطالبة المولى
بالعنة أو الطلاق اما أن نقول يطالب بالعنة وله قطع المطالبة بالطلاق واما أن

تقول يطالب بأحد الامرين ؛ ومنها المديون اذا حضر الدين فامتنع صاحب الحق من قبضه فأما أن تقول يطالبه بالقبض أو الابراء واما أن تقول يطالبه بالقبض إلا أن يسقطه بالابراء ، وهذا الاستحقاق الحاصل للمرتهن فى الرهن لاشك انه زائد على ماكان يستحقه قبل الرهن من الوفاء فلا يمكننا القول بأنه لايستحق الا أحد الامرين لان ذلك انقص مما يستحقه قبل الرهن لان المهم انقص من العين وهو كان قبل الرهن يستحق الوفاء عيناً فكيف ينقص حقه بالرهن فثبت أن له بالرهن حقاً زائداً على الوفاء عيناً مضافاً معه وهو بيع الرهن الا أن يسقط هذا الحق الثانى بالوفاء . فان قلت : من جملة طرق الوفاء بيع الرهن فكيف يكون معادلا للوفاء والوفاء من الرهن أحد أقسام الوفاء ولايجوز أن يكون قسيم الشىء قسما منه ؟ قلت : لم نجعل قسيم الشىء قسما منه ولا عادلنا بين الوفاء وبين الوفاء من الرهن بل الوفاء بيع الرهن وبيع الرهن طريق من طرق الوفاء وطريق الشىء مغايرة له تجوز المعادلة بينها وبينه ، ومما تنبه عليه هنا أن المراد بالوفاء تأدية الدين لمستحقه أو تعويضه عنه ان كان مما يجوز الاعتياض عنه وتراضيا به سواء ا كان ذلك الشىء الذى يؤديه اويعوضه فى ملكه أو يحصله باقتراض أو غيره من طرق التحصيل كالشراء ونحوه ومن جملة الطرق أن يبيع شيئاً من ماله ومن جملة الطرق بيع الرهن ، وجميع هذه الطرق يستقل الراهن بها الا بيع الرهن فيتوقف على اذن المرتهن ولاشىء من الطرق جميعها مستحق الا بيع الرهن خاصة فانه مستحق لماقدمناه فاذاقلنا للراهن اما أن تبيع الرهن واما أن توفى الدين من أى جهة شئت ؛ واما أن توفى من النقد الذى بيدك واما أن تبيع عينا من مالك غير الرهن وتوفى منه كان تخييراً بين الخصلتين الاوليتين تخييرا بين أمرين واجبين عليه ، وأما الثالثة والرابعة فلا تجب واحدة منهما وليس شىء منهما مستحقا . وسنزيد هذا بيانا وتقريرا إن شاء الله فى تقرير المقدمة الثانية . فان قلت ينبغى أن لايخير الراهن الا بين شيئين احدهما وفاء الدين من أى جهة شاء والآخر اى طريق شاء من طرق التحصيل اما بيع الرهن واما بيع غيره من أمواله واما تحصيله بجهة أخرى بل لايكون الواجب الاوفاء الدين وهو المقصود وجميع الطرق وسائل اليه . قلت يرده اتفاق الاصحاب على أن الراهن اذا امتنع من الوفاء يبيع القاضى الرهن ولو كان كما يقول من استواء الطرق لكان له ان يبيع الرهن وغيره مع امتناع الراهن وحضوره ولا قائل به نعلمه وذلك يبين أن بيع الرهن مستحق

فان قلت : سلمنا أن هذه المقدمة الاولى وهى أن بيع الرهن مستحق لكن لا نسلم المقدمة الثانية وهى ان بيع غير الرهن غير مستحق . قلت : الدليل عليه أنه لو كان مستحقا لكان للقاضى أن يبيعه عند حضور الراهن وامتناعه من الوفاء ولم يذكره الاصحاب . فان قلت وإن لم يذكره الاصحاب لكن الفقه يقتضيه لان الرهن إنما اقتضى التوثقة واما وهو وغيره سواء فيتخير القاضى فى بيعه وبيع غيره كما لو لم يكن رهن . قلت هذا مع كونه مجانبا لكلام الاصحاب مردود لان الرهن اقتضى الشيئين التوثقة والبيع عند عدم الوفاء منه وانما امتنع من الوفاء من غيره وهو لا يجب عليه الوفاء من غيره والقاضى انما يبيع على من امتنع مما يجب عليه فكذلك لا يبيع غير الراهن لانه غير واجب ويبيع الرهن لانه واجب . فان قلت أليس الرهن وغيره طريقا لوفاء الدين الواجب ووسيلة الواجب واجبة فيجب بيع أحدهما لوفاء الدين ويستوى فيه الرهن وغيره . قلت كون الرهن وغيره طريقاً صحيح وكون وسيلة الواجب واجبة صحيح واستواء الرهن وغيره ممنوع فان الراهن قد عين الرهن للوفاء برهنه . فان قلت: لو امتنع ولم يكن رهن كان للقاضى أن يبيع ماشاء من أمواله فكذلك بعد الرهن . قلت الفرق أنه اذا لم يكن رهن ليس بيع بعض الاموال بأولى من بعض فدعت الحاجة الى تخيير القاضى ولا حاجة ههنا لتعين الرهن بتعيين الراهن ومن الدليل على ذلك انه لو امتنع ولا رهن كان للقاضى أن يحجر عليه لئلا يتلف أمواله وعند الرهن ليس له ذلك لعدم الحاجة اليه، ومن الدليل على ذلك أن الشافعى والاصحاب اتفقوا على انه لو كان فى الدين ضامن ولا رهن جاز للمضمون له مطالبة من شاء من الضامن والاصيل ولو كان بالدين ضامن ورهن اختلفوا فى ذلك نص الشافعى فى ذلك على قولين احدهما يطالب الضامن والاصيل كما لو لم يكن رهن، والثانى لا يطالب الضامن بل يباع الرهن فكما جاز ان يختلف الحال فى الضامن بين حالة وعدمها جاز أن يختلف فى بيع الحاكم بين حالة الرهن وعدمها بل هو فى الحاكم اظهر لا يعتقد خلافه بخلاف مسألة الضمان فان الاصح فيها بقاء الخيرة . فان قلت هل تقول إن حق المرتهن ينحصر فى الرهن ؟ . قلت لا وقد قال بذلك ابن الرفعة وتعلق بكلام امام الحرمين وابن الصباغ ولابد فى ذلك من تحقيق فنقول أما الدين فلا شك انه باق فى الذمة لم ينقطع عنها ولا شك انه متعلق بالرهن ولا منازعة فى هذين المقامين وكان للمرتهن قبل الرهن المطالبة بمطلق الوفاء من أى جهة كانت وهذا لا ينقطع بالرهن بل له المطالبة بعده به ، وكلام الرافعى وغيره

ظاهر في ذلك وهو يمنع اطلاق الانحصار ولم يكن له مطالبة ببيع هذه العين بخصوصها عند الامتناع عن الوفاء وتجددت له هذه المطالبة بالرهن بلا إشكال ولم يكن له ببيع غيرها عيناً وكذا ليس له ذلك بعد الرهن ومن هذين الشيئين توهم ابن الرفعة الانحصار فان الامام قال لايكلف تحصيل الدين من غير الرهن وهو صحيح بمعنى لايتعين عليه ذلك كما قبل الرهن ، وابن الصباغ قال مقتضى الرهن توفية الدين منه وهو صحيح لتجدد المطالبة التي ذكرناها بقي هنا شيئان آخران هما من تتمة البحث [1] احدهما اذا كان في يد الراهن نقد له من جنس الدين يمكن الوفاء منه من غير بيع الرهن هل نجبره على ذلك اذا طلبه المرتهن اولا ؟ فان قلنا لانجبره بل يباع الرهن اتجه ماذكره ابن الرفعة من الانحصار . ولكن هذا بعيد ولم يصرح به الاصحاب. فالوجه أن الحاكم يجبره على ذلك لان الوفاء واجب فالعدول عنه مع كونه على الفور الذي هو وسيلة الى البيع لاوجه له وليس في كلام الامام ولا غيره من الاصحاب مايخالف ذلك وان لم يكن فيه ما يوافقه بل مسكوت عنه ، والفقه يقتضي ماقلناه . الثاني اذا لم يكن بيده نقد وله أعيان غير الرهن يمكن بيعها فهل يتخير القاضي بينها وبين الرهن كما قبل الرهن أو يتعين بيع الرهن ولا يباع غيره فان ثبت الاول بطل القول بالانحصار وإن ثبت الثاني ساغ اطلاق هذه العبارة والاولى تركها لأن حقه لم ينحصر وإنما امتنع غير الرهن لوجود طريق سواه الى الوفاء ومع ذلك لاحق له في بيع غير الرهن وهذا هو الحق وانه يتعين بيعه ولا إنحصار بل لاحق لصاحب الدين الذي ليس بمرتهن في بيع شيء من أموال المديون وإنما حقه الوفاء . فان قلت : اذا كان حقه في الوفاء ولا نقد بيده صار البيع وسيلة الى حقه فيكون حقاً له أيضاً. قلت لم يتعين البيع فقد يحصل الوفاء بالاقراض وبغيره من الطرق . فان قلت : بفرض انه لم يتيسر طريق الى البيع . قلت انحصار الطرق في البيع ليس من حق صاحب الدين ولكنه أمر اقتضاه الواقع فلا يقال فيه انه مستحق لصاحب الدين لانه لو كان حقا لصاحب الدين لامتنع على المديون أن يبيع ويعتق جميع أمواله ولايمتنع عليه ذلك من غير حجر . وكل موضع جاز البيع لايتعلق حق الغير وكل موضع تعلق لايجاز البيع . فان قلت لو لم يستحق البيع لما باعه القاضي في حقه . قلت لانسلم بل القاضي اذا ثبت حقه ولم يجد طريقا اليه غير البيع يبيع لاجل الحاجة لالتعلق حق صاحب الدين به بخصوصه . فان قلت القول بأن بيع

---

(١) في الاصل « مجد البحث » .

غير الرهن لايستحق على التعيين أولا يستحق لا على التعيين ولا على الابهام . قلت لا يستحق لا على التعيين ولا على الابهام وهذا مقام ينبغى أن يتمهل فيه فان لبائع الرهن عينا وبيع غيره عينا وأحدهما مبهم وتحصيل الدين بأى طريق كانت ووفاء الدين نفسه فأما بيع الرهن عينا فقد بينا استحقاقه واحدهما على الابهام ان أخذ من جهة شموله للرهن المستحق فهو مستحق وان أخذ من جانب غير الرهن فلا حظ له فى الاستحقاق من حيث كونه بيعا وان أخذ الطريق الاعم منه ومن الاقتراض وغيره فيمكن أن يقال بالاستحقاق لانه وسيلة الى الواجب وما لايتم الواجب الا به فهو واجب ، ويمكن أن يقال ليس بمستحق لانه لم يتعلق به حق صاحب الدين انما حقه فى الوفاء والواجب لايلزم منه الاستحقاق لان الاستحقاق اذا كان للآدميين انما يراد به ما يملكون المطالبة والمطالبة انما هى بالوفاء فالطرق ليس مستحقة لصاحب الدين ، فان قلت فوجب أن لا يكون بيع المرهون . قلت انما كان مستحقا لاثبات الراهن الحق فيه برهنه لا لكونه طريقاً للوفاء المستحق . فان قلت سلمنا المقدمتين أن الرهن بيعه مستحق وبيع غيره غير مستحق لكن قولكم لا وجه لبيع غير المستحق مع امكان المستحق دعوى مجردة عن البرهان ولا يلزم من عدم ظهور وجهه عندكم عدمه ووجهه أن نقول ان هذا الاستحقاق لانعنى به الوجوب المتعين الذى لايجوز العدول عنه بدليل أن للراهن أن لايعدل عنه وانما معناه تعلق الحق به والواجب الذى لابد منه هو الوفاء من أى وجه كان فاذا امتنع منه قام القاضى مقامه فيوفيه من أى وجه أراد وقد تكون المصلحة فى العدول عن الرهن الى غيره بأن يكون بيع غير الرهن أسرع ففيه تعجيل بالحق الواجب وفى ذلك تبرئة ذمته وحصول مصلحة صاحب الدين وقد يكون فى ذلك مصلحتهما بأن يكون ابقاء الرهن اصلح للراهن ونحن وإن سلمنا أن بيع الرهن مستحق لكن الوفاء أيضاً مستحق وهو الاصل فللمرتهن أن يقتصر فى المطالبة عليه ولا يطلب بيع الرهن وهو انما يباع لحقه فيتوقف على طلبه فاذا لم يطلب بيعه واقتصر على طلب الوفاء كان القاضى مخيراً فى الوفاء من أى جهة كانت . قلت الاستحقاق معناه تعلق الحق والوجوب لكن للراهن اسقاطه بالوفاء كما سبق فاذا لم يوف تعين ولو سلمنا أن الواجب إنما هو الوفاء فعند الامتناع إنما يبيع القاضى ماوجب بيعه وغير الرهن لم يجب بيعه لما سبق ولأنه برهنه كمن اذن فى بيعه فليس ممتنعاً الوفاء منه حيث عرضه بالرهن للبيع فاذا لم يمتنع من الوفاء منه لايجوز بيع غيره كالو

وكل فى بيعه ولأن الراهن يطالب اولا بالوفاء فان امتنع يطالب ببيع الرهن فان امتنع يباع هكذا رتب الرويانى فالبيع إنما يكون بعد طلب المرتهن بيع الرهن وبذلك ترك طلب مطلق الوفاء فليس للقاضى الرجوع اليه والقاضى انما ينوب عن المدعى عليه فيما يوجه عليه وهو بالنسبة الى هذه الدعوى بيع الرهن لا مطلق الوفاء وإن استحقاق بيع الرهن مقصود بالذات واستحقاق بيع غير الرهن لو ثبت وسيلة الى الحق وكان المقصود أولى ولان فى بيع غير الرهن مفسدة (١) ليست فى بيع الرهن وذلك انه يتلف الثمن قبل وصوله الى المرتهن فيتلف من كيس الراهن والرهن باق بحاله ليس له التصرف فيه فحصل بينه وبين العبدين واذا بيع الرهن وتلف الثمن سلمت العين الاخرى ولا حائل بين الراهن وبين التصرف فيها ، والمصالح التى أشار اليها السائل متعارضة يقابل بعضها ببعض . وبالجملة فقد كفانا الأصحاب مؤونة ذلك وقطعوا ببيع المرهون عند امتناع الراهن . فان قلت هذا كله عند حضور الراهن أما عند غيبته فيظهر أن الحاكم يتخير ويفعل المصلحة لأنه نائب عن الغائب وقد تكون مصلحته فى بيع الرهن وقد تكون فى بيع غيره وبنفسه ولا تفريط منه بخلاف الحاضر الممتنع فانه مفرط تارك لحقه من الرهن . قلت الحاكم إما ينوب عن الغائبين فيما تدعو الضرورة اليه وأما لو كانوا حاضرين لالزمهم اياه ففى ذلك يقوم مقامهم فى البيع أما فيما لا يلزمهم فى الحضور ولا تدعو حاجتهم اليه فلا فان الحاكم ليس له ولاية على الغائبين . فان قلت الغائب ليس ممتنعاً بل هو بمنزلة الساكت فيقوم الحاكم مقامه فيما له وعليه . قلت هذا يحتاج الى شاهد بالاعتبار فان الذى عهد أن الحاكم يزوج موليه الغائب وذلك حق عليه ويقضى على الغائب لانه حق عليه وأيضاً فانا نقول أن بيع الرهن مستحق للمرتهن ولكنه يتوقف على اذنه فى الحضور فاذا تعذر بالغيبة أو الامتناع باعه القاضى بطريق الولاية لا بطريق النيابة ولا يجرى فيه الخلاف المذكور فى تزويج مولية الغائب فان فيه وجهين هل هو بطريق النيابة أو بطريق الولاية ؟ وهذا يحتمل أن يقال ولست انقله . فان قلت : ماتقول أنت فى ذلك : قلت ؟ الذى أراه ويترجح عندى أن للحاكم بيع ما يرى بيعه من الرهن وغيره . وحرف المسألة أن الحاكم هل له ولاية على الغائب أولا فان لم يكن له ولاية على الغائب فالحق انه لا يبيع غير الرهن لما قدمناه وإن كان له ولاية عليه فيفعل له مافيه

---

(١) فى الاصل « مقيدة » .

المصلحة بخلاف الحاضر ، وقد رأيت كلام أكثر الاصحاب يقتضى أن له ولاية عليه قال القفال ليس للقاضى التصرف فى مال الاجنة بخلاف الغائبين واتفق كلام الامام والغزالى والمتولى والبغوى والرافعى ان القاضى نائب عن الغائبين فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وقال القفال الكبير الشاشى ان القاضى منصوب غيب والحضور معاً ؛ وذكر هو وغيره فى تحليف القاضى غريم الغائب أن الحاكم قائم مقام الغائب ، قال الشافعى فى الام واذا كانت الضالة فى يد الوالى فباعها فالبيع جائز ولسيد الضالة ثمنها ، وان كانت الضالة عبداً فزعم سيد العبد أنه اعتقه قبل البيع قلت قوله وفسخت البيع وفيه قول آخر انه لا يفسخ البيع الا ببينة ، وقال الشافعى أيضاً فى الام فاذا أخذ السلطان الضوال فان كان لها حمى والا باعوها ودفعوا أثمانها لأربابها ومن أخذ ضالة وأراد ان يرجع بما انفق فليذهب الى الحاكم حتى يفرض لها نفقة ويوكل غيره بأن يقبض لها تلك النفقة منه وينفق عليها ولا يكون للسلطان أن يأذن له ان ينفق عليها الا اليوم واليومين وما أشبه ذلك مما لا يقع من ثمنها موقعاً فاذا جاوز أمر بيعها . وقال ابن الصباغ فى العبد الآبق اذا رأى القاضى المصلحة فى بيعه وحفظ ثمنه له ذلك ومن الدليل فى ذلك ماروى مالك فى الموطأ عن عثمان انه أمر فى الضوال بمعرفتها ثم تباع فاذا جاء صاحبها أعطى ثمنها فكما يقوم القاضى مقامه فى هذه الامور كذلك يقوم مقامه فى بيع الرهن اذا رأى المصلحة فيه لينفك به الرهن وتندفع مطالبة المرتهن ببيعه ولا نفرق بأن الضوال فى يد القاضى فله ولاية عليها لانا نقول هذا صحيح ولكن القاضى أيضاً له ولاية وفاء الدين وتخليص المرهون من المرتهن وبيع غيره وسيلة اليه تدعو اليه الحاجة ، ونقل ابن الرفعة عن ابن الصباغ أن الحاكم لا ولاية له على الغائب، ولفظ ابن الصباغ فان قيل الحاكم لا ولاية له على البالغ العاقل وذكر ذلك فى أن القائل يحبس حتى يقدم الغائب . وبالجملة قد تبين من كلام الأكثرين أن له ولاية عليه ولكن ليست ولاية مطلقة فى جميع التصرفات وانما هى فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وبيع غير المرهون لحفظ المرهون من هذا القبيل فيما يظهر لأن القاضى مأمور بأداء دين الغائب وبيع ماله فى ذلك باتفاق الاصحاب فاذا دار الامر بين بيع الرهن وبيع غيره فعل القاضى ما فيه المصلحة كما اذا دار الامر بين بيع العبد الآبق لحفظ ثمنه وبين الانفاق عليه . فان قلت هل ذلك لان حال الغائب يخالف حال الممتنع فلا يستحق المرتهن بيع الرهن فى الغيبة وان كان يستحقه فى الامتناع . قلت لا بل حكم الامتناع والغيبة فى ذلك واحد وإنما فى الامتناع

لاينوب القاضى عنه فى فعل مصلحته لحضوره فيقتصر على ماوجب عليه وهو بيع المرهون وفى الغيبة حق المرتهن فى ذلك والقاضى ينوب عن الراهن فيما له وهو دفع حق المرتهن بأن يبيع غير الرهن ويوفيه لقطع مطالبته ببيع الرهن كما يفعله الراهن فى حضوره . فان باع القاضى الرهن كان لحق المرتهن فقط واتجه ماقدمناه من انه بطريق الأولوية وسقوط مراجعة الراهن للتعذر ، وإن باع غير الرهن كان لحق الراهن واتجه فيه أن يكون بطريق النيابة وتزويج المولى عليه فى غيبة المولى متردد بين الربيعين فكان على الوجهين ، وهذا المأخذ الذى ذكرناه فى أول الكلام عن بعض من ذهب الى ذلك من المختبطين فى المسألة وأرجو أن يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى . فان قلت : هل فى ذلك المتفات على ان حق المرتهن ينحصر فى الرهن أولا ؟ قلت لا وإن كان الصواب أنه لاينحصر ، وقد قدمنا الكلام وسواء ثبت الانحصار أم لا فالمأخذ الذى قدمناه يطرد . فان قلت قول الشافعى فى الام اذا بيع الرهن فالمرتهن أولى بثمنه حتى يستوفى حقه فان لم يكن فيه وفاء حقه حاص غرماء الراهن بما بقى من ماله غير مرهون واذا أراد أن يحاصهم قبل بيع الرهن لم يكن له ذلك ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ثم يحاصهم بما فضل عن رهنه هل فيه تعرض لهذه المسألة وللقول بالانحصار أو عدم الانحصار أو ليس فيه تعرض لذلك . قلت أما الانحصار ففيه تعرض لبطلانه بقوله ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ولو كان دين المرتهن لايتعلق الا بعين المرهون لم يوقف مال غريمه حتى يباع رهنه اذ لاحق له إلا فى الذمة والرهن ، وأما هذه المسألة وهو جواز بيع الرهن فليس فيه تعرض له فان قلت قوله اذا أراد ان يحاصهم قبل بيع رهنه لم يكن له ذلك ويدل على انه لايباع غير الرهن . قلت لا بل لأنه متى حاصهم قبل بيع رهنه مع بقاء رهنه ظلمهم بأخذ زيادة على مايستحقه فانه اذا كان غريمان لكل منهما خمسون لأحدهما رهن والمال كله تسعون والرهن منها أربعون فاذا قدمنا المرتهن أخذ أربعين وسدس الباقى وهو ثمانية وثلث ولو جوزنا له المحاصة أولا لأخذ خمسة وعشرين وكمال دينه على الرهن وذلك ضرر على الغريم الآخر . فان قلت الغريم الآخر لاحق له فى الرهن والمرتهن لاحق له فى غير الرهن من أعيان المفلس . قلت بلى فان المرتهن يستحق منه أن يقدم بمقدار دينه والغريم الآخر يستحق منه ماسوى ذلك ويستحق المرتهن بما ليس برهن مايفضل بدينه عن الرهن وهو مجهول فلذلك توقفنا عن المحاصة والقسمة حتى يباع الرهن فلا تعرض فى ذلك لمسألتنا والله تعالى اعلم . فان قلت

قد قال الاصحاب فى ان القاضى هل يقبض دين الغائب وينزعه ممن هو فى جهته وجهين اصحهما انه ليس له ذلك ولاية على الغائب . قلت لاشك انه ليس له ولاية مطلقة عليه وانه يتصرف له بما فيه حفظ لحقه وبالبيع فى وفاء دينه وما نحن فيه أولى بالجواز من قبض دين الغائب فأما أن نقول بالقطع به وإن ترددنا فى قبض دين الغائب والفرق ان ما نحن فيه هو محتاج الى ذلك لوجوب وفاء الدين وظهور المصلحة فى تقديم غير الرهن على الرهن وهى قضية واحدة اعنى أن بيع غير الرهن اقتضاه بيع الرهن المستحق بخلاف قبض دين الغائب الذى لاحاجة اليه قضية مستقلة بنفسها لم تدع اليها ضرورة ولاحاجة ، واما أن نقول يجرى هنا خلاف كما جرى فى قبض دين الغائب وهو بعيد لاوجه له . فان قلت لا شك ان الحاكم لايبيع مال الغائب بغبطة وإن كثرت وهذا مما يدل على انه لاولاية له عليه . قلت هذا كما قدمناه أن ولايته على الغائب منوطة بالحاجة لا بالمصلحة وبيع غير الرهن هنا دعت اليه الحاجة والعبد الآبق والضال اذا باعه ليحفظ ثمنه اما أن تعلله بالحاجة واما ان الآبق صار فى قبضة القاضى فله ولاية عليه أخص من بقية أموال الغائب التى لم تدخل فى يد القاضى فبيع القاضى منوط بأمرين أحدهما استيلاؤه عليه كالآبق والضال مع حاجة ما أو مصلحة ، والثانى توجه حق عليه كدين الغريم المطالب وبمطالبته أيضاً يحصل للقاضى تسلط على الاموال يصيرها كانها فى يده وبيع غير الرهن لاجل تبعية الرهن أخذ سببها من المسألتين فكان أقوى لاجتماع حق الرهن وحق المرتهن فيه قلت هل تقولون ذلك مطلقاً سواء أكان بيع الرهن أم لا وهل يفرق الحال بين أن يكون هناك نقد أم لا .
قلت اذا كان هناك نقد من جنس الدين فقد قدمنا فيما اذا كان حاضراً انه ينبغى تقديمه على بيع الرهن ويلزم الراهن به وان لم يصرح به الاصحاب ،وكذلك نقول هنا فى الغائب اذا وجد القاضى له نقداً من جنس الدين وطالب المرتهن به وفاه منه واخذ الرهن واذا لم يكن الا مايحتاج الى البيع فلا حق للمرتهن فى بيع غير الرهن غائباً كان الراهن أو حاضراً لما قدمناه فان كان بيع الرهن أروج أو مساوياً وطلبه المرتهن فلا شك فى إجابته ولا يجوز تأخيره الا أن يعجل ببيع غير الرهن وتوفيته فيجوز للراهن وللقاضى فى غيبته اذا رأى المصلحة وذلك حق للراهن لاعليه لكنه متعلق بما عليه وان كان بيع غير الرهن أروج وقال المرتهن انا نطلب المبادرة بالوفاء فهل يجب تعجيلا بوفاء الحق الواجب أولا لأن حقه تعلق بالرهن هذا فيه نظر لم يصرح به الاصحاب والقياس يقتضى الاول واطلاق كلام

الامام يمكن أن يتعلق به الثانى ولافرق فى ذلك بين غيبة الراهن وحضوره فكل ما أوجبناه عليه فى حضوره قام القاضى مقامه فيه فى غيبته وكل ماجوزناه له قام القاضى مقامه فيه اذا دعت الحاجة اليه ، وبيع الرهن حق للمرتهن يفعله القاضى بطلبه ولا يفعله بدون طلبه وبيع غير الرهن ليس حقاً للمرتهن وليس له طلبه والقاضى يفعله اذا رأى المصلحة وقد طلب المرتهن بيع الرهن أو الوفاء تخليصاً للرهن من المرتهن ومنعاً له من بيعه وتبرئة لذمة الغائب والله اعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل عليه دين مائتا درهم ورهن عليه كرماً وحل الدين وهو غائب واثبت صاحب الدين الاقرار والرهن والقبض وغيبة الراهن المديون ، وندب الحاكم من قوم المرهون وثبت عنده ان قيمته مائتا درهم فأذن فى تعويضه للمرتهن عن دينه ثم بعد مدة قامت بينة ان قيمته يوم التعويض ثلثمائة درهم وكان يوم التعويض يوم التقويم الاول .

﴿ الجواب ﴾ يستمر التعويض ولا يبطل بقيام البينة الثانية مهما كان التقويم الاول محتملا لانه بيع فى دين واجب على صاحبه فلا يبطل بالبينة المعارضة ولأن فعل هذا المأذون كفعل الحاكم وفعل الحاكم اختلف فيه هل هو حكم اولا وعلى كل تقدير لا يجوز نقضه الا بمستند والبينة المعارضة بأخرى فلهذا لا يصح مستنداً بل اقول انه لو لم يبع حتى قامت هذه وحصل التعارض ولم يحصل الا من يشتريه بأقل القيمتين بيع بأقل القيمتين ولا ينتظر الزيادة لان اليقين لا يترك بالشك ، ووجوب البيع فى الدين بعد الطلب يقين والزيادة المنتظرة لحق المديون مشكوك فيها وهو الزم نفسه بالوفاء ، ولما قلناه ادلة وشواهد بالاعتبار منها ما هو قوى صالح للتمسك به وفيها ماهو دون ذلك لينظر أو يجيب عنه : منها ما حكاه المحاملى فى التجريد عن ابى اسحق رحمه الله فيما اذا أفلس رجل وأراد الحاكم قسمة ماله بين غرمائه فشهد شاهدان أن هذه العين لفلان الغائب فانه لا يحكم بهذه الشهادة ولا يؤخر قسمة العين المشهود بها بل تقسم بين الغرماء وأبو اسحق رحمه الله استشهد بهذه المسئلة للحكم ببينة الخارج على من ادعى عليه وقال ان المدعى به لغائب وأقام عليه بينة وأقام المدعى بينة حيث حكمنا للمدعى وأورد الحنفية علينا ان هذا حكم للخارج فأجاب واستشهد بهذه المسئلة وقاس عليها فكما ان الحاكم يبيع العين التى قامت البينة عنده فيها انها لغائب ويقسمها بين غرماء المفلس ولا يلتفت الى البينة لعدم حضور صاحبها وتوقف ثبوت كونها له على دعواه او دعوى وكيله فكذلك ههنا يبيع المرهون بمطالبة

المرتهن ولا يتوقف على زيادة غير موثوق بها لم تثبت بل اولى لان الظن المستفاد من قول الشاهدين انها لغائب قوى وهنا ليس معناه الا توهم الزيادة فاذا جاز البيع مع ظن البطلان القوى لكونه لم يثبت بطريق شرعى فلأن [1] يجوز مع الوهم الضعيف اولى وأحرى . وهذه المسئلة التى ذكرها ابو اسحق ينبغى ان تكون مفرعة على انه فى بيع مال المفلس باليد وهو الصحيح ، أما اذا قلنا لا بد من اثبات الملك فاذا قامت بينة بملكه وبينة الغائب فغاية الامر لو حضر الغائب وأقامها ان يتعارضا وتقدم بينة المفلس لانه صاحب يد وعلى هذا لا استشهاد بها لا فى ما قصده ابو اسحق ولا فيما قصدناه وانما أوردناها على ماأورده ابو اسحق وهو انما يكون تفريعاً على الا كتفاء باليد وقد ينكرها كثير من الناس ولاسيما فى نظائرها من التركات المخلفة حيث يكون شهود يشهدون بأعيان منها الغائب ، والاقدام على بيعها صعب وكنت اود لو قيل بأن الحاكم ينصب عن الغائب من يدعى له ويسمع البينة ويحكم له فان ذلك من باب الحفظ وللحاكم ان يحفظ اموال الغائبين ؛ وهذا الطريق فيه اسهل من ان يتصرف فيها بما يغلب على الظن بطلانه وأنا أستخير الله فى ذلك وأختاره وانما اوردته محتجاً به فى هذه المسئلة على من يتوهم بطلان البيع فاذا كان هذا كلام الاصحاب فيما قلناه فانانك بهذه المسئلة فجعلتها عمدة فى الاستدلال من باب الاولى وان كنت لا أوافق عليها ، وأفرق بينها وبين ما نحن فيه فرقاً لا يلزم منه بطلان ما اقوله لان تصحيح البيع فى مسئلتنا لا محذور فيه وقسمة عين يشهد بها عدلان لغائب من غرمائهم لا يمكن استدراكهم فيه خطر لاعظم محذور . ثم انهم قطعوا فيما اذا قام المدعى عليه بينة ان العين التى فى يده لغائب وقلنا انها تسمع لانصرافه الخصومة عنه انها لا تسمع فى حق الغائب حتى لا يحكم له بها وقالوا فيما اذا كان لك على رجل مال فطالبته فقال احلت على فلان وفلان غائب واقام بينة هل تثبت الحوالة فى حق الغائب حتى لا يحتاج الى اقامة بينة اذا قدم وجهان فلم لا يأتى الوجهان هنا فيما اذا اقامها الحاضر لانصراف الخصومة عنه امافى مسئلة المفلس فلا يأتى لانه لا مدعى هناك لا اصلا ولا تبعاً ، ولعل الفرق ان البينة بالحوالة شهدت على المحيل شهادة صحيحة لاسقاط حقه فتبعها ثبوت حق المحتال على احد الوجهين والشهادة بملك الغائب عليها مقصودها بالوضع اثبات الملك للغائب وانصراف الخصومة تبع فلا جرم سمعت بينة الحوالة فى موضعها واختلف

---

(١) فى الاصل « فلا» .

فى سماعها فيما تتبعه وفى الملك للغائب لم تسمع فى موضعها قطعا ، واختلف فيما تتبعه ولك ان تعبر بعبارتين من عبارات الاصوليين احداهما ان التابع لا يستتبع والثانى ان ما يكون بالذات لا يكون بالغير . (ومنها) ان المسلم فيه يجب تحصيله ولو بأكثر من ثمن المثل اذا لم يوجد إلا بأكثر من ثمن المثل وعلى قياسه انه اذا لم يوجد من يشترى مال المديون الا بدون قيمته يجب الوفاء منه . (ومنها) اذا تلف المغصوب المثلى ولم يوجد منه الا بأكثر من ثمن المثل ففى وجوب تحصيله وجهان رجح كلا منهما مرجحون وصحح النووى عدم الوجوب ، وفى تصحيحه نظر فان قلنا به لا يرد علينا هنا لأنا لا نلتزم جواز البيع بأقل من ثمن المثل وانما ذكرناه تأكيداً للمدعى وهو صحة البيع فى صورة مسئلتنا حيث اعتقدنا انه ثمن المثل بالبينة الأولى واطرحنا الشك الحاصل بمعارضة الثانية لها فلتكف دعوانا فى ذلك وانا انما نقول بالصحة حيث اعتقد البائع ان ذلك هو ثمن المثل او لم يعتقد ولكن تعارض الامر عنده وطالب المستحق ولم نجد من يدفع زائداً فيتعين البيع وأما فى غير هاتين الصورتين فانا لا نلتزم ذلك. (ومنها) لو اسلم عبد لكافر امر بازالة الملك عنه ولو لم يوجد من يشتريه الا بأقل من ثمن المثل بما لا يتغابن به لم يرهق اليه لانه لم يلتزم بخلاف المسلم والغصب والمديون ، ولو اشترى الكافر عبداً مسلماً وقلنا يصح ويؤمر بازالة الملك قال ابن الرفعة فلا يرهق للمبيع بل يحال بينه وبينه الا ان يتيسر من يشتريه بثمن مثله او يزيل ملكه عنه ونحوه . كذا ذكره فى المطلب فى فرع من غير نقل عن احد وفيه نظر يحتمل ان يقال به كما اذا اسلم فى يده وان كنت لم اره منقولا ايضاً ويحتمل ان يقال إنه بالشراء متعرض لالتزام ازالته . (ومنها) ما قاله الاصحاب فيما اذا أقام الخارج بينة فقضى بها ثم اقام الداخل بينة معارضة لها فالاصح الذى قطع به العراقيون انه يقضى للداخل وترد العين اليه وينقض الحكم للخارج وفى طريقة الخراسانيين وجه انه لا ينقض ووجه مفصل بين ان يكون قد اقترن بالحكم تسليم العين فيتأكد ولا ينقض وان كان قبل التسليم نقض . قال القاضى الحسين أشكلت على هذه المسئلة نيفاً وعشرين سنة وتردد جوابى فيها لما فيه من نقض الاجتهاد بالاجتهاد ثم استقر رأيى على انه لا ينقض سواء اكان قبل التسليم ام بعده . فان قلنا بقول القاضى الحسين أو بالوجه المفصل فلا إشكال فى استقرار البيع فى مسئلتنا وعدم جواز الحكم ببطلانه وان قلنا بالاصح وهو أنه ينقض وترد العين الى ذى اليد فقد يشكل على كثير من

الفقهاء ويعتقد ان قياسه ان يحكم ببطلان البيع فى مسئلتنا وليس كذلك لان
مأخذ العراقيين بالقول فى النقض انه حكم مع قيام البينة التى معهـا ترجيح ولو
اطلع عليها لوجب الحكم لذى اليد فقد تبين ان حكمه فى موضع يجب الحكم
بخلافه وانكشف ان هناك امرين بينة ويداً كانتا موجودتين عند الحكم ولو
علمهما الحاكم الشافعى لوجب عليه الحكم لذى اليد وهو الآن حكم بذلك رجوعاً
الى الصواب وليس تعارضاً محضاً بلا ترجيح حتى يقال بالتساقط فان ذلك اثره
التوقف لان الحكم والرجوع الى اليد وحدها وليس هنا كذلك ، ولهذا
القائلون بأنها ترد وينقض الحكم لم نرهم قالوا بتحليف المدعى وذلك منهم يدل
على ان الحكم بالبينة الراجحة باليد فلا تعارض يوجب التساقط ، ولو قيل
بأنهما يتعارضان ويتساقطان ويحلف المدعى بالحكم باليد وهى مستند شرعى ،
وكل واحد من هذين المأخذين ليس فى مسئلتنا مثله لانه انما هو تعارض محض
بالقيمة فاذا قال بالتعارض تساقطتا وصارا كما اذا لم تقم بينة بالقيمة ولو لم تكن
بينة بالقيمة وكان قد صدر بيع وجب التوقف فيه وأن لا يحكم ببطلانه حتى
يثبت انه بدون القيمة وهذا هنا متعذر لانه لم يبق زمن ينتظر فيه عدم ثبوت
القيمة لان البينة عندنا لا ترجح بزيادة العدد ولا بزيادة العدالة فقد أيس من
ثبوت انه بدون القيمة فيمتنع الحكم ببطلانه ، وهذان المأخذان اللذان ذكرناهما
فى نقض الحكم بقيام البينة بعده يجب ضبطهما وأيضاً البينة بالملك تشهد بأمر
معلوم هو حاصل عندها وقت شهادة الاول ، وهكذا حيث وقع التعارض فيما
هو معلوم والشهادة به خبر محض ، واما التقويم فانه حدس وتخمين والحدس
المتجدد بعد البيع لم يبن قبله فلا تعارض حين البيع وهذا المعنى يقتضى الفرق
بين ان يحصل التعارض فى القيمة قبل البيع وبعده فبعده لا تعارض اصلا فان
الحدس الثانى شىء جديد يشبه الانشاء ليس كاشفا عن أمر سابق بخلاف ظهور
بينة بأمر سابق كان مقارنا للحكم مانعا ، وهذا المعنى جدير بأن يتفهم ويضبط
ويعلم ان الشاهد بالقيمة شهادته تابعة لتقويمه وتقويمه حدس منه جديد لانه قد يكون
فى غير هذا الوقت قبله او بعده يتغير حدسه بخلاف الامور المعلومة الموجودة
فى الخارج التى لا تتغير وشهادته بها تابعة لها ، ولهذا المجتهد اذا تغير اجتهاده
يعمل بالثانى ولا يصير كما لو حصل تعارض الامارتين فى وقت واحد فالتقويم
كالاجتهاد سواء فان قال شاهد القيمة انا اعلم الآن لو قومتها ذلك الوقت
لقومتها بأزيد . قلنا ظن منك الآن على تقدير لا يدرى لو كان ذلك التقدير كيف

يكون حالك ويدل لذلك ما قاله الاصحاب في بيع صبرة الا التخمين غير موثوق
به نعم قد يتفق هذا فى الامور المقطوع بها كما اذا علم الآن ان سعر القمح فى
العام الماضى أكثر منه فى هذا العام وما أشبه ذلك فمثل هذا لا بأس بقبوله وأما
الامور المحتملة التى تحتاج الى اجتهاد فلا أرى ان شهادة القيمة تسمع بها الافى
وقتها حتى لو انفردت بينة وحدست ان قيمة العين فى السنة الماضية اوفى السنة الآتية كذا
لم تقبل لان التقويم يتغير بتغير الزمان والمكان والاحوال ، ومثل الحكم فى المسئلة
التى ذكرها العراقيون مذكور أيضا فيما لو كان الذى اقام البينة بعد الحكم
ثالثا انه اشتراها من الداخل التى كانت فى يده وكان يملكها يومئذ يقضى بها للمدعى
وتنزع من يد المحكوم له بها كما لو أقام صاحب اليد البينة قبل الانتزاع منه أو
بعده وهذا الفرع عن فتاوى القفال ونقله الرافعى عنه ولا متعلق فيه لمن يقصد
إبطال البيع فى مسألتنا . (ومنها) ماهو فى الفتاوى المجموعة من فتاوى الشيخ
تاج الدين عبدالرحمن الفرارى رحمه الله نصها : مسألة ملك احتيج الى بيعه على يتيم
فقامت بينة بأن قيمته مائة وخمسون فباعه القيم على اليتيم بذلك وحكم الحاكم
على البينة المذكورة بصحة البيع ثم قامت بينة اخرى بأن قيمته حينئذ مائتان
فهل ينقض الحكم ويحكم بفساد البيع أم لا ؟ أجاب الشيخ تقى الدين بن الصلاح
رحمه الله بعد التمهل أياماً وبعد الاستخارة انه ينقض الحكم ؛ ووجهه أنه إنما حكم
بناءً على البينة السالمة عن المعارضة بالبينة التى هى مثلها أو أرجح وقد بان خلاف
ذلك وتبين اسناد ما يمنع الحكم الى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المهذب
وذكر المسألة التى قدمناها قال وهذا بخلاف مالو رجع الشاهد بعد الحكم فانه
لم يبين اسناد مانع الى حالة الحكم لأن قول الشاهد متعارض وليس أحد قوليه
أولى من الآخر قال وفى مسألة المهذب وجه حكاه صاحب التهذيب وغيره يطرده
ههنا . انتهى مانقل عن الشيخ تقى الدين بن الصلاح رحمه الله ولقد كان ورعا
مكفوف اللسان فلذلك لا أحب أن أقول إنه لم يصب ولكن بيان الحق لابد
منه والمسألة المذكورة مفروضة فى البيع للحاجة لا للغبطة كما يقتضيه قول المستفتى
أولا كما يقتضيه الحكم بصحة البيع بالقيمة فتبين أن محل السؤال للبيع فى الحاجة
وهو يشبه البيع فى الدين ، نعم تفارق المسألة المذكورة مسألتنا فى شىء وهو أن
البائع فى مسألتنا هو مأذون الحاكم فى البيع إذنا خاصا فبيعه كبيع الحاكم حتى
لو انفرد لم يكلف بينة على القيمة بل قول الحاكم كاف ، والبائع فى المسألة المذكورة
قيم اليتيم وهو لم ينصب البيع غبنا وإنما نصب لفعل مصلحة اليتيم فلا يقبل

قوله فى شروط البيع من الحاجة أو الغبطة أو المصلحة إلا ببينة كالوصى كما هو الاصح فى المذهب اذا عرفت ذلك فاذا قامت بينة بعد البيع والحكم بأنه بدون القيمة فقد قدمنا ان التقويم حدس وتقويم ولايتحقق فيه التعارض الا اذاكان فى وقت واحد وتكلمنا فى ذلك كلاماً شافياً لابد من ذكره ههنا فان قلنا بذلك وهو الحق ان شاء الله فلا تعارض اصلا وهذا تخمين جديد لا التفات اليه ، وإن سلمنا المعارضة فهى معارضة للبينة المتقدمة وليست راجحة عليها حتى تكون مثل المسألة المنقولة فى المهذب وغيره فكيف نلحقها به وكيف ينقض الحكم بغير مستند راجح ومعنا بينتان متعارضتان من غير ترجيح فهو كما لو وجد دليلان متعارضان فى حكم ليس لنا ان ننقضه ؛ ولا يقال إن تعارض الدليلين مانع من الاقدام على الحكم فيكون موجباً لنقضه لأنا نقول قد يكون ترجح عند الحاكم أحدهما فحكم به لرجحانه عنده وكما انه لا يقدم على الحكم الا بمرجح لا نقدم نحن على نقضه الا بمرجح بل بمرجح قاطع حتى ينقض الحكم به ولم يوجد . وقوله وقد بان خلاف ذلك ممنوع لم يبن خلافه بل على تقدير التسليم بان اشكال الامر علينا ؛ ولا يلزم من اشكال الامر علينا انه يمتنع من الابتداء أن يوجب النقض وغاية الامر ان قال الشيخ تقى الدين ان الحكم ينقض أن يصير الامر كما لو تعارضتا قبل الحكم، ولم يصرح الشيخ تقى الدين بأنه بعد نقض الحكم هل يحكم ببطلان البيع أو يتوقف والظاهر أنه أراد أنا نحكم ببطلان البيع وهذا يقتضى أن القيم إن باع واشكل علينا الحال أن نحكم ببطلان بيعه ، وفيه نظر يحتمل ان يقال به ويحتمل ان يقال بل نتوقف لا نحكم بصحة ولا ببطلان لكن الى اى غاية وهو فيما اذا لم تقم بينة سهل لاحتمال ان تقوم بينة واحدة فيعمل بمقتضاها وأما اذا قامت بينتان متعارضتان فانه يصعب لانا نبقى لا الى غاية وحاجة اليتيم الى البيع حاقة فالوجه انه يجوز البيع بأقلها مالم يوجد من يرغب بزيادة بعد اشهاره والقول قول القيم فى انه اشهره لانه امين والقول قوله فى ان ذلك ثمن المثل كما ان الوكيل وعامل القراض والبائع على المفلس اذا باع ليس لهم ان يبيعوا الا بثمن المثل ، ولو ادعى عليهم انهم باعوا بأقل من ثمن المثل فالقول قولهم فيما يظهر لنا وان لم نجده منقولا لانهم أمناء ، ولا يرد على هذا قول الاصحاب ان الصبى اذا بلغ وادعى على القيم والوصى انهما باعا العقار من غير مصلحة او حاجة اوغبطة فالقول قول الصبى لانا نقول انما يكلف القيم والوصى اقامة البينة على المصلحة او الحاجة اوالغبطة التى هى مسوغة للبيع كما يكلف الوكيل اقامة بينة على الوكالة ، واما ثمن المثل

فهو من صفات البيع فاذا ثبت ان البائع حائز قبل قوله فى صفته ودعوى صحته ولا يقبل قول من يدعى فساده . ولقد كنت أستشكل كلام الرافعى فى تكليف القيم اثبات المصلحة فى العقار وغيره والفرق بينه وبين الوكيل حتى ظهر لى هذا المعنى ، وغير الرافعى ذكر الحاجة والغبطة فى العقار ، والرافعى ذكر المصلحة وأطلق فى العقار وفى غيره فأما فى العقار فيمكن حمل المصلحة على الحاجة او الغبطة ، وأما فى غير العقار فلا يشترط ذلك بل مطلق المصلحة فان اقتضت المصلحة الابقاء وجب الابقاء وان اقتضت البيع جاز البيع والقيم منصوب لفعل المصلحة لا للبيع بخصوصه ومأذون القاضى فى بيع يتعين بيعه ليس منصوبا للمصلحة حتى يجب عليه اثباتها بل ذلك من وظيفة الحاكم وهو نائب الشرع مؤتمن فهو يراعى ذلك فيما بينه وبين الله حسب مايظهر له ويقبل قوله فيه بلا بينة ولا يمين والقيم لا بد فيه من البينة او اليمين فان كان مراد الشيخ تقى الدين ابن الصلاح الحكم ببطلان البيع فهو حكم بغير ذلك وان كان مراده ان ينقض الحكم بالصحة ويصير الامر على ما كان عليه بعيد وايضا لادليل عليه . (ومنها) ماقاله الاصحاب انه لو شهد شاهدان انه سرق ثوبا قيمته عشرة دراهم وشاهدان آخران ان قيمته عشرون لزمه أقل القيمتين ، وهذا له مأخذان احدهما وهو الاظهر أن الأقل متيقن والزائد مشكوك فيه فلا يلزم بالشك وهذا المأخذ يقتضى ان يكونا متعارضين فى الزائد وعلى هذا ينبغى ان يقال ان وقع التعارض قبل الحكم لا يحكم وإن وقع بعد الحكم لاينقض والضابط فيه دائماً لا نفعل شيئاً بالشك فحيث تحققنا أقدمنا وحيث شككنا احجمنا، والمأخذ الثانى ذكره الرافعى فى آخر الدعاوى أن التى شهدت بالاقل ربما اطلعت على عيب وهذا لو تحققنا كان يقتضى القطع بالحكم بأن القيمة هى الاقل وعلى هذا سواء أحصل التعارض قبل الحكم أم بعده لا اعتبار بالزائد بل الاقل هو القيمة ويجوز البيع بها حيث يجوز البيع بالقيمة وهو ما اذا كان للحاجة أو للمصلحة الناجزة فى البيع ولا ينقض . (ومنها) ماقاله الجرجانى فى الشافى بعد ان ذكر الاقوال فى تعارض البينتين والعين فى يد ثالث قال : وإنما تتعارض البينتان اذا تقابلتا حين التنازع فلو سبقت احداهما الاخرى بأن يدعى زيد عبداً فى يد خالد فأنكره فأقام زيد البينة وقضى له به وسلم له ثم حضر عمرو وادعاه واقام عليه البينة فهل تعارض بينة زيد وبينة عمرو من غير أن تعيد بينة زيد الشهادة على وجهين بناء على القولين فى البينتين اذا تعارضتا بقديم الملك وحديثه فإن قلنا

بينة قديم الملك أولى فقد تعارضتا من غير اعادة لأن بينة زيد قائمة حين التنازع وان قلنا هما سواء ففيه وجهان أحدهما يقع التعارض بينهما بلا اعادة فان البينة قائمة بحالها ولا حاجة الى اعادتها كما لو شهد شاهدان بحق ولم يحكم به الحاكم للبحث فاذا بحث لم تجدد الشهادة كذلك ههنا . والثاني لا يقطع التعارض الا بالاعادة لأنها اذا سبقت احداها الاخرى لم تقع المقابلة حين التنازع ، والجرجانى رحمه الله مصرح بالمسألة التى قدمناها عن العراقيين ان الداخل اذا أقام البينة بعد الحكم بها للخارج ينقض الحكم فيرد اليه جازماً به كما جزم به غيره من العراقيين وانما حكى الخلاف فى مسألتنا المذكورة التى إقامة البينة فيها من ثالث وما ذكره من انهما متعارضتان اذا قلنا بينة الملك القديم أولى لعله اختياره فان للاصحاب فيما اذا كان لأحدهما بينة اسبق تاريخاً بلا يد وللآخر بينة متأخرة ويد ثلاثة أوجه أصحها تقديم اليد والثانى السبق والثالث يتعارضان ما ذكره من الوجهين اذا قلنا هما سواء هل يحتاج الى اعادتها أولا لم أره لغيره ويحتاج الى الفرق بينه وبين ما اذا أقام الداخل البينة بعد الحكم للخارج ، وعلى الوجه الثانى الذى حكاه انه لا يقع التعارض الا بالاعادة لو لم تحصل الاعادة هل نقول انها تنزع بمقتضى البينة الثانية السالمة عن المعارضة أو كيف يكون الحكم فيه نظر والأقرب الأول وكان هذا خصومة جديدة بخلاف ما اذا كان الداخل أقام البينة بعد الانتزاع منه فانه كالاستدراك لما فاته . فان صح هذا ترتب عليه أنا اذا قضينا لشخص ببينة وانتزعنا العين من التى هى فى يده ثم جاء أجنبى يدعيها على من حكم له بها وأقام بينة لا تكون معارضة للاولى بمجردها بل إن شهدت بهذا المدعى بالملك الآن ولم تعارض قضى له وإن عورضت فكتعارض البينتين فى بقية الصور فان اسندت الملك الى ما قبل الحكم له فهو محل كلام الجرجانى رحمه الله فتلخص من هذا ان البينة التى شهدت بأن الملك المدعى متقدم على الحكم إن كانت لمن كانت فى يده يقضى بها عند العراقيين خلافاً للقاضى الحسين وان كانت لأجنبي ففى القضاء بها وجهان وهل الأصح منهما القضاء أولا ان أخذنا باطلاق الترجيح باليد فلا يقضى لأن هذا المحكوم له الآن صاحب يد وإن خصصنا تكون هذه البينة اسندت الملك الى ما قبل هذه فتصير كالتى كانت فى يده فيقضى له على الاصح لكن المأخذ هنا بينة باليد السابقة وهذا المأخذ غير موجود هنا نعم هنا ترجيح آخر وهو سبق التاريخ لكن هذا السبق يعارض فيه ببينة المتقدمة فلا وجه للترجيح به فالذى يظهر فى هذه الصورة

لانقضى لهذا المدعى الذى لم يتقدم له يد وإن القضاء انما كان لذى اليد لأجل ترجيح بينته بيده ومن هنا تبين لك انه لاينقض قضاء القاضى فى البيع فى مسألتنا ولانحكم ببطلانه لأن تعارض البينتين خال عن الترجيح فيبقى الامر على ما كان عليه قبل البيع لانا لو عملنا بذلك لكان عملا بالبينة الثانية وترجيحاً لها والمقدر خلافه . ومنها لو ادعى الصبي بعد بلوغه بيعاً بلا مصلحة فان كانت الدعوى على الاب أو الجد صدقا بيمينهما وفيه وجه انه يقبل الا أن يكون لهما بينة وهو ضعيف بمرة . وان كانت الدعوى على الوصى صدق الصبي بيمينه الا ان يكون للوصى بينة وفيه وجه أن القول قول الوصى لانه امين واختاره الغزالى وهو قوى ، وقيل يقبل قول الوصى فى غير العقار ولا يقبل فى العقار لانه يحتاط فى غيره وصغو اكثر الاصحاب الى هذا وأمين الحاكم كالوصى صرح به الاصحاب والحاكم نفسه يقبل قوله بلا يمين لان الماوردى قال ان قول الحاكم فى الرد مقبول فليكن هذا مثله أيضاً فانه نائب الشرع واما نائبه فقسمان احدهما المنصوب مطلقاً وهو المسمى بأمين الحاكم وناظر الايتام فهذا منصوب لمصلحة الايتام فعليه فى البيع أن لايبيع الا لمصلحة ، والقسم الثانى من يأذن له فى بيع معين كمسألتنا فهذا كالوكيل عن الحاكم وقوله كفعل الحاكم . اذا عرفت ذلك فقد قال ابن الرفعة رحمه الله إن الحكم فيما اذا رفع بيعهم العقار الى الحاكم كذلك فلا يمضى على الاصح بيع غير الاب والجد من غير أن يسأل وأراد بغير الاب والجد الوصى وأمين الحاكم وقوله انه لايمضى بيعهما الا بعد ثبوت الغبطة أو الضرورة ان أراد انه اذا لم يثبت ذلك يعرض عنه من غير ابطال فصحيح وإن اراد أنه يبطله فممنوع بل يطلب البينة وليس له إبطاله حتى يثبت انه على خلاف المصلحة اللهم إلا ان يكون مما تجب مراجعته فيه ولم يراجع وقد اشرنا فيما تقدم أن عبارة الأصحاب فى العقار الغبطة أو الضرورة وعبارة الرافعى لم تفرق بين العقار وغيره للمصلحة وهي فى العقار يمكن تنزيلها على الامرين اما فى غير العقار فلا يشتركان لكن يشترط المصلحة فقد تكون بعض الاعيان بقاؤها اصلح وحينئذ لايجوز بيعها فالرافعى يقول انه يجب على الولى بيان المصلحة المسوغة للبيع فى الكل كما يقوله غيره فى العقار وفيه عسر ، ونشأ لنا من هذا أنه لو قال لوكيله بع هذا إن رأيت فى بيعه مصلحة فله بيعه والقول قوله فى المصلحة لانه فوضه الى رأيه ولا يعلم الا من جهته ولو قال بعه إن كان بيعه مصلحة فيشترط وجود المصلحة فى نفس الأمر وإن كان يعذر فى نفى الاثم

اذا جهلها ولكن جهله لا يقتضى تصحيح التصرف . وأما ثمن المثل فيحتمل أن يقال كالمصلحة فيفرق بين أن يقول بعه بثمن المثل او بما تراه ثمن المثل ويقبل قوله فى الثانى لا فى الأول ويحتمل وهو الاقرب الفرق وانه يقبل قوله فى ثمن المثل مطلقاً لأنه ليس بشرط مسوغ للبيع بل هو صفة من صفاته وقد اتفقا على الاذن فى البيع فالاختلاف بعد ذلك فى كونه بثمن المثل أولا يشبه الاختلاف فى الصحة والفساد والقول قول مدعى الصحة بل هنا أولى حتى لا يجىء اختلاف من حيث أنه أمين والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل باع جارية لرجل ورهنها على الثمن ثم تقايلا البيع والرهن فادعى المشترى عتق الجارية المرهونة قبل المقايلة وأقام بينة وزوجها لغيره بحكم الولاء والمشترى معسر .

﴿ الجواب ﴾ ان كان الثمن حالا والجارية لم يقبضها المشترى فالرهن باطل والعتق والتزويج صحيحان والاقالة باطلة ويرجع البائع على المشترى بالثمن وإن كان مؤجلا أو حالا ولكن بعد القبض فالرهن صحيح والعتق غير نافذ لاعتباره والتزويج باطل والمقايلة صحيحة فيسقط الثمن والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ شخص رهن عيناً على دين مؤجل وغاب من له الدين فأحضر الراهن الدين وهو دراهم إلى الحاكم وطلب منه قبضها ليفك الرهن هل للحاكم ذلك أولا وهل يجب عليه او لا ؟.

﴿ الجواب ﴾ له ذلك ويجب عليه والأصل فى هذا ما روى الشافعى قال قال اخبرنا ان أنس بن مالك كاتب غلاماً له على نجوم الى أجل فأراد المكاتب تعجيلها ليعتق فامتنع أنس من قبولها وقال لا آخذها الا عند محلها فاتى المكاتب عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فقال عمر إن أنساً يريد الميراث وكان فى الحديث فأمره عمر بأخذها منه فأعتقه .

﴿ فصل ﴾

منبه الباحث فى دين الوارث

للشيخ الامام رحمه الله فى دين الوارث مصنف سماه منبه الباحث كبير اختصره فقال ومن خطه نقل يسقط من دين الوارث ما يلزمه اداؤه من ذلك الدين لو كان لا جنبي وهو يشبه ازيد من الدين ان لم يزد الدين على التركة ومما يلزم الورثة اداؤه منه ان زاد وينتقل له نظيره من الميراث ويقدر انه أخذ منه ثم أعيد اليه عن الدين ويرجع على بقية الورثة ببقية ما يجب اداؤه منه على قدر

حصصهم وقد يفضى الأمر إلى التقاص اذا كان الدين لوارثين فاذا كان الوارث حائزا أولا دين لغيره ودينه مساو للتركة أو أقل سقطوان زاد سقط مقدارها وبقى الزائد ومأخذ التركة فى الاحوال ارثا ويقدر انه أخذها دينا لأن جهة الملك أقوى ولا تتوقف على شيء وجهة الدين تتوقف على اقباض أو تعوض وهما متعذران لان التركة ملكه لكنا نقدر احدها والا لما برئت ذمة الميت تقديراً محضاً لا وجود له ، ولو كان مع دين الحائز دين أجنبي قدرنا الدينين لأجنبيين فما خص دين الوارث سقط واستقر نظيره كدينارين له ودينار لاجنبي والتركة ديناران فله دينار وثلث ارثا وسقط نظيره وبقى له فى ذمة الميت ثلثا دينار ويأخذ الأجنبي ثلثي دينار ويبقى له ثلث ولو كان الوارث اثنين لأحدهما ديناران وللآخر دينار فلصاحب الدينارين من ديناره الموروث ثلثاه ومن دينار أخيه ثلثه والثلث الباقى من ديناره يقاصص به أخاه فيجتمع له دينار وثلث ولاخيه ثلثان ومجموعهما ديناران وهو اللازم لهما لان الذى يلزم الورثة اداؤه أقل الأمرين من الدين ومقدار التركة ولوكان زوج وأخ والتركة أربعون والصداق عشرة فلهاعشرة إرثاوسبعة ونصف من نصيب الاخ دينار وسقط لهاديناران ونصف نظير ربع إرثها ازدحم عليه جهتا الارث والدين ولو قلنا السبعة والنصف من أصل التركة يسقط ربعها المختص بها وهلم جرا الا أن لا يبقى شيء ولانه لو عاد له ثلاثة ارباع الاثنين ونصف لكان بغير سبب ولزاد إرثه ونقص ارثها عما هو لها بنص القرآن والاجماع ، وقد بان بهذا انه لا يختلف المأخوذ وسواء اعطيت الدين ام لا أو بعد القسمة ، والحاصل لها على التقديرين سبعة عشر ونصف ، والطريق الأول هو الذى عليه عمل الناس وهو أوضح وأسهل ويتمشى على قول من يقول إن التركة لاتنتقل قبل وفاء الدين . والطريق الثانى أدق وهو مبنى على أن التركة تنتقل قبل وفاء الدين وهو الصحيح عند جمهور العلماء من الشافعية ويترتب عليه انه لايجوز لها أن تدعى ولا تحلف الا على النصف والربع وكذا لاتتعرض ولا تقبض ولا تبرىء إلامن ذلك والذين قالوا بالانتقال حجروا على الوارث فيها كالرهن وقيل كارش وقيل كحجر المفلس والاصح انه لافرق بين ان يكون الدين مستغرقا أو أقل من التركة ، ولو كان الدين ازيد فهل نقول التركة مرهونة بجميعه أو بقدرها لأنه الذى يلزم الوارث أداؤه لم ارفيه نقلا والأقرب الثانى ولا تخفى فائدة ذلك وسواء قلنا بذلك لا يسقط من دين الوارث مازاد على قدر التركة ومن تخيل ذلك فهو غالط وهذا الرهن يتعدد بتعدد الوارث

فى الأصح ولا يتعدد الغريم فى الاصح وفى بيع التركة قبل وفاء الدين قولان أصحهما البطلان واذا بيعت وقسمت أثمانها على الغرماء ثم ظهر غريم فثلاثة أوجه اصحها ان كان الدين مقارنا تبين البطلان وان حدث برد بعيب أو ترد فى بئر ونحوه فلا بل يفسخ ان لم يتبرع الوارث بقضائه وإذا أبطلناه بطل فى الجميع وما ذكرنا من سقوطه بشبه الارث مبنى على ان الوارث انما يلزمه فى حصته نسبة إرثه وهو الاصح فان قلنا يلزمه الجميع فقياسه سقوط الجميع . وما ذكرنا من اللزوم محله إذا وضع الوارث يده عليه ليستوفى ذلك . فان قلت ما ادعيته من السقوط وبين معناه لابد فيه من الاسناد إلى شىء من كلام الاصحاب والافقد ظن بعض الناس ان بالسقوط يتفاوت المأخوذ وظن آخرون ان لا سقوط اصلا . قلت اما من ظن ان لاسقوط فكلامه متجه اذا قلنا التركة لا تنتقل فان قلنا بالانتقال فلا وأما من ظن التفاوت فليس بشىء ، وأما كلام الاصحاب الدال على ما قلنا ففى موضعين احدهما فى الخراج اذا خلف زوجة حاملا وأخا لاب وعبداً فجنى عليها فأجهضت قالوا يسقط من حق كل واحد من الغرة ما يقابل ملكه لانه لا يثبت للانسان على ملكه حق وذكروا طريقين فى كيفية السقوط أحداهما طريقة الامام والرافعى انه يسقط نصيب الاخ كله لانه اقل من ملكه ومن نصيب الام ما يقابل ملكها وهو الربع ويبقى لها سدس الغرة ترجع به على الاصح على قياس الفدا واصحهما طريقة الغزالى انه يسقط من حقها من الغرة ربعه لانه المقابل لملكها ومن حقه ثلاثة ارباعه يبقى لها سدس الغرة ولها عليه نصف سدسها والواجب فى الفداء اقل الأمرين وربما لا تفى حصتها بأرشها وتفى حصته بأرشه فاذا سلمت تعطل عليه ما زاد ولم يتعطل عليها مثاله الغرة ستون وقيمة العبد العشرون وسلما ضاع عليه خمسة وصار له خمسة ولها خمسة عشر وبهذا تبين صحة طريق الغزالى على طريقة الامام والرافعى . الموضع الثانى فى الاجارة اجر داراً من أبيه بأجرة قبضها واستنفقها ومات عقيب ذلك عنه وعن ابن آخر وقلنا تنفسخ الاجارة فى نصيب المستأجر فمقتضى الانفساخ فيه الرجوع بنصف الأجرة سقط منها نسبة إرثه وهو الربع ويرجع على أخيه بالربع هكذا قاله ابن الحداد وخالفه غيره فى كيفية الرجوع مع اتفاقهم عليه وعلى السقوط فمن هذين الموضعين يؤخذ ما ذكرناه من السقوط مع ما تقدم من دليله . وقد كمل غرضنا من هذه المسألة وبقيت فائدة فى قول ابن الحداد بالرجوع فى موت المؤجر ووراثة المستأجر اعلم ان بيع الدار المستأجرة من غير المستأجر لا تقتضى الانفساخ قطعا ومن

المستأجر لا تقتضيه على الصحيح وقال ابن الحداد تنفسخ واذا قلنا بالانفساخ قال ابن الحداد لا يرجع بالاجرة وقاسه على المهر إذا إشترى زوجته والاصح عند الرافعى الرجوع ، واجاب عن المهر بأنه قد يستقر بالموت نحوه وإذا مات المؤجر عن أبيه المستأجر وهو حائز ولا دين عليه فلا فائدة فى الانفساخ والرجوع وان كان عليه دين مستغرق قال ابن الحداد يرجع وهو خلاف قوله فى الشراء قال الرافعى : فمهم من تكلف له فرقين أحدهما أن الانفساخ فى الشراء باختياره والثانى أن المانع فى الشراء فى يده وهنا يخرج اذا بيعت الدار فى الديون قال الرافعى وهما ضعيفان عند المعتبرين أما الأول فلانه لافرق فى الانفساخ بين أن يكون بفعله أولا كانهدام الدار وأما الثانى فلأن بقاء المنافع بغير جهة الاجارة لايقتضى استقرار عوض الاجارة كما لو تقايلا ثم وهب البائع المشترى لايستقر عليه الثمن ، وأنا أقول إن الفسخ المذكور فى صورة الشراء والارث ليس هو الفسخ المذكور فى انهدام الدار لأن الفسخ بانهدام الدار سببه خلل فى المعقود عليه ومعناه خلل العقد السابق وحكمه ارتفاع أثره وهل هو من أصله أو من حينه فيه الخلاف المعروف وترجع المنافع فيه الى المؤجر والاجارة الى المستأجر ويصير الأمر الى ما كان عليه قبل الاجارة ، وهكذا فسخ البيع بالعيب ونحوه وهو الفسخ الحقيقى وكذلك فسخ النكاح بالعيوب ، وثم نوع آخر من الفسخ ذكروه فى النكاح وهو ارتفاعه بالاسلام والردة والرضاع وشراء أحد الزوجين للآخر هذا لايعود الى أصل العقد قطعاً ولايقتضى تراد العوضين بل إن كان منها سقط المهر والا فلا جرم اذا اشترت زوجها سقط فى الأصح واذا اشتراها قبل الدخول يشطر فى الأصح واذا ورثها قبل الدخول سقط الكل عند ابن الحداد والأصح عند الرافعى وجوب الشطر ، ولم يذكر الأصحاب هذا النوع فى البيع والاجارة ونحوهما فكان ابن الحداد ألحق انفساخ الاجارة الملك والاجارة بذلك لانه بمعنى حادث لايعود الى خلل فى المعقود عليه وهو إلحاق صحيح فلا جرم قال بالرجوع فى الارث دون الشراء وحسن قياسه على المهر ؛ وجواب الرافعى بأن المهر قد يستقر بالموت لايفيد لأن بالموت لم يرتفع النكاح وإنما انتهى نهايته ، وبهذا بان أن احتجاج الرافعى بانهدام الدار ليس بظاهر وكذلك الاقالة فانها رفع وما نحن فيه قطع لارفع واطلاق الفسخ عليه توسع وبهذا يظهر أن الاصح فى مسألة الشراء عدم الرجوع كما قاله ابن الحداد ثم أورد الرافعى على ابن الحداد فى قوله بالرجوع على الأخ برفع الاجرة بأن الابن المستأجر ورث

نصيبه بمنافعه وأخوه ورث نصيبه مسلوب المنفعة قد تكون اجرة مثل الدار في تلك المدة مثل ثمنها فاذا رجع على الاخ بربع الاجرة واحتاج الى بيع جميع نصيبه فيكون فاز بجميع نصيبه وبيع نصيب الاجرة دين الميت وقال إن قول ابن الحداد مستبعد عند الأئمة كذلك وجوابه انه لم يرث نصيبه بمنفعة بل ورثه مسلوباً كأخيه لكن المنافع حدثت عنده على ملكه تقدير الانفساخ فان هذا الانفساخ لا يوجب عودها الى الميت والا لورثاها جميعاً ، وما ذكره من الالزام مجرد استبعاد والله اعلم انتهى .

﴿ باب الحجر ﴾

﴿ مسألة ﴾ يتيم تحت حجر الشرع له مال يعامل فيه ناظر الايتام باذن الحاكم ثم إن اليتيم له قرية من بلد القدس الى الغرب ومضت مدة تحقق فيها بلوغ اليتيم ولم يعلم أهل بلغ رشيداً أم لا فهل يجوز المعاملة في ماله بعد مدة البلوغ التي لم يعلم أنه بلغ فيها رشيداً أم سفيهاً استصحاباً لحكم الحجر أم لا يتصرف ويترك الى أن تاكله الزكاة ومعرفة حاله متعذرة أو متعسرة . أجاب الشيخ الامام رحمه الله بما نصه : لا تجوز المعاملة والحالة هذه ولا اخراج الزكاة من ماله والله أعلم ، ومستندي في منع المعاملة يعتضد بقول الاصحاب انه اذا أخر الولي الصبي مدة يبلغ فيها بالسن لم تصح فيما زاد على البلوغ فهذا يدل على ان الاصحاب لا يكتفون بالعقود في الأصل انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله هذه مسألة تقع كثيراً للقضاة في أموال الايتام وهي أن يموت اثنان ولاحدهما دين على الآخر ولكل منهما ايتام فيدعي ولي الصبي المستحق على ولي الصبي الذي عليه الحق ويقيم البينة هل يوقف الحكم الى ان يبلغ المدعى عليه فيحلف أم لا . قال القاضي الحسين يحتمل وجهين قال الرافعي ان قلنا بوجوب التحليف فينتظر الى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف وان قلنا بالاستحباب فيقضي بها انتهى كلام الرافعي . والمذهب وجوب التحليف فمن يطالع ذلك يعتقد أن المذهب انه ينتظر ويؤخر الحكم وقد يترتب على ذلك ضياع الحق فان تركة الذي عليه الدين قد تضيع أو يأكلها ورثته فتعريضها لذلك وتأخير الحكم مع قيام البينة مشكل ولا سيما ونحن نعلم ان الصبي لا علم عنده من ذلك واليمين الواجبة عليه بعد بلوغه انما هي على عدم العلم بالبراءة وهو أمر حاصل فكيف يؤخر الحق لمثل ذلك . وهذه المسألة لم يذكرها الا القاضي الحسين تخريجاً منه وتبعه من بعده عليها فالوجه عندي خلاف ما قال وانه يحكم الآن بما قامت به البينة ويؤخذ الدين للصبي الذي ثبت له وإنْ امكن القاضي اخذ

كفيل به حتى اذا بلغ يحلف فهو احتياط وان لم يمكن ذلك فلا يحلف وينبغى للقاضى أن ينظر نظراً خاصاً فان ظهرت امارة البراءة وقف وإن ظهر خلافها اعتمد الحجة الظاهرة وإن استوى الامران اعتمد الحجة بعد قوة الاجتهاد ، وقد صرح الاصحاب بأن الوارث فى مثل ذلك انما يحلف على نفى العلم فكيف يحسن قياس على هذا الغريم الغائب الذى يحلف على البت ، وينبغى للقاضى اذا حكم لايهمل أن يكتب مكتوباً بيد المحكوم عليه أن له تحليف المحكوم له اذا بلغ . هذا قولى فى الدعوى لصبى على صبى ، وهكذا أقول لوكانت الدعوى لصبى على بالغ حاضر أو غائب أنه لاتحليف فى هذه الصورة الآن ولا يؤخر الحق بعد قيام البينة . وأما تحليف صاحب الحق البالغ لأجل الغائب فلانه ممكن ولأنه يحلف على البت فقام القاضى مقام الغائب احتياطاً له بقدر الامكان فيما هو محتمل وبقيد لأن البالغ المدعى اذا عرضت اليمين عليه قد يقر بالبراءة وهنا فى الصبيين ليس الاحتياط لاحدهما بأولى من الآخر وفى الصبى والغائب كذلك ولا فائدة أن التحليف على عدم العلم ولا يتوقع خلافه . فهذا ماعندى فى هذه المسألة مع احتمال فيها لاطلاق الاصحاب التحليف لأجل الغائب ولم يفرقوا بين أن يكون المستحق صبياً أو بالغاً لكن الفقه ماذكرناه وقد يوجد فى اطلاقهم فى موضع آخر مساعدته كقولهم اذا ادعى بعض الورثة دينا وأثبته بالبينة وكان فيهم صغير أو غائب أخذ الحاكم نصيبه وحفظه فهذا الاطلاق يشهد لما قلناه ، وأما ثلاث مسائل اخرى فلا دليل فيها لنا ولا علينا وهى ماذكره الرافعى فى دعوى قيم الطفل دينا فقال المدعى عليه انه اتلف له من جنسه ماأسقطه انه لايسمع وعليه قضاء ماأثبته القيم فاذا بلغ الصبى حلفه ، وماقاله الاصحاب اذا ادعى المدعى عليه الابراء أوالقضاء ولم يات ببينة قريبة حيث يؤمر بالدفع وما قالوه فيما اذا قال المدعى عليه للوكيل إن موكلك قبض أوأبرأ حيث لايسمع وذلك لانى فى هذه المسائل الثلاث المدعى عليه قدورط نفسه باقراره فلم يكن له مندوحة عن دفع الحق فليست مثل مسألة الغائب ولا الصبى المدعى عليه على مثله ولو أن الصبى الذى حكمنا له وألزمناه اليمين بعدبلوغه نكل عنها بعد البلوغ فالوجه أن يقال يحلف الدافع على ماادعاه من البراءة ويرجع على الصبى بما قبض ، ولكن هذا يشبه افتتاح حكومة اخرى سواء قلنا اليمين واجبة أو مستحبة حقيقتها ان الدافع يدعى ان القابض قبض مالا يستحق بحكم أن موروثه ابرأه أو قبض منه ويطلب يمين الوارث على ذلك فاذا نكل ردت اليمين عليه

وحلف واستحق ، والاختلاف فى الوجوب والاستحباب إنما هو فى الحاكم أما الخصم اذا طلبه فيجب لامحالة وقد ذكر الاصحاب فى ألفاظ اليمين التى يحلفها غريم الغائب وأن حقه ثابت عليه الآن وتكليف الصبي بعد بلوغه ذلك صعب وهو لاطريق له الى العلم بذلك غالباً فالوجه الاقتصار فى حقه على نفى المسقط كما اقتصرنا على نفى العلم لأنه المقدور له وكذا فى حق كل وارث وإن كان بالغاً حالة المحاكمة والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ اختلف الاصحاب فى التجارة بمال اليتيم هل هى واجبة أو مستحبة؟ والاصح فى المذهب انها واجبة بقدر النفقة والزكاة وينبغى أن يكون مراد الاصحاب من هذا التقدير أن الزائد لايجب ويقتصر الوجوب على هذا المقدار ولا شك ان ذلك مشروط بالامكان والتيسير والسهولة وأما انه يجب على الولى ذلك ولابد فلا يمكن القول به لأنا نرى التجار الحاذقين أرباب الاموال يكدون انفسهم لمصالحهم ولا يقدرون فى الغالب على كسبهم من الفائدة بقدر كلفتهم وأين ذاك ولعل هذا قاله الاصحاب حين كان الكسب متيسراً ولا مكس ولا ظلم ولا خوف واما اليوم فهذا اعز شىء يكون وكثير من التجار يخسرون ولو كان كل من معه مال يقدر أن يستنميه بقدر نفقته كانوا كلهم سعداء ونحن نرى اكثرهم معسرين والانسان يشفق على نفسه اكثر من كل أحد فلو كان ذلك ممكناً لفعلوه فكيف يكلف به ولى اليتيم ، وانما يحمل كلام الأصحاب على معنى أن ذلك واجب عند السهولة والزائد عليه لايجب عند السهولة ولا عند غيرها وأخذوا ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ماروى « اتجروا فى أموال اليتامى كيلا تأكلها الصدقة أو النفقة » أو كما قال ، وقد شرط الاصحاب فى جواز التجارة لليتيم شروطا ومع ذلك هى عند اجتماع الشروط خطرة لان الاسعار غير موثوق بها وقد يشترى سلعة فتكسد ويحتاج اليتيم الى نفقة فيضطر الى بيعها بخسران أو يترشد فيدعى عليه أن شراءها كان على خلاف المصلحة أو بتسلط الظلمة على الولى فيما يطرحونه من أموالهم على من له عادة بالشراء ويلزمونه أن يشتريه لليتيم ولا يقدر على دفعهم فينبغى لولى اليتيم أن يجتهد وحيث غلب على ظنه غلبة قوة مصلحة اليتيم التى أشار الشارع اليها يفعلها وهو مع ذلك تحت هذا الخطر الدنيوى وبحسب قصده يعينه الله عليه ، والقول بالاستحباب فى هذه الحالة جيد والقول بالوجوب مستنده ظاهر الامر ولا شك انه مشروط بما قلناه والامر فيه خطر والله يعلم المفسد من المصلح ، وذلك من جملة المشاق التى فى تولى مال اليتيم التى أشار الشارع اليها فى

قوله صلى الله عليه وسلم لابى ذر « انى أراك ضعيفاً وانى أحب لك ما أحب لنفسى لاتأمرن على اثنين ولا تولين مال اليتيم » وأنا أحب التجارة لليتيم على الوجه الذى ذكرناه بالشروط المذكورة فانها حلال قطعا باجماع المسلمين، وأما المعاملة التى يعتمدونها فى هذا الزمان وصورتها أن يأتى شخص الى ديوان الايتام فيطلب منهم مثلا ألفا ويتفق معهم على فائدتها مائتين أو أكثر أو أقل فيأتى بسلعة تساوى ألفا يبيعها منهم على يتيم بألف ويقبضها من ماله ويقبضهم تلك السلعة ثم يشتريها منهم بألف ومائتين الى اجل ويرهن عندهم رهنا عليها فيحصل له مقصوده وهو أخذ الالف بالف ومائتين فى ذمته الى أجل ويجعلون توسط هذه المعاملة حذراً من الربا أو يشتروا سلعة من أجنبى بألف ويقبضوه الالف ويقبضوا السلعة ثم يبيعوها من الطالب بألف ومائتين الى أجل ثم يبيعها هو من صاحبها بتلك الألف التى أخذها فيحصل المقصود أيضا، وهذه المعاملة باطلة عند المالكية والحنابلة وبعض أصحابنا، صحيحة عندنا وعند الحنفية وهى عندنا مع صحتها مكروهة كراهة تنزيه والقائلون ببطلانها من أصحابنا طائفتان احداهما من يقول ببطلان بيع العينة (١) والثانية من يقول بأن مال اليتيم لايباع بالنسيئة الا اذا تعجل قدر رأس المال، اذا عرف ذلك فهذه المعاملة لم ينص الفقهاء على أنها تفعل فى مال اليتيم وانما ديوان الأيتام سلكوها لكون الربح فيها معلوماً لكن فيها خطر من جهة أن أكثر من يأخذ لايوفى حين الحلول وكثير منهم يماطلون ويسوفون وينكسر عليهم وبعضهم يخرج رهنه غير مملوك له وغير ذلك من المفاسد، وفيها خطر آخر وهو انه قد يحكم حاكم مالكى أو حنبلى ببطلان هذه المعاملة فتضيع الفائدة على اليتيم ويبقى رأس المال على خطر وهذا كما قاله بعض الأصحاب فيما اذا دفع الضامن بشاهد واحد ليحلف معه ولا يرجع على وجه لأنه قد يرفعه الى حنفى وطريق الولى أن يرفع الامر الى حاكم شافعى ليحكم له بالصحة حتى يأمن ذلك. والحكم انما ينفذ ظاهراً فلا يزيل الشبهة ثم نظرت اذا سلمت عن هذا كله وجدت فيها أمرين أحدهما الكراهة كما يقوله أصحابنا والثانية الشبهة لقول

(١) العينة : أن يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم الى أجل مسمى ،ثم يشتريها منه بأقل من الثمن الذى باعها به فان اشترى بحضرة طالب العينة سلعة من آخر بثمن معلوم وقبضها ثم باعها المشترى من البائع الاول بالنقد بأقل من الثمن فهذه أيضا عينة وهى أهون من الاولى، وسميت عينة لحصول النقد لصاحب العينة لان العين هو المال الحاضر من النقد، والمشترى إنما يشتريها ليبيعها بعين حاضرة تصل اليه معجلة .

امامين كبيرين وأتباعهما بتحريمها و بطلانها. ومن مصالح الصبي أن الولي يصونه عن أ كل مافيه شبهة وعن أن يخلط ماله به ؛ ويحرص على إطعامه الحلال المحض وعلى أن يكون ماله كله منه وهى مصلحة أخروية ودنيوية أما أخروية فظاهر لأنه وإن لم يكن مكلفاً لكن الجسد النابت من الحلال الطيب أزكى عند الله وأعلى درجة فى الآخرة من غيره، وأما دنيوية فان الجسد الناشىء على الحلال ينشأ على خير فيحصل له مصالح الدنيا والآخرة وقد يكون بتركه اجتناب الشبهات يبارك الله له فى القليل الحلال فيكفيه ويرزقه من حيث لا يحتسب فهذه المصالح محققة والفائدة الدنيوية التى يكتسبها بالمعاملة دنيوية محضة فتعارضت مصلحتان أخروية ودنيوية ورعاية الآخرة أولى من رعاية الدنيا فكان الاحوط والاصلح لليتيم ترك هذه المعاملة فقد يقال بكون المستحب تركها وقد يزاد فيقال يجب تركها لقوله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن) فالاحسن فى الدنيا والآخرة حلال قطعا وغير الاحسن فيهما يمنع قطعا، والاحسن فى الآخرة دون الدنيا اذا راعينا مصلحة الآخرة وقدمناها على الدنيا صار أحسن من الآخرة فهو أحسن مطلقا فان تيسر متجر ابتغى فعله والا فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها ويأكل ماله خير من أن يأ كله غيره والله تعالى أعلم . كتبه على السبكى فى يوم السبت الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعمائة فأورد بعض الناس على قولى بالكراهة لأنها حيلة حديث خيبر وقول النبى ﷺ بع الجمع بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيبا [1] فقلت هذا الذى فى الحديث حيلة فى الخلاص من الربا فلا يحرم ولا يكره والفرق بينه وبين غيره من الحيل أن المقصود فى الحديث التوصل الى شراء الجنيب الطيب بعينه بالجمع وهو ردىء لعينه ولا يمكن شراؤه بالمساواة لعدم رضا صاحب الجنيب لكونه أفضل ولا بالتفاضل لاجل الربا فأرشدهم الشارع الى طريق يحصل المقصود وهى تحصيل أحد النوعين بالآخر ولم تكن الزيادة مقصودة ولهذا قال بع الجمع بالدراهم واشتر بالدراهم جنيباً ولم يقل بع الناقص واشتر الزائد فالزيادة ليست مقصودة لهما وهى المحظورة فى الشرع بخلاف مانحن فيه فان قصد ولى اليتيم إنما هو الزياده فههنا التوصل الى ماقصد الشارع عدمه وحرمه وهناك التوصل الى مالم يقصد الشارع عدمه فان بيع الجمع بالجنيب من حيث ذاتهما لايحرم وانما يحرم التفاضل فافهم هذا فانه نفيس ويصلح أن يكون قاعدة وهى

---

(١) كل لون من النخيل لا يعرف اسمه فهو جمع، وقيل الجمع: تمر مختلط من أنواع متفرقة وليس مرغوباً فيه وما يخلط الا لرداءته. والجنيب: نوع جيد من أنواع التمر .

ان كل موضع قصد فيه التوصل الى الشيء من حيث ذاته لا من حيث كونه حراماً فهو جائز وهو خلاص عن الحرام لا حرام فزيادة أحد البدلين على الآخر فى الربا حرام فقصدها بالطريق الحرام حرام وبالطريق الحلال مكروه لانه يشبه مراغمة الشارع ، ومن هذا الباب التعدى فى السبت لان مقصود الشارع منعهم من الاستيلاء على الصيد يوم السبت وما فعلوه طريق الى هذا المقصود ، والتوصل الى استباحة بضع المرأة بعقد النكاح ليس بحرام لأن وطأها من حيث هو ليس بحرام وانما المحرم الزنا واما الوطء بالطريق الشرعى فهو حلال فليس ماقاله ابن حزم صحيحاً من أن كل عقد حيلة الى محرم فقد خفى على ابن حزم هذا المعنى الذى قلناه وهو أن الشيء قد يكون أعم وتحته صورة خاصة محرمة وصورة خاصة مباحة فلا يوصف الأعم بالتحريم ولا المتوسل اليه بالطريق الشرعى متحيلا على الحرام ، والزيادة فى عقود الربا محرمة من حيث هى زيادة فتى قصدها بأى طريق كان فقد تحيل عليها فان فعلها بالطريق المحرمة كان حراماً بلا اشكال وان فعلها بغيره كره لقصده ولم يحرم لأنه بغير الطريق المحرم والله أعلم . كتب فى التاريخ المذكور . ومما يبين لك صحة ما قلناه فى المعاملة انا لم نر أحداً يحرص على دفع مال اليتيم بذلك الا قليلا بل الغالب أن الغرض يكون للطالب ويدخل على الناس ويأتى بالشفاعات وبالجاه ليأخذ من مال الأيتام ويقترن به أيضا غرض لديوان الأيتام لان لهم ربع الفائدة فللديوان والطالب غنم بلا غرم ولليتيم المسكين الآن غرم محقق لانه اخراج ماله بغير عوض يدخل فى ملكه وفى المستقبل لايدرى هل يرجع رأس ماله وفائدته فيغنم أو يذهب بعضه أو كله فيغرم هذا حقيقة الحال فلا يغالط الانسان نفسه والله تعالى عند قلب كل أحد ويعلم منه مالا يعلمه غيره ولا يعلمه هو من نفسه فالمحترز فى دينه يراجع قلبه فان انشرح لان ذلك مصلحة اليتيم وهو أحسن وخلصت نيته لله تعالى فى ذلك فعله والا فيتركه والله أعلم . كتب فى تاريخه الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعمائة . ومن أغرب الوقائع التى وقعت أن كبيراً طلب فى مصر من مال اليتيم فأعطيه ورده عن قرب وصار يثنى على الدافع الذى هو ناظر الايتام وحصل له بذلك حظوة ثم اتفق أن هذا الكبير فى الشام طلب هذا القدر أو قريباً منه فدفع اليه لانه جربت معاملته وحمدت فماطل به مدة وحصل التعب معه (١) فقلت فى نفسى كان الدفع الاول لامفسدة فيه وتبين بآخرة (٢)

---

(١) فى الشامية « فيه » . (٢) فى النسخ « بالاخرة ».

أن فيه مفسدة لانه كان السبب فى المفسدة فقل ان يخلو هذا النوع من مفسدة والله أعلم . واعلم انى مع ذلك كله منعنى من اطلاق القول بتحريم المعاملة شىء وهو أيضاً نافع لى من القول بأن تركها أولى مطلقا بل أقول ان ذلك يفوض الى رأى الولى ودينه وعلمه ويختلف اختلافا كثيراً بحسب الجزئيات لا ينضبط فعليه التحرى فاذا كان مال اليتيم مالا كثيراً ولا يؤدى ترك المعاملة الى اجحاف به فههنا يستحب أو يجب ترك المعاملة ، واذا كان ماله قليلا ويغلب على الظن انه لو لم يعامل له فيه لنفد وضاع اليتيم ووجدنا معاملة مأمونة سريعة فههنا تستحب المعاملة أو تجب ويحتمل انسياب الشبهة فى مقابلة هذه المصلحة ، ولا يستنكر ذلك ، وأنا أضرب لك فى ذلك مثلا : أكل المضطر الميتة واجب فساغ الاقدام على الميتة المقطوع بتحريمها فى حال الرفاهية حفظا للمنية فاذا حصلت حاجة دون الضرورة الى تناول الشبهة لم يبعد أن يستحب التناول ويحصل دفع تلك الحاجة بنمو على مصلحة دفع الشبهة مثاله اذا كان عند الشخص عيال وعلم أو غلب على ظنه أنه لو لم يأخذ لهم مالا من شبهة لضاعوا ومؤونة العيال واجبة فههنا يظهر أن نقول بترجح حفظه مصلحة العيال وهى مأمور بها من جهة الشرع على التنزه عن الشبهات كذلك اليتيم كالعيال ويحتمل لاجل ضرورته أو حاجته ارتكاب الشبهة ويعذر فيها شرعا وينهض الى أن يصير ارتكابها أولى فى نظر الشرع من اجتنابها ، وهذه أمور لا يدركها الا من ينظر فى الشريعة وسلم من الغرض والله أعلم. كتب فى ليلة السابع والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين. وقد نشأ من هذا انى لا أمنع من المعاملة ولا آمر بها غيرى واما أنا اذا طلبت منى فأرجو أن اجتهد رأيى فيها وأفعل مايوفقنى الله تعالى له ان شاء الله . وكتب فى تاريخه .

﴿ مسألة ﴾ كتب الى ابنى بارك الله فى عمره قال وقعت مسألة فى امرأة سفيهة تحت الحجر قامت بينة برشدها ثم حضر وصيها فأقام بينة بسفهها فهل تسمع بينة السفه وكتب جماعة عليها بان تقدم بينة السفه ويعاد الحجر عليها وخالفهم المملوك فى ذلك وقلت لهم إن بينة السفه لا تقبل الا مفسرة لأنها بينة جرح بالنسبة الى التصرفات وعلى تقدير أن نبين السفه فان كان سببا سابقا على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بينة الرشد وان كان سببا لاحقا بعد الرشد فلا ينعطف على الماضى ويعاد الحجر من الآن وان يثبت سببا مقارنا أو قبلناها مطلقة وشهدت انها سفيهة فى الوقت الذى وقعت الشهادة فيه بالرشد قدمت عليها بينة الرشد لانها ناقلة وبينة السفه قد تكون استصحب الاصل كما اذا قامت بينة بأن زيداً النصرانى مات مسلما

وأخرى انه مات نصرانيا تقدم بينة الاسلام على بينة النصرانية وان كان فى بينة النصرانية جرح وبينة الجرح انما تقدم على بينة التعديل حيث استويا أما لو ثبت الجرح ثم قامت البينتان فان بينة التعديل تقدم هذا الذى ظهر لى ولم يوافق عليه أحد.

﴿ الجواب ﴾ اما كون بينة السفه لاتقبل الا مفسرة فينبغى ذلك لان الناس مختلفون فى أسباب السفه والرشد فمن الناس من يرى صرف المال الى الاطعمة النفيسة التى لاتليق بحاله سفها والصحيح انه ليس بسفه ولكن صرفها فى الحرام سفه ومن الناس من يرى أن الصبي اذا بلغ وهو يفرط فى انفاق المال فى وجوه الخير من الصدقات ونحوها يكون سفيها بذلك والصحيح انه لايكون بذلك سفيها ومن الناس من يرى أن الرشد هو الصلاح فى المال فقط وعندنا ليس كذلك بل لابد من الصلاح فى الدين والمال وخالف فيه بعض أصحابنا وجماعة من العلماء ومن السفه ما يكون طارئاً ومنه ما يكون مستداماً والشاهد قد يكون عاميا وقد يكون فقيها ويرى سفها ماليس بسفه عند القاضى وكذلك الرشد فكيف تقبل شهادته مطلقة فينبغى أن لا تقبل الشهادة بالسفه حتى يبين سببه ولا بالرشد حتى يبين انه مصلح لدينه وماله كما عادة المحاضر التى تكتب بالرشد وقد قال الماوردى اذا أقر الراهن والمرتهن عند شاهدين أن يؤديا ماسمعاه مشروحا فلو أرادا أن لايشرحا بل شهدا أنه رهن بالفين فان لم يكونا من أهل الاجتهاد لم يجز وكذا إن كانا من أهل الاجتهاد فى الاصح لأن الشاهد ناقل والاجتهاد الى الحاكم ، وقال ابن ابى الدم : الذى تلقيته من كلام المراوزة وفهمته من مدارج مباحثاتهم المذهبية أن الشاهد ليس له أن يرتب الاحكام على أسبابها بل وظيفته نقل ما سمعه أو شاهده فهو سفير الى الحاكم فيما ينقله من قول سمعه أو فعل رآه ، وقد اختلف أصحابنا فى الشهادة بالردة هل تقبل مطلقة أولابد من البيان ، والمختار عندى انه لابد من البيان وفاقا للغزالى لاختلاف المذاهب فى التكفير ولجهل كثير من الناس وإن كان الرافعى رجح قبولها مطلقة لظهور أسباب الكفر ، وهذه العلة لايأتى مثلها فى السفه والرشد فيترجح أنه لابد من البيان كالجرح وليس الرشد كالتعديل حتى يقبل مطلقاً نعم هو مثله فى الا كتفاء فى الاطلاق فى صلاح الدين والاطلاق فى صلاح المال لعسر التفصيل فيه ، أما اطلاق الرشد من غير بيان الدين والمال فلا يكفى وأما قولك وعلى تقدير أن يبين السبب فان كان سبباً سابقاً على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بينة الرشد فيه نظر وينبغى أن يكون

كما لو قامت بينة أن هذا ملك زيد ثم بعد مدة قامت بينة انه ملك عمرو هل تتعارضان ؟ والمنقول أنا ان قدمنا بينة الملك القديم فيتعارضان وهذا مثله ومأخذه أن كل ماثبت يستصحب حكمه الى الآن مالم يعلم زواله فالسبب الذى ثبت بينة السفه حصوله فى وقت متقدم يستصحب حكمه مالم تشهد بينة الرشد بزواله فحينئذ تقبل ويثبت الرشد والقول بتقديم بينة السفه لاوجه له وقولك وإن كان سببا لاحقاً بعد الرشد فلا ينعطف على الماضى ويعاد الحجر من الآن صحيح ولا يجىء هنا استصحاب الرشد السابق لأن السبب الطارىء يرفعه فالشاهد يرفعه مع زيادة علم ، وقولك وان ثبت سببا مقارنا فيه نظر لأن ثبات السبب المقارن لابد أن يكون أمراً محسوسا مقارنا لزمان قيام البينة بالرشد والمحسوس لايكون مستنده الاستصحاب فلا وجه حينئذ الا تقديم بينة السفه لأن معها زيادة علم على بينة الرشد ولكن صورته ماأشرنا اليه مثل أن تشهد بينة الرشد فى الوقت الفلانى فتشهد بينة اخرى بأنه فى ذلك الوقت كان يشرب الخمر أو يصرف المال فى الحرام ونحو ذلك مما يوجب السفه وأما اذا قبلناها مطلقة فالذى بحثه الولد صحيح ويشهد له ماقاله الشيخ تقى الدين أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله فى فتاويه فى ثلاث مسائل متجاورة فى أول كتاب التفليس احداها فيمن علم يسار شخص فى زمان متقادم هل له أن يشهد الآن بيساره وهل يسأله الحاكم عن كونه موسراً حال اداء الشهادة وعليه الشهادة كذلك . أجاب رضى الله عنه أن له أن يشهد الآن بيساره معتمداً على الاستصحاب إلا ان يكون قد طرأ ماأوجب اعتقاده بزواله أو جعله فى صورة التشكيك فى بقائه وزواله والاعتماد فى هذا على الاستصحاب السالم عن طارىء يخدشه كالاعتماد على مثله فى الملك ولا يشترط فيه الخبرة الباطنة كما هنالك ، وما علل به ذلك من انه لاطريق له إلا الاستصحاب فى الباطن لابد له من الاستصحاب موجود هنا قال ومما يدل من كلامهم على جريانه فى نظائره قولهم فى البينة الناقلة فى الدين فى مسألة الابنين المسلم والنصرانى وفى غيرها انها ترجح على المنفية لأنها اعتمدت على زيادة علم والأخرى ربما اعتمدت على الاستصحاب وهذا تجويز منهم لذلك والا لكان ذلك قد جاء فيها لامن قبيل الترجيح بل يكتفى الحاكم بالشهادة انه موسر فانه يتناوله الحال فان أحوجه الى ذكر الحالة الراهنة فله أن يشهد لذلك معتمداً على الاستصحاب المذكور بل لاينبغى أن يفصح بذلك فى الشهادة فانه لابد من الدين بما شمل الحال الحاضرة . كذا رأيته فى الفتاوى وفيه خلل يسير

والمقصود أنه استشهد بالمسألة التى استشهد بها الولد . (المسألة الثانية) من شهد بالرشد ماالذى يجب عليه فى شهادته وهل يجب عليه أن يعرف عدالته باطناً أوظاهرا ويكتفى بالعدالة الظاهرة وهل يكتفى فى اختياره بالاستفاضة والشهرة ؟ أجاب الظاهر أنه يكتفى فى ذلك بالعدالة الظاهرة ومن شروطها أن لا يكون غريبا عندالشاهد بل يكون متقدم المعرفة ويكتفى فى اختياره بالاستفاضة والشهرة .
(المسألة الثالثة) فى بينتى إعسار وملاءة تكررتا كلما شهدت احداهما جاءت الاخرى فشهدت انه فى الحال على ماشهدت به هل يقبل ذلك ابداً أو يعمل بالمتأخر . أجاب رضى الله عنه يعمل بالمتأخر منهما وان تكررت اذا لم ينشأ من تكرارها ريبة ولا تكاد بينة الاعسار تخلو عن الريبة اذا تكررت لان قبولها منحصر الجهة فى تقدير إثباتها طريان الاعسار بعد الملاءة لا على تقدير معارضتها بينة الملاءة على المناقضة فى وقت واحد لاتقبل لترجيح بينة الملاءة حينئذ وليس هكذا بينة الملاءة فانها مقبولة على التقديرين ومعمول بها وان كان ما يشهد به ملاءة مستمرة من غير تجددوعندهذا فاذاتكررت بينة الاعسار فقدأثبت فمادت ملاءة الاعسارات وذلك بعيد لايكاد ينفك عن الريبة . هذا كلام ابن الصلاح كتب فى جمادى الآخرة سنة أربع وخمسين وسبعمائة بدمشق . قال الرافعى فى اشتمال إحدى البينتين على زيادة تاريخ ان الاصح عند أكثرهم ترجيح اسبقهما تاريخا والمسألة مفروضة فيما اذا كان المدعى فى يد ثالث فان كانت فى يدأحدهما وقامت بينتان مختلفتا التاريخ وجعلنا سبق التاريخ مرجحا فثلاثة اوجه أصحها ترجيح اليد لان البينتين تتساويان فى اثبات الملك فى الحال فتتساقطان فيه وتبقى من أحد الطرفين اليدومن الآخر إثبات الملك السابق واليد أقوى من الشهادة على الملك السابق ألا ترى انها لاتزال بها ، والثانى ترجيح السبق لأن مع احدهما ترجيحاً من وجه البينة ومع الآخر ترجيحاً من جهة اليد والبينة تتقدم على اليد فكذلك الترجيح من وجه البينة يترجح على الترجيح من جهة اليد ،والثالث تتساويان لتعارض المعنيين وقال الرافعى اذا ادعى داراً اوعبداً فى يد رجل فشهدت له البينة بالملك بالامس ولم يتعرض للحال نقل المزنى والربيع انها لا تسمع ولا يحكم بها وهو الاصح لان دعوى الملك السابق لا تسمع فكذا البينة عليه ولان يعوق الملك سابقا ان اقتضى بقاؤه فيد المدعى عليه وتصرفه يدل على الانتقال اليه فلا يحصل ظن الملك فى الحال ويجرى الخلاف فيما اذا ادعى اليد وشهد الشهود على انه كان فى يده أمس والمقولين تعلق بالقولين فيما اذا أرخت البينتان

بتاريخين مختلفين هل تقدم اسبقهما تاريخا أم تتساويان وقربا من الوجهين فيما؛ اذا كان لفلان على كذا أو كانت الدار لفلان هل يكون اقراراً واذا قلنا لا تسمع الشهادة على الملك السابق فينبغي ان يشهد الشاهد على الملك فى الحال أو يقول كان ملكا له ولم يزل او يقول لا اعلم له مزيلا ، ويجوز أن يشهد بالملك فى الحال استصحابا لحكم ماعرفه من قبل كشراء وارث وغيرهما وان كان يجوز زواله ، ولو صرح فى شهادته أن معتمده الاستصحاب فوجهان فى الوسط ولو قال لأدرى ازال ملكه أم لا لم يقبل لانها صيغة المرتابين ، ولو شهدت البينة انه أقر أمس قبلت واستديم حكم الاقرار وقيل بطرد القولين ، ولو قال المدعى عليه كان ملكا بالامس فوجهان أصحهما ينزع من يده ولو أسندت الشهادة الى التحقيق بأن قال هو ملكه بالامس اشتراه من المدعى عليه بالامس فقبلت ؛ ولم يثبت ابن الصباغ الوجهين فى قول المدعى عليه كان ملكك أمس وحكى القطع أنه يؤخذ باقراره ورد الوجهين الى فى يدك الامس ، وفرق بأن اليد قد لا تكون مستحقة فاذا كانت قائمة أخذنا بالظاهر فيها فاذا زال ضعفت ، وقال الرافعى ذكرنا ان الشهود على الملك السابق لو قالوا لا نعلم زوال ملكه قبلت شهادتهم ثم عن ابن المنذر أن الشافعى قال يحلف المدعى مع البينة فان ذكروا مع ذلك انه غاصب فلا حاجة الى اليمين ، قال القاضى أبو سعد وهذا غريب ووجهه أن البينة قامت على خلاف الظاهر ولم يتعرض لاسقاط مامع المدعى عليه من الظاهر فأضيف اليها اليمين . قال على السبكى فان ذكروا مع ذلك أنه غاصب يقتضى أن صورة المسألة أن يكون المدعى به فى يد المدعى عليه فيؤخذ منه أن ينزع من يده بالبينة على الملك امس اذا قالوا لا نعلم له مزيلا ، ويؤخذ منه انه اذا ثبت الملك له امس ولم تقم بينة الآن الا على الثبوت يكون الحكم كذلك فان حلف صاحب البينة معها انتزع من يده والا فلا والله اعلم ، وهذا بخلاف الاقرار فان المقر يحتاط لنفسه والبينة تعتمد الظاهر والله اعلم .

﴿ فرع ﴾ دار فى يد انسان وحكم له حاكم بملكها فادعى خارج بانتقال الملك منه اليه وشهد الشهود بانتقاله بسبب صحيح ولم يثبته . افتى فقهاء همذان والماوردى والقاضى أبو الطيب بسماعها والحكم بها للخارج ، والقفال بأنها لا تسمع ومال اليه القاضى أبو سعد لأن أسباب الانتقال تختلف فصار كالشهادة بأن فلاناً وارث لاتقبل مالم يثبت والان فيه معارضة حكم الحاكم ، وإنما جرى الخلاف فى الفرع المذكور لأنهم بينوا الانتقال ولكن لم ينصوا على سببه

لجاز أن يعتقدوا ماليس بسبب سبباً وعند الاطلاق أن يكونوا اعتمدوا ظاهراً متقدما وحكم القاضى بخلافه ماإذا لم يكن حكم حيث تقبل الشهادة بالملك مطلقة وينبغى أن يضاف اليها اليمين كما نقل عن نصه فى الفرع المتقدم والله اعلم، ويحتمل أن نقول بأن التحليف إنما نص عليه فيما اذا شهدت بالملك امس وقالت لا نعلم له مزيلا وهو اضعف من شهادتها بالملك المطلق فى الحال فلم يذكر أحد انه يحلف فتنفع بينته والله اعلم . نعم اذا لم يشهدوا بالملك فى الحال لكن شهدوا فى كتاب بتقديم التاريخ فيه ثبوت بالبينة ينبغى أن يحلف معها لأنه قياس الفرع المذكور ، ويحتمل أن يقال لا نزع اصلا بهذا الكتاب ، والفرق ان فى البينة المذكورة فى الفرع مع اليمين حجة حاضرة الآن اما الكتاب المتقدم فالحكم به بغير حجة قائمة الآن والعمل على خلاف هذا والناس لا يزالون يعتمدون على الكتب المتقدمة وها أنا أكشف لعلى اجد مستنداً له او بخلافه ، ويحتمل ان يقال ان الشهادة بالملك المطلق اذا سمعناها إنما نسمعها اذا كان معها يد ولا تنزع بها اليد الا ان شهدت أن صاحب اليد المدعى عليه غصبها من المدعى او تضم الى شهادتها بالملك للمدعى يداً متقدمة لكن هذا يخالف اطلاقهم فى باب تعارض البينتين ولا يمكن أن يخصص ذلك الاطلاق بما اذا لم يكن فى يد أحد كقولهم ان المرجحات اليد فيدل على أن بينة الملك المطلق لو انفردت عن المعارضة مع اليد للمدعى عليه عمل بها ولعل مستنده أن دلالتها أقوى من دلالة اليد المجردة لانها تعتمد أمورا كثيرة معها قرائن اقتضت لها الجزم بالملك فهى أقوى من اليد التى لا تفيد إلا ظهوراً يسيرا فأضعف الحجج اليد وفوقها الشهادة بالملك المتقدم المقترن معه قولهم لا نعلم له مزيلا المضموم الى اليمين كما نص عليه الشافعى ، وتساويه الشهادة بالملك لأن جازما من غير يمين وتساويه الشهادة على حاكم بأنه ثبت عنده الملك فى زمن متقدم فهى أقوى من الشهادة بالملك أمس لانضمام إثبات الحاكم فكان أقوى فلذلك لا يحتاج معه الى يمين ووقع فى الفتاوى قسمته والقسمة تستدعى ثبوت الملك وتضمنت اقرار مكان شخص فوجد فى يد غيره ففى انتزاعه نظر وان كان تقدم إثبات حاكم الملك لكن الذى أثبته الحاكم الملك للشركاء وهذا أحدهم وهو متقدم على القسمة واقراره ذلك القدر بالقسمة لغير من هو فى يده الآن لم تقم بينة بتسلمه ففى النفس من انتزاعه من ذى اليد بمجرد ذلك نظر لعدم قيام حجة فيه بخصوصه تخالف ظاهر اليد ، وقد جزموا بما إذا ادعاها اثنان فى يد ثالث واحدهما أقام بينة قضى له واطلاقهم يقتضى اقامتها على الملك

المطلق لكن هى شهادة بملك حال التنازع يحكم به القاضى حينئذ مستنداً الى تلك الشهادة فلم يحكم بغير مستند حاضر بخلاف الكتاب القديم الذى لايعرف حاله الآن هل تغير عما كان عليه أولا ففيه هذا النظر فان شهود المكتوب يقولون لصاحب اليد ماشهدنا عليك بشىء وانما شهدنا فى كتاب على قاض لانعرف من أمره غير ذلك وذلك القاضى ايضا لم يقض على هذا بشىء .

﴿ مسألة ﴾ قال سيدنا قاضى القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب فسح الله فى مدته سئل والدى عن ايتام لهم حجج ترشد أحدهم فأعطاه الحاكم بعض الحجج وترك بعضها لبقية الايتام ، ثم تحاكم الرشيد المذكور مع غريم عليه حجة للايتام فى معاملة بينهما واصطلحا وكتب بينهما مبارأة انه لايستحق عليه دعوى ولا حقا بسبب من الاسباب ثم ان الغريم المذكور لم يدفع الى الايتام الاقدر نصيبهم وادعى البراءة من نصيب الرشيد فهل تسمع دعوى الرشيد بنصيبه من الحجة ويصدق بيمينه انه لم يقصد ذلك ويكون اعتقاده صحة قسم الحجج عذراً فى قبول دعواه وتصديقه بيمينه أو تسمع دعواه لتحليف الخصم فقط .

﴿ أجاب ﴾ تغمده الله برحمته : الحمد لله اذا كان ممن يخفى عليه هذا الحكم ويعتقد صحة قسمه كان ذلك عذراً فى سماع دعواه ويصدق بيمينه لاجتماع امرين احدهما العذر الظاهر ، والثانى عموم اللفظ فى الابراء ، وانه ليس نصاً فى المدعى به بخلاف المواضع التى نقول تسمع الدعوى للتحليف فيها فقط فانه لم يوجد فيها إلا احد الأمرين والله تعالى اعلم .

﴿ مسألة ﴾ مال أيتام تحت نظر حاكم عجل الحاكم زكاته قبل استحقاقها مما كان تحت يد أمين الحاكم باذنه بأوراقه ثم انصرف الحاكم قبل استحقاقها وتولى بعده حاكم ثان صرف من المال مااستحق عليه من الزكاة وطلب امين الحاكم بما صرفه الحاكم الأول فهل يلزم الحاكم الأول او امين الحكم او يلزم الحاكم الثانى ام يعتد بما صرفه الأول .

﴿ اجاب ﴾ رضى الله عنه : ليس للحاكم تعجيل الزكاة من مال اليتيم وإذا عجل ضمن والذى فعله الحاكم الثانى صواب فان الصرف الاول لم يقع الموقع فلا يعتد به عن الزكاة ويبقى ديناً على قابضه يضم الى بقية مال اليتيم على زكاة الدين ويجب على الحاكم الأول استرجاعه إما من الحاكم الاول واما من امين الحكم ان علم صورة الحال وقدر على المنع وإن لم يقدر ولم يعلم بأن الصرف على تلك الصورة فلا ضمان عليه ويختص الرجوع بالحاكم والقابض والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ رجل زوج ابنته وجهزها وهى تحت حجره ثم اراد أن يسترجع ذلك القماش بحكم انه دفعه اليها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فقالت هي انه لأمى فهل القول قولها أو قوله ؟ .

﴿ أجاب ﴾ اما قولها وهى محجور عليها انه لأمى فلا يسمع وأما قول الاب انه دفعه لها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فان كان ثبت انه دفعه لها ولم يتقدم منه قول انه جهازها ولا مافى معناه مما يدل على ملكها ولا بينة انه اشتراه لها أو بمالها فالقول قوله مع يمينه وإن صدر منه قول يدل على ماذكرناه او إقامة بينة لم يسمع وإن لم يثبت انه دفعه لها بل امكن ان يكون فى يدها من جهة غيره لم تقبل دعواه انه ملكه إلا ببينة لأن اليد لها واليد تدل على الملك فلا يسمع مايخالفه إلا ببينة والله اعلم انتهى .

﴿ باب التفليس ﴾

﴿ مسألة ﴾ وصى تحت يده ليتيم تسعة آلاف درهم تسلمها من ديوان الايتام فمات بعد ثلاثة اشهر ولم يوجد عنده إلا دراهم يسيرة وفرا ودار مجموع ذلك احرز احد عشر الف درهم وعليه لليتيم التسعة المذكورة ولجماعة غيره نحو ستة آلاف درهم فما الحكم فى ذلك ؟

﴿ الجواب ﴾ يقدم اليتيم بما وجد من الدراهم وبما يثبت انه اشتراه بعد تسلم دراهمه مما لم يتحقق انه له ويشترك هو وبقية المداينين فى بقية الموجود، وإنما قلت ذلك لأن الذى اشتراه بعد تسلمه دراهم اليتيم ان كان لليتيم فظاهر وإن كان اشتراه لنفسه بمال اليتيم فقد فسق فلا يصح الشراء فيكون باقياً على ملك البائع، والثمن الذى قبضه البائع باق على ملك اليتيم فيأخذه ولى اليتيم بطريق الظفر فان حلف تلك البائع وهى الاعيان المذكورة وان كان قد اشتراه لنفسه ثم وجدت الثمن من مال اليتيم فيكون الواضح لنفسه ثم فسق بعد ذلك فتكون الاعيان للميت وللبائع الرجوع فيها لانه لم يقبض عنها لأن الذى قبضه لم يصح قبضه وهو لليتيم عليه فهو غريم الغريم فيقوم اليتيم مقامه فى الرجوع ليتوصل الى قبض حقه منه فيثبت تقدم اليتيم بذلك على التقادير الثلاثة ولا يمكن أن يقال الميت يصرف من مال اليتيم واشتراء الاعيان لنفسه ووزن ثمنها من ماله فتساوى هو وبقية الغرماء لان ذلك فسق وحمل الوصى على الامانة ماأمكن أولى من حمله على الخيانة ولا يمكن القول بأن مال اليتيم تلف من غير تفريط فلايضمن وإن كان ذلك ظاهر كلام الامام والرافعى لانى إنما تكلمت تفريعاً على ماقررته

من مذهب الشافعى من ان المودع اذا مات ولم توجد الوديعة فى تركته فهى فى حكم الديون والله اعلم . كتبه على السبكى فى ليلة الاثنين الثامن عشر من شهر رمضان سنة خمسين وسبعمائة .

﴿ مسألة ﴾ غائب فى بلد بعيدة عليه ديون لجماعة ارسل لبعضهم بعضها فهل لمن لم يرسل إليه محاصصته.

﴿ الجواب ﴾ ان لم يكن محجوراً عليه وأوصل الرسول ماامر به لبعضهم وكان قدر حقه او اقل فليس لغيره محاصصته ، وان لم يوصله بعد فلغيره الدعوى واثبات حقه والاخذ مما بيد الرسول بشرطه ، وان كان محجوراً عليه فليس له التخصيص والله تعالى اعلم انتهى (١) .

﴿ مسألة من اسكندرية فى سنة ثمان وثلاثين ﴾

فى رجل ولى النظر على أخيه محجور الحكم العزيز بتولية شرعية من جهة الحكم العزيز فسلم ماله من تركته وحسى اثاث ثم قرر الحاكم للمحجور ولأولاده ولزوجته فرضاً فى ماله من تركته نفقة وكسوة ثم رأى الناظر من المصلحة أن تشترى جارية من مال المحجور لخدمتهم وأنفق عليها من مال المحجور زيادة على الفرض المقرر ووسع عليهم فى المواسم والاعياد زيادة على الفرض المقرر وأنفق على المحجور الفرض وتسلم له مبلغاً من ماله الذى قبضه له ليتجر فيه استخبارا لحاله وسفره فى البحر المالح وهو من الكارم ممن عادته السفر فى البحر المالح فاستأسرته الفرنج واصيب ماله وخلص بعد ذلك بغير مال ،ولم يزل الناظر منفقاً على المحجور بقدر (٢) الفرض المقرر والتوسعة المذكورة ونفقة الجارية المذكورة وزيادة يسيرة على ذلك احتاجوا اليها ضرورة على ماذكر الناظر ويخرج عنه زكاة ماله كل حول الى وفاة المحجور والناظر ببينة تشهد على المحجور وعلى زوجته كافلة أولاده باتصال جميع ماذكره الناظر اليهم الى وفاة المحجور فعمل الناظر أوراق المحاسبة وقال للشهود هذه محاسبة أخى بالذى له والذى عليه فوجد فى المحاسبة زيادة على مال المحجور الذى قبضه انفقها الناظر عليه من ماله على الصفة المشروحة ثم مات فتنازع ورثة الناظر وورثة المحجور فى الزيادة المذكورة فهل فعل الناظر فى جميع تصرفاته المذكورة جائز أم لا وهل لورثة الناظر الرجوع على ورثة المحجور

---

(١) هنا اختلاف فى الترتيب اذ هذه المسألة متقدمة فى النسخة الشامية .

(٢) فى الشامية « بعد » ولعله خطأ .

عما انفقه عليه من ماله زيادة على مال المحجور الذى قبضه له من مال المحجور أم لا وما الحكم فى جميع ذلك ؟ .

﴿ أجاب ﴾ أما شراء الجارية للخدمة والانفاق عليها من مال المحجور عليه زيادة على الفرض فان كان لحاجة المحجور عليه جاز ولا ضمان بسببه وإن لم يكن للحاجة لم يجز ويضمن ولا تكفى المصلحة ، وينبغى ان يفهم الفرق بين الحاجة والمصلحة . وأما التوسعة فى المواسم والاعياد زيادة على الفرض ان اتفق فان كان لاختلاف حالهم حينئذ وحال فرض القاضى واحتياجهم الى ذلك جاز وان لم يختلف الحال لم يجز لتنفى به مخالفة اجتهاد القاضى ، واما الانفاق على المحجور والفرض انه بالغ مستطيع الحج فى حجه الفرض فجائز اذا كان قد احرم به أو ازاده فيحصل له الولاء الزاد والراحلة وكل مايحتاج اليه وينفق عليه بالمعروف سواء ازادت نفقته فى الحضر أم لا ، وأما تسليمه المبلغ اليه لاختباره وتسفيره فى البحر المالح فلا يجوز ويضمن بذلك الا ان يكون الذى فعل ذلك حاكماً أو بأمر حاكم فيجوز ولا يضمن لأنه مختلف فيه فاذا حكم به الحاكم نفذ كسائر الاحكام المختلف فيها ، وأما إنفاقه بقدر الفرض المقرر والتوسعة المذكورة والجارية فجائز إن لم يظهر له استغناؤهم عن بعضها ، وأما الزيادة الكثيرة أو اليسيرة للضرورة أو الحاجة فجائز ، واما اخراج زكاته كل حول فواجب ، وأما البينة على المحجور عليه البالغ وعلى كافلة أولاده بالوصول اليهم فمقبولة يترتب عليها براءة الناظر مما جاز له ايصاله اليهم والمحاسبة على قبض ذلك مقبولة معمول عليها . وما تضمنته أوراق المحاسبة بماله وما عليه خبر عدل مقبول والحكم به يتوقف على شروطه ، وما وجد فيها من زيادة صرف على مال المحجور عليه انفقها الناظر من مال نفسه على المحجور عليه أو على عائلته فان كان قد فعل ذلك باذن حاكم فله الرجوع به والا ومنازعة ورثة الناظر وورثة المحجور عليه عما انفقه من مال زيادة على مال المحجور فقد قلنا انه يفصل بين ان يكون باذن حاكم أولا فان كان باذن حاكم رجعوا به والا فلا والله اعلم انتهى .

﴿ باب الحوالة ﴾

﴿ مسألة ﴾ جندى أجر اقطاعه وأحال ببعض الأجرة على المستأجر ثم مات .

﴿ أجاب ﴾ يتبين بطلان الاجارة فيما بعد موته من المدة وبطلان الحوالة فيما تقابله ويرجع المحال عليه على المحتال بما قبضه مما يقابل ذلك ولا يبرأ المحيل منه . وتصح الاجارة فى المدة التى قبل موت المؤجر وتصح الحوالة بقدرها ولا يرجع

المحال عليه بما قبض المحتال منه من ذلك ويبرأ المحيل منه والله اعلم انتهى .

﴿ باب الصلح ﴾

قال الشيخ الامام قدس الله روحه «مسألة ضع وتعجل» ومعناها أن يكون لرجل على آخر دين مؤجل فيقول المديون لصاحب الدين ضع بعض دينك وتعجل الباقي. أو يقول صاحب الدين للمديون عجل لى بعضه وأضع عنك باقيه وذلك إما أن يكون فى دين الكتابة وإما فى ماسواه من المديون فان كان فيما سوى دين الكتابة من الديون قال مالك رحمه الله هو باطل مطلقاً سواء جرى بشرط أم بغير شرط للتهمة وذلك قاعدة مذهبه ؛ وقال غيره ان جرى بشرط بطل وإن لم يشترط بل عجل بغير شرط وأبرأ الآخر وطابت بذلك نفس كل منهما فهو جائز وهذا مذهبنا ، والشرط المبطل هو المقارن فلو تقدم لم يبطل صرح به الجورى هنا وهو مقتضى تصريح جميع الاصحاب فى غير هذا الموضع، وقد رويت آثار فى الاباحة والتحريم يمكن تنزيلها على ماذكرناه من التفصيل فأما التحريم فروى عن المقداد ابن الاسود قال أسلفت رجلا مائة دينار ثم خرج سهمى فى بعث بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت له عجل لى تسعين ديناراً وأحط عشرة دنانير فقال نعم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أكلت ربا مقداد واطعمته. رواه البيهقي بسند ضعيف ؛ وصح عن ابن عمر أنه سئل عن رجل يكون له الدين على رجل الى أجل فيضع عنه صاحبه ويعجل الآخر فكره ذلك ابن عمر ونهى عنه ؛ وصح عن أبى المنهال انه سأل ابن عمر رضى الله عنهما قلت لرجل على دين فقال لى عجل وأضع عنك فنهانى عنه وقال نهى أمير المؤمنين يعنى عمر أن نبيع العين بالدين ، وصح عن ابى صالح مولى السفاح واسمه عبيد قال بعت [1] براً من اهل السوق الى أجل ثم أردت الخروج الى الكوفة فعرضوا على ان اضع عنهم وينقدونى فسألت عن ذلك زيد بن ثابت فقال لا آمرك أن تأكل هذا ولا توكله . رواه مالك فى الموطأ .

وأما الاباحة فصح عن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان لا يرى بأساً ان تقول أعجل لك وتضع عنى ، وعنه قال لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج بنى النضير من المدينة جاءه ناس منهم فقالوا يارسول الله انك أمرت باخراجهم ولهم على الناس ديون لم تحل فقال النبي صلى الله عليه وسلم ضعوا وتعجلوا. ضعفه البيهقي وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد . وأصحابنا يحملون اختلاف الآثار فى ذلك على

---

(١) فى الاصل « بعث » .

ماذكرناه من التفصيل ، وبوب البيهقى باب من عجل له أدنى من حقه قبل محله.
فوضع عنه طيبة به انفسهما . واستدل الاصحاب للمنع من ذلك اذا جرى بالشرط
بأنه يضارع ربا الجاهلية . روى مالك فى الموطأ عن زيد بن اسلم قال كان ربا الجاهلية
أن يكون للرجل على الرجل الحق الى أجل فاذا حل الحق قال له غريمه أتقضى أم تربى فان
قضاه أخذه والازاده فى حقه وأخر عنه فى الاجل ، وهذا الربا مجمع على تحريمه
وبطلانه حتى أن ابن عباس الذى خالف فى ربا الفضل بحرم هذا وفيه نزل قوله
تعالى (لاتأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) فقاس الاصحاب النقص على الزيادة كما
سنبينه فى دين الكتابة فانه الذى دعانا الى الكلام فى هذه المسألة ولا يحضرنى
الآن خلاف عن احد من العلماء فى امتناع ذلك فى غير دين الكتابة اذا كان
بالشرط ولااتقى الخلاف فانى كلت الحنفية فرأيتهم مضطربين فى تحرير مذهبهم
وضبط مايمتنع فيه مما لايمتنع ولم ار تحرير ذلك ضرورياً فانه ليس الغرض فى
هذا الموضع . اما دين الكتابة فقال أبو حنيفة واحمد بجواز ذلك فيه لأن دين
السيد على عبده غير مستقر فلم يكن على حقيقة المعاوضات وعندنا هو كغيره
ان جرى ذلك فيه بالشرط فسد والا فلا واذا فسد لم يصح التعجيل ولا الابراء
ولايقع العتق . فان قلت : لنا خلاف فى القديم فى صحة تعليق الابراء ومقتضى ذلك
ان يصح الابراء هنا فى دين الكتابة وغيره . قلت يمكن حمله على تعليق ليس فى
معنى المعاوضة ونجزم بالبطلان فيما كان فى معنى المعاوضة لما ذكروه من معنى
الربا الجاهلى . فان قلت : ينبغى ان يصح تعليق الابراء فى الكتابة وان فسد فى
غيرها لان ابراء المكاتب عتق . قلت انما يكون الابراء عتقا اذا ابرأ مجانا وهنا
ابرأ فى مقابلة عوض التعجيل. فان قلت ولو جعل بدل الابراء العتق . قلت تفسد
المعاوضة ويعتق بالتعجيل الفاسد ويجب عليه تمام قيمته ، وأما فساد المعاوضة فلانه
انشأ عقد عتاقة بمال على المكاتب وهو لايجوز وعتقه بالتعجيل لوجود الصفة
ووجوب القيمة لأنه لم يعتقه مجاناً ، وهذا منقول فيما اذا اعتق على عوض غير
نجوم الكتابة ، واستشكل الامام وقوع العتق وقال ان مالاً يصح تنجيزه
لايصح تعليقه ، وجوابه ان الذى لايصح تنجيزه وهو عتق المكاتب على مال
آخر اما مطلق عتقه فيصح وهو المعلق والمال فى مقابلة هذا التعليق فلا يمتنع
الحكم بوقوعه ولو علق العتق على تعجيله فهل يكون كتعليق الابراء فيبطل أو
كتعليق العتق لأنه من مال الكتابة سنحكى من كلام الجوزى عن الشافعى مايدل
انه يقع بعد العتق ويكون عوضاً فاسداً ، والذى دعانا الى الكلام فى هذه المسألة

النظار فى صحة الابراء فلنذكر نصوص الشافعى والاصحاب ، والمسألة مذكورة فى مختصر المزنى ولـكن غيره ذكرها ابسط منه قال الجوزى عن الشافعى من حـكاية كلام الشافعى قال ولو عجل له ذلك على أن يضع عنه منه شيئاً ويعجل له العتق لم يحل له ولو كانت غير حالة فسأله أن يعطيه بعضها حالا على ان يبرئه من الباقى لم يجز ذلك له كما لا يجوز فى دين الى اجل على حر فان فعل هذا على أن يحدث للمكاتب عتقاً فأحدثه عتق ورجع عليه سيده بالقيمة لأنه اعتقه ببيع فاسد فان أراد أن يصح هذا لهما فليرض المـكاتب بالعجز ويرضى السيد بشىء يأخذه منه على أن يعتقه فتبطل الـكتابة وينفذ العتق والعوض وقال الاصحاب كلهم عن الشافعى بعض هذا الـكلام وهو فى معناه ، ولفظهم الذى نقلوه لو عجل له بعض كتابته على ان يبرئه من الثانى لم يجز ورد عليه ما اخذ ولم يعتق لأنه ابرأ مما لم يبرأ منه فلن احب ان يصح هذا فليرض المـكاتب بالعجز ويرضى السيد بشىء يأخذه منه على ان يعتقه فيجوز ، ، وعلل الاصحاب كلهم ذلك بأنه فى معنى ربا الجاهلية المجمع على تحريمه وبطلانه وهو أنهم كانوا يزيدون فى الحق ليزيد صاحب الحق فى الأجل وهذا ينقص عن الحق لينقص من الاجل فهو يشبهه فى معناه ، وتـكلم الاصحاب فى هذه المسألة فى باب السلم فيما اذا عجل بعض المسلم فيه ليبرئه عن الباقى ذكرها القاضى أبو الطيب وصاحب المهذب وغيرهما هناك وفى الـكتابة كما ذكرها الشافعى وغيره من الاصحاب وفى البابين [1] عللوا بالعلة المذكورة وللمسألة شرطان احدهما أن يـكون التعجيل مشروطـا بالابراء ، والثانى أن يقع الابراء على الفور على وجه القبول لما شرطه الدافع كما فى سائر العقود فيـكون هذا عقداً فاسداً لشبهه بربا الجاهلية ولذلك ترجم الشيخ ابو اسحق فى النـكت المسألة بترجمة تنبىء عن هذا الغرض فقال اذا صالح المـكاتب عن الف مؤجلة على خمسمائة معجلة لم يصح ، وقال أبو حنيفة يصح لنا انه ابراء من بعض الدين باسقاط الأجل فلم يجز كالثمن والاجرة والصداق ولأن هذا يشبه ربا الجاهلية وهو تأجيل الدين بالزيادة . وقال ابن الصباغ اذا قال عجل لى حتى أبرئك أو قال صالحنى لم يجز ولم يصح الصلح والابراء . وكذلك كلام بقية الاصحاب يرشد الى تصويرها بما ذكرناه وينقلون الخلاف عن أبى حنيفة وأحمد وانهما قالا بالجواز ؛ وقياسهم على غيرها من الديون يقتضى الموافقة على المنع فيها وقد ذكرنا الـكلام فيها وما فيها من الآثار ، وقد دل كلام الشافعى

---

(١) فى المصرية مهملة من النقط ، والتصحيح من الشامية .

الذى حكيناه على امتناعها فى دين الكتابة وغيره من الديون بالشرط ، وقال المزنى قد قال فى هذا الموضع اذا وضع وتعجل لا يجوز وأجازه فى الدين ، ولا يجوز عندى ان يضع عنه على أن يتعجل انتهى . واستشكل الاصحاب هذا الكلام من المزنى . وقال الجوزى قال اصحابنا ليست على قولين وإنما هى على اختلاف حالين فالموضع الذى قال لايجوز اذا كان بشرط والموضع الذى قال يجوز أراد اذا عجل بغير شرط أى وتفضل السيد بالابراء ، وكذا قال غيرهما من الاصحاب ، وقال ابن الرفعة : جمهور الاصحاب بل كلهم رووا عن المزنى قالوا ليست المسئلة على قولين وما اجازه فى الدين مصور بما إذا أدى من غير شرط أو سأل السيد أن يبرئه وأبرأه ، ونقل القاضى الحسين كلام المزنى وقال هـذا يوهم ان فى المسئلة قولين وليس كذلك بل على اختلاف حالين كما بينا ، وقال الامام نقل المزنى فى هذا ترديد نص وجعل المسئلة على قولين فى أن الابراء هل يصح على هذا الوجه فغلطه المحققون ، وذهب الاكثرون الى حمل كلام الشافعى على أن المكاتب اذا عجل بغير شرط فأبرأه السيد تفضلا ، أما اذا جرى الشرط فليس إلا الفساد فان علق الابراء فسد وان عجل وشرط الابراء فسد الاداء ، ولست استحسن ان انقل جملة ما اختلف الاصحاب فيه فى هذا الفصل فانى لست ارى فيه مزيد فقه . قلت وماحكاه الامام من الطريقين عن المحققين والأكثرين فى غاية الاشكال فانه يوهم إثبات خلاف وليس كذلك بل يجب حمل كلامه على أن المحققين غلطوه فى النقل والاكثرين سلموا النقل له وقالوا محله اذا كان بغير شرط وهؤلاء مغلطون أيضاً فى التحريم الى هذه المسألة التى أوردعليها فانها إنما هى فى الشرط كما يدل عليه صريح كلام الشافعى فكيف يرد عليه ما اذا كان بغير شرط ، وهؤلاء اولى بأن يسموا محققين فانهم عرفوا محل النقل وحققوه وغلطوا الترجيح منه ، وأما تغليط المزنى بغير هذا التأويل فلا وجه له لأنه ثقة فيما ينقل ، وكيف ماقدر فالفريقان متفقان على التغليط وعدم إثبات قولين لا فى حالة الاشتراط ولا فى عدم حالة الاشتراط بل جازمون بالحكمين على اختلاف الحالين كما قاله غير الامام ، ومراد الامام بحمل كلام الشافعى أى الذى نقله المزنى بالجواز لا الكلام الذى اعترضه عليه المزنى فانه صريح فى الشرط والقول معه بالجواز مخالف لما صرح به الامام فى آخر كلامه . وقدعلمت أن المزنى انما نقل من دين غير المكاتب ومقصوده قياس دين المكاتب عليه ، وظاهر كلام الامام يقتضى أن المنقول منه دين المكاتب ويحمل على ما إذا كان بغير شرط وليس كذلك لما قلناه فليتأول كلام الامام على ان المراد

حمل مادل عليه كلام الشافعى فى منقول المزنى وهو غير المكاتب أن المكاتب اذا عجل بغير شرط فليس فى كلام أحد ممن حكينا حكاية طريقين ولا قولين ولا وجهين فى شئ من صورتى المكاتب ولاغير المكاتب بل إن جرى الشرط فسد فيهما وإلا فيصح فيهما ، والطريقان المحكيان فى كلام الامام إنما هما فى كيفية البحث مع المزنى . وقال الغزالى فى البسيط نقل المزنى تردد أو جعل المسألة على قولين ، واتفق المحققون على تغليطه لأن السيد اذا علق الابراء على الاداء فهو باطل والعبد إن قدم الاداء وشرط الابراء بالاداء باطل لايفيد الملك ؛ قال وعندى أن موضع التردد أن يؤدى العبد بشرط الابراء فان الاداء باطل فى الحال لكن لو أبرأ السيد فيرضى العبد بدوام يد السيد صح لان الدوام كالابتداء وهل يحتاج الى إنشاء رضا آخر أم يقال كان برضا يقتضيه عند الابراء ؛ والآن قد تحقق الرضا ، قال ولعل الصحيح أن دوام القبض كابتدائه وأن ماسبق من الرضا كاف عند الابراء . قلت وتنزيل الغزالى منقول المزنى على هذا خروج عن صورة المسألة التى دل كلام الاصحاب عليها . وحاصله أنه اذا عجل بشرط الابراء فجرى ابراء صحيح والمقبوض فى يده هل ينقلب ذلك الاداء صحيحاً بعد الحكم بفساده من غير رضا جديد أو لابد من رضا جديد فيصير به استدامة القبض كابتدائه ، وجرى على هذا التنزيل فى الوسيط والوجيز وهو شئ انفرد به تفقهاً لا نقلا ، وتنزيل القولين على ذلك بعيد لما بينا ذكره ، أما الفقه الذى ذكره فينبغى أن لاينازع فى ذلك اذا جرى ابراء صحيح ولكن متى يكون ذلك وليس فى كلامه تعرض له فيقال إن جرى الابراء كما صورنا فى صدر المسألة فهو فاسد ولا يأتى فيه كلام الغزالى وإن تأخر وجرى ابراء مبتدأ فينبغى أن يقال إن اعتقد السيد فساد الشرط فهو صحيح قطعاً ، وان ظن صحته وأتى به على أنه وفاء بالشرط فيصح فى الاصح كما لو رهن بناء على ظن وجوبه فانه يصح على الاصح عند النووى وهو الصواب ، وحيث قلنا بأن الابراء صحيح اما قطعاً أو على الاصح فيأتى ماقاله الغزالى من أنه إن رضى رضاء جديدا كفت الاستدامة قطعاً وان لم يتجدد رضاً فهل نكتفى بالرضا السابق أولا ؟ احتمالان اصحهما عنده الاكتفاء وينزل منقول المزنى عليه وينزل النص على الاحتمال الآخر ولكن النص وكلام الاصحاب ينبو عن هذا التنزيل . فتلخص من هذا أن الغزالى أيضا لم يذكر خلافا فى صحة الابراء بل اقتضى كلامه أنه قد يوجد ابراء صحيح أما كونه الواقع فى ضمن عقد أو مبتدأ فلم يثبته ، ومقتضى كلامه

هنا يشير الى أنه لو لم يجز ابراء لا يكفى استدامة القبض إلا باذن جديد ، وهو كذلك لفساد القبض ، والرافعى رحمه الله قال انه اذا أنشأ رضاً جديداً فقبضه عما عليه يحكم بصحته كما لو أذن للمشترى فى أن يقبض مافى يده عن جهة الشراء وللمرتهن فى قبضه عن الرهن ، وماذكره من الحكم صحيح وقياسه على الشراء يوهم أنه لو لم يأذن فى الشراء لايصح ، وهو وجه فى الحاوى والصحيح خلافه وهو المذكور فى التتمة . ولنرجع الى غرضنا قال الرافعى رحمه الله لو عجل قبل المحل على أن يبرئه عن الباقى فأخذه وأبرأه لم يصح القبض ولا الابراء خلافاً لأبى حنيفة واحمد ، ولو قال السيد : أبرأتك عن كذا بشرط أن تعجل الباقى أو اذا عجلت كذا فقد ابرأتك عن الباقى فعجل لم يصح القبض ولا الابراء أيضاً ، واذا لم يصحا لم يحصل العتق وعلى السيد رد المأخوذ . هذا ظاهر المذهب ، وأشار المزنى الى تردد قول فى صحة القبض والابراء ولم يسلم له جمهور الاصحاب اختلاف القول فى المسألة وحملوا التجويز على ما اذا لم يجز شرط وابتدأ به ، ورد صاحب الكتاب تردد القول الى أنه اذا عجل بشرط الابراء فى السيد هل ينقلب القبض صحيحاً انتهى ، وليس فى كلامه رضى الله عنه اشكال إلا اطلاقه الابراء ، وكان ينبغى أن يبين صورة المسألة وأن الابراء صدر جوابا فان هذا الاطلاق اوهم أن الابراء اذا تأخر عن التعجيل المشروط فيه الابراء أو وقع مستقلا لايصح ، والنووى فى الروضة وافق الرافعى حرفا بحرف ، وفى كلام الرافعى شىء آخر وهو أن النص ومنقول المزنى إنما هو فيما اذا عجل ليبرىء فظاهر كلام الرافعى أنه فى ذلك وفيما اذا علق البراءة بالتعجيل أو شرطه فيها والحامل له على ذلك أن الاصحاب جمعوا بين المسائل الثلاث والحكم فيها واحد فاذا نقل النص والمنقول فى واحد فليثبت حكمهما فى الأخرى فهذا تصرف ، والمنقول الصحيح إنما هو فى الاولى كما قدمناه وهى التى قدمها فى كلامه .

وقد تبين بهذا أنه لم يحك أحد من الاصحاب بعد المزنى فى المسألة طريقين ولاقولين ولا وجهين وأن كلهم جازمون بأنه مع الشرط يبطل جزما وفى ذلك إتفاق على رد ماقاله المزنى فى الصورة اذا أخذ على ظاهره ، إلا أن يتأول على ماقاله الغزالى ، وليس فيه اثبات خلاف أيضا فى الابراء كما بيناه ، وقد يغتر بقول الرافعى والنووى « هذا هو المذهب » بأن فى المسألة طريقين وهذاليس بلازم بل مراده بالمذهب المنصوص الذى جرى عليه الاصحاب وخالف المزنى فيه تخريجا منه وان كان تخريجامردودا ويحتمل أن يسلم أن فى المسألة طريقين

ويقول المراد بالطريق الثانى ماقاله الغزالى من صحة القبض عند الابراء الصحيح، لكن هذا يقتضى أن تكون هذه هى الطريقة الصحيحة لما سبق وليس كذلك ولله در البغوى حيث لم يحك كلام المزنى واستراح من هذا الصداع . فان قلت: قال البغوى وغيره فيما اذا قال بعتك هذا العبد بألف على أن تبيعنى دارك أو تشترى منى دارى لايصح أما البيع الثانى فان كانا عالمين ببطلان الاول صح والا فلا يصح لأنه يبيعه على حكم الشرط الفاسد وهذا يخالف ماقلتموه هنا من أنه اذا ابرأ إبراءً مستقلا ظاناً صحة الشرط يصح . قلت المختار فى تلك المسألة الصحة أيضاً وهو الذى قطع به الامام وشيخه . وقال الرافعى انه القياس وليس قول البغوى بأولى من قول الامام على انه يمكن حمل كلام البغوى على ما اذا باع مجيباً لا مستقلا كما صورناه فى الكتابة ويرشد الى هذا أنه ذكره فى تفسير نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيعتين فى بيعة ، وإنما يكون كذلك اذا ورد العقدان فى صورة عقد واحد اما اذا ورد منفصلا عنه فلا لكن سأنبه على ان فى كلامه مايرد هذا الحمل . واعلم أن مسألة بيعتين فى بيعة تكلم الشافعى فيها والاصحاب مفسرين للحديث بتفسيرين : هذا أحدهما أن يقول بعتك دارى هذه بألف على أن تبيعنى عبدك هذا بألف اذا وجبت لك دارى وجب لى عبدك فهذا بيع باطل فى العقدين ، هذه عبارة الماوردى عن الشافعى حكما وتصويراً وهو ظاهر فى التصوير الذى ذكرناه فى المكاتب : وعبارة البغوى التفسير الثانى أن يقول بعتك بألف على أن تبيعنى أو تشترى منى لايصح لأنه جعل الالف ورفق البيع الثانى ثمنا فاذا بطل الشرط بطل ، أما البيع الثانى ان كانا عالمين ببطلان الاول صح والا فلا لانه يبيعه على حكم الشرط الفاسد . هذه عبارته يمكن حملها على ماقلناه. والامام قال فى باب بيعتين فى بيعة قول الشافعى فى تفسيره وقوله البيع باطل قال الامام يعنى البيع الذى شرط فيه البيع وهذا خارج عن قياس الشرائط الفاسدة؛ أما البيع الثانى ان اتفق جريانه خليا عن شرط فهو صحيح فأما قول الامام إن الشافعى يعنى البيع الأول فممنوع وإنما أراد العقدين جميعا كما قاله الماوردى ؛ ويحمل على ماصورناه وبذلك يسمى بيعتين فى بيعة : اما اذا وجدنا البيع الثانى منقطعا عن الاول فلا يسمى بيعتين فى بيعة ويكون فساد الاول بالشرط الفاسد لا بدخوله تحت مورد النص ، ولو كان البيع الثانى المنقطع عن الاول مع الاول داخلين تحت مورد النص لفسد الثانى ولو علمنا فساد الاول ولا قائل به نعم إذا أتى به فى ضمن عقد واحد فسدا جميعا سواء علما فساد الاول أو جهلا فافهم

هذا فانه كلام نفيس ، وفرق بين الكلام على مورد النص وبين الكلام على حكم المسألة فى الجملة ، وبذلك تفهم محل كلام الشافعى والاصحاب وكلام الامام وبه يتبين لك اشكال كلام البغوى فانه إن حمل على ماإذا صدر البيعان على صورة بيعة واحدة كان ينبغى ان يفسدا قطعاً علما أو جهلا وهو قد قطع بالصحة اذا علما فساد الاول والاقرب أنه إنما أراد اذا صدر مبتدأ ولكن كلام الامام اصح منه . وأما قول الامام ان اتفق جريانه خلياً عن شرط فهو صحيح مجيد وإنما يكون كذلك اذا صدر مستقلا من غير أن يكون فى ضمن العقد الأول وحينئذ تكون كمسألة الرهن ولهذا أعاد الامام المسألة فى الرهن وحكم بالصحة فيها تبعاً لشيخه من غير أن يسميها بيعتين فى بيعة ، وحاصله أن صدور البيع الثانى على الصورة التى ذكرناها لم يتكلم فيه الامام وهو مراد الشافعى والاصحاب بل أفاد الامام مسألة أخرى ليست فى كلامهم نعم القاضى حسين صرح بأنه اذا شرط رهنا وكان الشرط فاسداً وأتى بالرهن على اعتقاد وجوب الوفاء ان الرهن لا يصح كمن أدى الى إنسان ألفا على ظن انه دين عليه ثم تبين أنه لم يكن عليه دين فالاداء غير معتد به والمؤدى مسترد ، قال الامام وهذا الذى ذكره غير صحيح والحق مع الامام فى ذلك وكيف يصح ماقاله القاضى وجميع العقود والتصرفات انما ينظر فيها الى مدلولها ولا اعتبار بظن العاقد ، واذا كنا نصحح بيع مال نظنه لغيره فتبين لنفسه مع ظن الفساد فلأن نصحح هذا مع اعتقاد الصحة أولى ؛ وغاية مافى الباب أنه ظن وجوبه عليه فلا يعذر فيه لانه مفرط وليس ذلك كمن أدى الى شخص دراهم يظن انها دين عليه فتبين خلافه يسترد لانه ليس هناك الا مجرد الدفع وهو لا يملك الا بشرط أن يكون عن دين وهنا لفظة الملك ؛ ولو أعتق ظانا وجوبه عن كفارة ونحوها أو طلق ظانا وجوبه عن أمر لسبب إيلاء ونحوه أو وهب ظانا وجوبها بسبب من الاسباب فيبعد كل البعد أن يقال لا تصح هذه التصرفات والتوقف فى ذلك لا معنى له ؛ وقد ذكر الاصحاب اذا قال اشتروا بثلثى عبدا واعتقوه فامتثل الوارث ثم بان دينا فان اشترى فى الذمة دفع عنه ولزمه الثمن ويقع العتق عن الميت ، وهذا يدل على أن فعل الشىء على اعتقاد وجوبه لا يمنع من وقوعه . فان قلت : فقد صحح عبد الغفار القزوينى فى حاويه عدم الصحة فى المسائل الثلاث مسألة البيع والرهن والكتابة . قلت لما رأى الرافعى نقل عن البغوى وغيره فى البيع عدم الصحة وفى الكتابة أطلق القول بالابراء أن المذهب بطلانه ولم يحقق صورة المسألة ، وفى الرهن اطلق وجهين من غير

تصحيح سحب عليها حكم المسألتين ولم يرأن قول الرافعي في البيع القياس الصحة ولعل بها قطع الامام وشيخه معارضا لذلك لما يشعر به قول البغوى وغيره من انهم الاكثرون فهذا هو الحامل لعبد الغفار وهو حسن تصرف منه فيما اقتصر عليه من جميع كلام الرافعي ولو نظر في المعنى المقتضى لذلك وما يقتضيه الفقه وقاعدة المذهب واطلع على كلام الاصحاب وعرف صورة المسألة فى الكتاب لما قال ذلك ان شاء الله ولعل مراد الرافعي بغير البغوى المتولى فانه فى التتمة كذلك كما فى التهذيب عند تفسير بيعتين فى بيعة والكلام عليه كما مر وعلى تقدير أن يكون مرادهما مافهم من كلام الرافعي فهما موافقان لما اقتضاه كلام شيخه القاضى حسين فى الرهن والقاضى قد بين مأخذه من القياس على وفاء الدين وقد تبين الفرق ، وبه يتبين ضعف ماقاله الثلاثة ؛ وحاول شيخنا ابن الرفعة اثبات ماقاله المزنى من جهة صحة تعليق الابراء فى القديم ؛ وقد تقدم جوابه وحقيقته تعليق الابراء عن حقيقة المعارضة والصلح ، والاصحاب انما تكلموا فى ذلك وذكر الرافعي أنه لو قاله فى بعض المسلم فيه ليعجل الباقى أو عجل بعضه ليقيله فى الباقى فهى فاسدة وهذا يجب حمله على ماصورناه فى المكاتب وأن يكون المراد اذا صدرت الاقالة والتعجيل على نعت عقود المعارضة فلو تأخرت الاقالة وابتدأ بها فلا بد من التفصيل بين عمله بفساد الشرط أولا وانه ان علم صحته والا فكذلك فى الاصح على قياس ماقلناه فى البيع والرهن والابراء والله اعلم انتهى .

﴿ باب الضمان ﴾

﴿ مسألة ﴾ رجل أقر بدين لشخص وكتب الشهود فى المسطور وحضر فلان وفلان وضمنا فى ذمتهما مافى ذمة المقر المذكور فهل يطالب كل من الضامنين بجميع الدين أولا يطالب كل منهما إلا بالنصف ؟ .

﴿ الجواب ﴾ يطالب كل منهما بجميع الدين لأن الضمان وثيقة كالرهن والرهن يتعلق بجميع الدين فكذلك الضمان وليس كالبيع ونحوه حيث يحمل على التنصيف لعدم امكان كون كل منهما مشترياً للجميع أو بائعاً للجميع ولأن مافى ذمتهما لفظ عام فيعم كل جزء فيكونا ضامنين لكل جزء منه ومن ضرورة ذلك مطالبة كل منهما بالجميع ولأن حقيقته نسبة ضمان ذلك اليهما نسبته لكل منهما وقد نقل المتولى المسألة فى التتمة فى كتاب الضمان فقال : رجل له على آخر دين معلوم وحضر رجلان وقالا ضمنا مالك على فلان هل يطالب كل منهما بجميع الدين أم لا ؟ فيه وجهان احدهما يطالب كل منهما بنصفه كما لو قالا اشترينا

عبدك بألف ، والثانى وهو الصحيح أن كلا منهما يطالب بالجميع كما لو كان عبد مشترك فقالا رهنا العبد بالالف التى لك على فلان فيكون نصيب كل منهما رهناً بجميع الالف ، ويخالف الشراء لان الثمن عوض الملك فبقدر ما يحصل له من الملك يجب الثمن وهنا ما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ، ولهذا لو ضمن كل منهما على الانفراد صح وطولب بجميع الدين فصار كمسئلة الرهن انتهى . وادعى بعض الناس أنه لا يلزمه الا النصف كما لو قال ألق متاعك فى البحر وأنا وركبان السفينة ضامنون لا يلزم الا بالقسط ، والجواب ان ذلك ليس حقيقة ضمان ، وقد صنفت فى ذلك تصنيفاً .

﴿ مسألة ﴾ عليه ألف أصالة وألف كفالة كلاهما لشخص واحد فأدى ألفاً ومات فقال القابض قبضتها عن الكفالة وقال وارث الدافع بل هى الاصالة فلو كان الدافع حياً كان القول قوله وحيث لا بينة لا يقسط فى الأصح بل يصرفه الى من شاء منهما وبعد موته ينبغى ان يقوم وارثه مقامه لان هذا حق مالى فيورث وليس كتعيين الطلاق فى احدى الزوجتين .

﴿ مسألة ﴾ رجل انكر أنه ضمن زيدا فيما عليه من الدين ثم قامت البينة من ضمانه باذنه وحكم بها ثم عاد المنكر يطلب الغرم من المضمون بحكم ما قامت به البينة من ضمانه باذنه هل له ذلك أم لا لانه مكذب لها بانكاره الضمان .

﴿ أجاب ﴾ ان كان مقيماً الى الآن على انه ما كفل فلا رجوع له لتكذيبه البينة وإن لم يصدر منه الا ما تقدم على قيام البينة من انكاره الكفالة فله الرجوع لأن طول المدة واحتمال النسيان عذر له فقيام البينة يدفع حكم انكاره العذر وهذا أولى مما قاله الرافعى فيما اذا قال اشتريته بمائة ثم قال بمائة وعشرة وبين لفظه وجهاً محتملا وإن كنا لم نوافقه هناك لأن ذلك اثبات وهذا نفى والعذر فى النفى لاحتمال النسيان أظهر وقيام البينة هنا كاقامة البينة هناك وأولى لما ذكرناه فالتزام الرافعى هنا قبول قوله ورجوعه أولى لكن الرافعى فى الضمان قال قبل آخر باب الضمان بورقتين فيما اذا ادعى عليه وعلى فلان الغائب بالف درهم وكل منهما ضمن عن الآخر وأقام بينة واحد قال المزنى فى المختصر رجع . وتكلم الاصحاب عليه أن البينة انما تقام عند انكاره والانكار تكذيب ، وجواب الاصحاب وتصحيح المسعودى والامام عدم الرجوع وقول ابن خيران بالرجوع لان البينة أبطلت حكم انكاره فرأينا ما قاله ابن خيران هنا أولى للعذر المذكور ولم نر ما قاله المسعودى والامام وسكت الرافعى عليه والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل له دين على آخر بمسطور وفى المسطور بعد اقرار المديون

ماصورته وحضر فلان وفلان وضمنا فى ذمتهما مافى ذمة المقر المذكور من الدين، ثم غاب الاصيل وأحد الضامنين فطالب صاحب الدين الضامن الآخر بجملة المبلغ، وهو ثلاثة آلاف وخمسمائة فأعطاها له ثم بعد خمسة أشهر قال شخص للدافع انك مايلزمك الا نصف المبلغ فترافع هو والقابض الى نائب حكم فحكم بأنه لايلزمه الا النصف وألزم القابض باعادة النصف الى الدافع فأعاده بأمره فهل هذا الحكم صواب أولا وهل الواجب على الضامن الدافع جملة الدين أو نصفه وما الحكم فى ذلك مبينا بنقله ودليله ؟ .

﴿ الجواب ﴾ ليس هذا الحكم بصواب بل هو خطأ ، والدفع الذى دفعه الضامن صحيح والذى كان يلزمه أداء جميع الدين وبدفعه حصلت براءة الاصيل والضامن الآخر ويجب عليه وعلى القاضى اعادة مااستعاده الى صاحبه ، وليس لصاحب الدين أن يطالب بعدذلك الاصيل ولا الضامن الآخر لان ذمتهما برئت بقبض الجميع واعادته بهذا الحكم خطأ لايعيد الدين فى ذمتهما ولا مطالبة بعد ذلك على الضامن الآخر اصلا ولا على الاصيل إلا للضامن الدافع ان كان له الرجوع ، وأصل هذا أن اللازم لكل من الضامنين فى هذه الصورة جميع الدين وهذه مسألة مسطورة فى كتاب التتمة لابى سعد المتولى رحمه الله فى كتاب الضمان فى الفصل الرابع فى حكم الضمان قال الخامسة رجل له على رجل آخر دين معلوم فحضر رجلان وقالا ضمنا مالك عن فلان هل يطالب كل واحد منهما بجميع الدين أم لافيه وجهان أحدهما يطالب كل واحد منهما بنصف الدين كما لو قال لانسان اشترينا عبدك بالف يلزم كل واحد منهما نصف الالف، والثانى وهو الصحيح أن كل واحد منهما يطالب بجميع الدين كما لو كان عبد مشترك فقالا رهنا العبد بالالف الذى كان لك على فلان فيكون نصيب كل واحد منهما رهناً بجميع الالف ، ويخالف الشراء لان الثمن عوض الملك فبقدر ماحصل له من الملك يجب الثمن وأما ههنا فما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ولهذا لوضمن كل واحد منهما على الانفراد صح وطولب بجميع الدين فصار كمسألة الرهن. انتهت المسألة التى ذكرها المتولى رحمه الله وهى نص فى مسألتنا لان أقل أحوال اللفظ المذكور فى المسطور أن يقولا ضمنا وقد صرح المتولى بنقل وجهين فيها. وان الصحيح منهما لزوم كل الدين لكل واحد وإنما قلت هذا أن أقل أحوال اللفظ لانه يحتمل أن يكون كل منهما قال ضمنت ماعليه من الدين وحينئذ يكون صريحاً فى الجميع بلا نزاع ولا جائز أن يحمل على أن الصادر من كل منهما ضمنت

نصف الدين لانه لم يكن حينئذ يجوز للشاهد أن يعبر بهذه العبارة فانها ليست بمعناها ولو كانت محتملة لها فالرواية بالمعنى شرطها المطابقة فى الجلى والخفاء وأما الشهادة فلا يجوز ويحتاط فيها أكثر مايحتاط فى الرواية وعدالة الشهود وضبطهم عنمان من هذا القسم والقسمان الاولان يحصل المقصود بكل منهما أما الثانى فظاهر وأما الاول فكما قلنا عن المتولى . فان قلت: قد أفتى جماعة فيما اذا قالا ضمنا والصورة كهذه الواقعة أنه لايلزم كل منهما إلا النصف وساعدوا القاضى المذكور فيما حكم به وصوبوه وهم أكبر منه والله يغفر لنا ولهم وليس أحد منا معصوماً من الخطأ والزلل فنسأل الله المسامحة ولكن الواجب علينا أن نبذل الجهد فى طلب الحق لنصل اليه وتصان أحكام الله عن التغيير وتجرى على مقتضى العدل الذى أمر به فان وفقنا الله لذلك وله الفضل والا فنسأل الله العفو عما عساه يكون منا من التقصير . فان قلت: قد أخرجوا من كتاب البحر للروياني نقلا يعارض ماذكرته وهو أنه قال فى ثلاثة ضمنوا ألفا أنه لايلزم كل واحد منهم إلا ثلث الالف إلا أن يقولوا إن كل واحد منا ضامن لجميعها . قلت سبحان الله كيف يكون من هو منسوب الى فتوى وكلام فى علم يتمسك فى معارضة مقلته فى هذا الكلام ونحن فى واد وهو فى واد على انها لو كانت المسألة كان لنا عما قاله الروياني جوابان آخران سنذكرهما إن شاء الله تعالى فى آخر الكلام . وصاحب البحر غير منفرد فى ذلك بل تقدمه الماوردى فقال عن أبى حنيفة فيما اذا رهن داراً بالف وأقبضهما كل واحد منهما رهن بحصتها من الالف ولا يكون رهناً بجميع الالف استدلالا بشيئين أحدهما أن الرهن عقد على عين فى مقابلة عوض كالبيع والثانى أن الرهن وثيقة كالضمان ثم ثبت أن رجلين لو ضمنا الفا عن كل كانت بينهما ولا يكون الالف على كل واحد منهما ، ثم قال فى الجواب وأما ماذكره من الضامنين فغير صحيح لأن الضامنين كالعاقدين فلذلك يبعض وكذلك الرهن اذا كان فى عقدين كان متبعضا كالضامنين وأما العقد الواحد فهو كالضامن الواحد انتهى . وهذا الذى ذكره الحنفية لعله أحد الوجهين اللذين حكاهما صاحب التتمة والماوردى لم يصرح بالنقل عن المذهب فلعله اقتصر على الجواب على تقدير تسليم الحكم ، وقد نقل ابن الرفعة هذا الذى قاله الماوردى وعبر عنه بقوله أجاب الأصحاب ، ثم بعد ورقة تكلم فيما لو استعار عبدين من رجلين ورهنهما والطريقة الخلاف فى انفكاك احدهما يجوز ان يبنى على انه عارية او ضمان ان قلنا عارية لم ينفك وان قلنا ضمان انفك وقد يقال لايتخرج

على ذلك بل على قول الضمان بجعله ضامناً لكل الدين فى رقبة عبده فان يحيل ضمانه لبعضه فانما يكون اذا قالا اعرناك العبد لترهنه بدينك وهو كذا فينزل منزلة ما لو قالا لمن له الدين ضمنا لك دينك على فلان فانه يكون بينهما نصفين كما تقدم والمسألة غير مخصوصة بهذه الحالة انتهى . وهذا الذى قاله ابن الرفعة هنا من أنه يكون بينهما نصفين هو الذى تقدم عن الماوردى فى جواب الحنفية وانما أخذه منه، وتعبيره عنه هنا بقوله «ضمنا لك دينك على فلان» عبارة رديئة لانه انما تقدم بلفظ الألف وهو حال على ما تقدم فكأنه لم يفرق بين اللفظين فتسمح فى العبارة . فتلخص من هذا انه ليس معنا نقل فى مسألة الألف الا من الماوردى فى جواب الحنفية وهو يحتمل ان يكون على وجه ومن كلام البندنيجى وأظن ان صاحب البحر أخذه منه فانه كثير النقل عنه ، وكل ذلك خارج عن مسئلتنا، وعبارة ابن الرفعة لا يتمسك بها لانه احال على موضعها وعرفناه بخلافها . فان قلت : بين لى وجه ما أشرت اليه من كون مسألة البحر غير مسئلتنا . قلت ينبغى ان يعلم أولا ان هذه المسألة تستمد من قاعدة عربية وقاعدة اصولية ومآخذ فقهية ما لم يحط الطالب بجميع ذلك لاتتحقق عنده هذه المسألة ومتى احاط بها حققها وانشرح صدره لها بتوفيق الله تعالى اما (القاعدة الأولى) فى ضمنا هل مدلوله المجموع أو كل فرد والمال المضمون قد يعبر عنه بما يقتضى مجموعه وقد يعبر عنه بما يقتضى كل فرد منه ، وقبل هذا نقول قولنا لقى الزيدان العمرين قد يراد به ان أحد الزيدين لقى أحد العمرين والآخر لقى الآخر وقد يراد به ان كلا منهما لقى كلا منهما وهذا هو حقيقة اللفظ وظاهره مهما كان الفعل صالحاً لكل منهما بخلاف قولك أكل الزيدان الرغيفين فانه يتعين ارادة ان كلا منهما أكل رغيفاً وان ذلك مقابلة الجمع بالجمع ، والاستقراء يدل على ماادعيناه من الحقيقة والظهور ويؤيده قوله تعالى (فاقتلوهم) ونحوه فان الذى يفهم من ذلك مخاطب بقتل كل فرد من المشركين حتى لو قتل مسلم كافراً وأراد الاكتفاء بذلك لينحصر الوجوب فى الباقين فى غيره لم يكن له ذلك وهذا الحكم مستفاد من قبل اللفظ لا من خارج لأن العلماء ما برحوا يستدلون بمثل هذه الالفاظ على هذه الاحكام ويأخذونها منها ومما يؤيد ذلك من كلام الفقهاء انهم قالوا لو قال لزوجتيه ان دخلتما هاتين الدارين فأنتما طالقتان فدخلت احداهما احدى الدارين والأخرى الأخرى لم تطلق واحدة منهما حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعاً على الصحيح فنقول هذه الصيغة اما ان تكون موضوعة لدخول كل منهما

كلا من الدارين او لما هو أعم من ذلك ومن دخول واحدة لواحدة وأخرى لاخرى او مشتركة بين المعنيين ان كان الأول فهو المدعى وان كان الثانى وجب ان يطلق كلا منهما اذا حصل المسمى بأى كان من المعنيين كسائر التعليقات فانه يكفى فيها ما يصدق عليه الاسم ، وان كان الثالث فهو مدفوع بأمرين أحدهما ان الاصل عدم الاشتراك والثانى انه لو كان كذلك لوقع الطلاق بكل من المعنيين كما لو قالوا فيما لو قال ان رأيت عيناً فانت طالق انها تطلق بأى عين رأتها لان المشترك عند الشافعى كالعام فيتعلق الحكم بكل فرد منه وكذلك لو قال ان حضتما فانتما طالقتان فحاضت احداهما لم تطلق ولو قوبل الجمع بالجمع طلقت، ولو قال ان شئتما فانتما طالقتان فشاءت احداهما ولم تشأ الأخرى لم تطلق واحدة منهما وهل طلاق كل واحدة معلق بالمشيئتين جميعاً أو كل واحدة بمشيئتها طلاق نفسها دون ضرتها ؟ قال المتولى الأول وقال البندنيجى الثانى. وكذلك لو أقر رجلان بقتل رجلين كان مقتضى ذلك انهما اشتر كا فى قتل كل منهما لان أحدهما قتل احدهما والآخر قتل الآخر وماأشبه ذلك من الامثلة .

فثبت بهذا ان قولنا «لقى الزيدان العمرين» لا تصدق حقيقته حتى يكون كل [(1)] من الزيدين لقى كلا من العمرين وكذلك الرؤية ونحوها من الأفعال التى يحصل الاشتراك فيها ، والضمان من هذا القبيل يصح بوارد عدد من الضمان على مضمون واحد فاذا قال ضمن الزيدان العمرين فحقيقته ان كلا منهما ضمن كلا منهما فلذلك اذا قال ضمنا الألفين كانت حقيقته ان كلا منهما ضمن كلا من الألفين . هذا وجه من النظر يمكن دعواه ويودى بقولهم ان الضمائر عامة والعام مدلوله كل فرد وان البينة قائمة مقام العطف ، ولو قلت قام زيد وزيد كان حكماً على كل فرد فكذلك قام الزيدان ويمكن ان ينازع فيه فان المثنى اسم وضع لعدد مخصوص فليس مدلوله كل واحد وكذلك قام زيد وزيد حكم على مجموع الرجلين ولكن فى الاثبات يلزم من المجموع كل فرد ويظهر ذلك بقوله فى النفى ما قام زيد وزيد أو ما قام الزيدان يصح معه ان يكون قام أحدهما هذا ما لا ريبة فيه والضمائر بحسب مايراد بها فاذا عادت على عام كانت عامة والافلا ، وهذا النزاع لا يضرنا فانا نقرر هذه المسألة على كل من التقديرين سواء أكان الضمير فى «ضمنا» مراداً به المجموع أم كل فرد كما ستعرفه إن شاء الله وإنما تحرير هذا البحث يظهر له ثمرة فى المسألة المنقولة من البحر .(القاعدة الثانية) ان ما ونحوها من أدوات العموم

(١) فى النسخ « كلا » .

مدلوله كل فرد فرد وذلك مقرر فى اصول الفقه فلا نطول به فضمان مافى ذمة زيد معناه ضمان كل جزء مما فى ذمته الالف ونحوها من أسماء الاعداد مدلولها المجموع فليست الالف موضوعة لشىء من اجزائها ولادالة بالمطابقةعليه وهذا أيضاً مقرر فى أصول الفقه وغيره وهو الظاهر .(القاعدة الثالثة) وهي مركبة من القاعدتين المذكورتين أن الضامن والمضمون قديتحدان وقديتعددان وقديتعدد الضامن وحده أو المضمون وحده ولا نطول بذكر الامثلة فان غرضنا إنما هو اذا تعدد فاذا ضمن الزيدان مالا والمال ذو أجزاء وجزئيات فتارة يعبر عنه بما يقتضى مجموع أجزائه كالالف فانها اسم للمجموع ، وتارة يعبر عنه بما يقتضى عموم جزئيات كضمان مافى ذمة زيد فاذا قالا ضمنامافى ذمة زيد من هذا المال وهو الف مثلا فهو عام فى كل جزء منها يصدق على كل منهما انه فى ذمته وقد عبرعنه بلفظة «ما» التى هى مبهمة إنما يتميز بوصف كونه فى ذمته وهذا المعنى خاص فى كل جزء مما فى ذمته بالسوية لا ترجيح لدلالته فى أحد الاجزاء على الآخر لما تقرر فى القاعدة الاصولية وحينئذ نقول اذاقالا ضمنا ما فى ذمتك من الالف فاما أن نقول الضمير فى ضمنا مراد به كل فرد منهما أو مجموعهما إن كان الاول فكل منهما ضامن لكل جزء من الالف وكانت لازمة لكل منهما بلا اشكال وإن كان الثانى فمعين أن مجموعهما ضمن كل جزء من الالف لما تقرر فى القاعدة الثانية فكل جزء من الالف نصفها وربعها وثمنها الى أدنى جزء وأكثره لازم لمجموعهما لزم مطالبة كل منهما به لأنه لو لم يطالب به فاما أن لا يطالب بشىء أصلا حتى يكونا مجتمعين فيطالبان جميعا وهذا لاقائل به واما أن يطالب بالنصف أو بما تحته أو فوقه من الاجزاء فيقول اذا غرم ذلك الجزء بقى الباقى مضمونا لمجموعهما كما تقرر فيعود التقسيم فيه ويلزم أن يكون كل منهما ضامنا لجميع الالف كما ادعيناه وقاله صاحب التتمة وإن كان فيه خلاف فهو ضعيف جداً لا وجه له وما أخوفنى أن يكون الخلاف فى صورة الالف وأن تكون هذه المسألة لاخلاف فيها وإن اقتضى كلام التتمة نقله فيها . واذا وصلت أيها الناظر الى هذا المقام مع فهم وانصاف جزمت بما قلناه فى هذه المسألة الواقعة من غير احتياج الى تأمل المآخذ الفقهية التى نذكرها بعد هذا ماأشرنا اليه من قبل فى القاعدة الاولى انه سواء ثبت دلالة الضمير فى ضمنا على كل فرد أو على المجموع فمقصودنا فى هذه المسألة حاصل وأما اذا قالا ضمنا الالف فههنا يتخرج على مدلول ضمنا وهو محتمل لمجموعهما ولكل فرد منهما

فان كان المجموع لم يكن فيه دلالة على فرد وقد يقال لا يلزم من ضمان مجموعهما لمجموع الالف ضمان كل منهما لها فيقسط عليهما وهذا مأخذ ماقاله صاحب البحر وإن كان مدلوله كل فرد ولا يتأتى ذلك ومن هنا يظهر أن هذه الصورة أحق بأن تكون هى محل الخلاف وان يكون ماقاله صاحب البحر هو أحد الوجهين فيها ولعله وجده عن قائله فنقله ولم يطلع على خلافه أو لعله تبع فيه البندنيجى والماوردى أو لعله تفقه فيه ولم يطلع على شىء من الخلاف وصاحب التتمة قد اتقن المسألة ونقل عن الاصحاب فيها وجهين وصح فكيف يعارض بمثل ذلك وكثيراً مايذكر الرويانى رحمه الله فروعاً عنه وعن أبيه وجده من تفقههم لا نقل فيها وهذا وجده فى كلام الماوردى والبندنيجى فهو أولى منها. وبالجملة كلام التتمة صدره فيما اذاقالا ضمنا مالك من الدين . وهى مسألتنا ولم يتعرض لها الرويانى والوجه فيها لزوم كل الدين لكل منهما اما على الصحيح على ما فى التتمة واما قطعاً لما سبق ولما ذكره لم أجد فى ذلك نقلا لغير صاحب التتمة لا من البحر ولا من غيره وآخر كلام التتمة فى مسألة الرهن المقيس عليها مافرض فى الالف فان كان قد حرر أول كلامه وآخره فيكون مقصوده أنه اذا ثبت ذلك فى الرهن وهى مفروضة فى الالف فلأن يثبت فى الضمان الذى فى لفظة اما بطريق الاولى ويكون ذلك غاية الرد على المخالف ويلزم من ذلك ثبوت الخلاف فى مسألة الالف لانه اذا جرى الخلاف فى لفظة «ما» ففى لفظة « الالف » أولى ويحتمل أن يكون الخلاف إنما هو فى الالف خاصة وأن صاحب التتمة عبر عنها فى صدر كلامه بلفظة «ما» واعتقد جريان الخلاف فيها أيضاً فان كان كذلك فالحق القطع فيها بلزوم الجميع وأين من يحرر هذه المسائل أو يفهمها فان قلت: العوام لا يفرقون بين هاتين العبارتين والكلام إنما هو فيما يدل عليه لفظ العوام فان الواقعة فيهم ولهذا اذا جاء الضمان الى الشهود مع المقر بالالف تارة يقولون ضمنا ما فى ذمته وتارة يقولون ضمنا الالف التى فى ذمته ويكتب الشهود الحالتين انهم ضمنوا ما فى ذمته فدل على انه لا فرق بينهما عنده فليس لنا أن نفرق بينهما فى الحكم وان نلزم العامى بما يفهمه من لفظه . قلت هذا السؤال منشؤه اما جهل بمدلولات الالفاظ واما جهل بالفقه وتصرفات الشرع فيها وذلك أن اللفظ اذا كان له مدلول فلا يعدل عنه الا بأمرين احدهما أن ينقل عن ذلك المدلول ويصير حقيقة عرفية فى غيره كالدابة فى الحمار فحينئذ يحمل كلام المتكلم بها من أهل العرف على ذلك وليس ذلك عدولا عن المدلول لانه مدلوله حينئذ وإن لم يكن مدلوله فى اللغة وهذا اللفظ الذى نحن

فيه ليس من هذا القبيل لانه لم ينقل عن مدلوله اللغوى، والثانى أن ينوى المتكلم به غير مدلوله الظاهر ويكون اللفظ محتملا لما نواه فيقبل قوله فى بعض المواضع ولا يقبل فى بعضها وليس بحثنا فى ذلك ؛ وأما فهم العامى من اللفظ شيئاً آخر لم يدل عليه ولا نواه فلا يلتفت اليه وما نقل عن بعض العلماء انه كان يسأل من الحالف بالحرام ايش يفهم منه فمحمول على انه يستدل بفهمه على نيته أو مردود عليه ولو كان فهم العوام حجة لم ينظر فى شىء من كتب الاوقاف ولا غيرها مما يصدر منهم ولكنا ننظر فى ذلك ونجرى الامر على مايدل عليه لفظها لغة وشرعاً سواء اعلمنا أن الواقف قصد ذلك أم جهله وماذاك إلا أن من تكلم بشىء التزم حكمه وإن لم يستحضر تفاصيله حين النطق به وأدلة الشرع شاهدة بذلك ألا ترى أن اوس بن الصامت لما قال لامرأته أنت على كظهر أمى ألزمه الشارع بحكمه وإن لم يرده ، وفى الشريعة من ذلك مالا يحصى وكل من يستفتينا فانما نفتيه على مقتضى لفظه وإن تحققنا أنه لم يقصده وماذاك الا أن ثبوت الاحكام الشرعية من الله تعالى وأناطها بتصرفات تصدر من الآدميين من أقوالهم وأفعالهم واكتفى فى الاقوال بصدورها من أهل ذلك اللسان هذا مالاشك فيه ولو اعتبرنا فهم المتكلم لم يصح غالب مايصدر من الناس من العقود وغيرها لاشتمال ألفاظهم على مدلولات يخفى عن الفقهاء بعضها فضلا عن العوام وكأن الذى أورد هذا السؤال أراد أن يستتر بقوله فهم العوام وإنما هو يخفى عن كثير من الفقهاء وخفاؤه عنهم ليس بحجة . فان قلت : كيف يجمل الخلاف فى لفظة الالف مع قول صاحب التتمة إن الصحيح لزوم الجميع لكل منهما وفى لفظة الالف لا يمكن ذلك من حيث النقل ولا من حيث الفقه أما النقل فلان الرويانى جزم بخلافه وليس يعلم من التتمة نقل فيه وأما الفقه فلان البحث على أن الضمير فى ضمنا بمجموعهما والالف مجموع ومقابلة المجموع بالمجموع لايدل على الافراد واذا احتمل وجب الاخذ بالمحقق كما قاله الشافعى فى الاقرار انه يبنى على اليقين . قلت : أما النقل فيمكن أن يستند فيه الى نقل صاحب التتمة فى مسألة الرهن وقد فرضها فى الالف وجزم بالجميع فيها وقاس عليها مسألة الضمان فى لفظة «ما» فنحن نقيس عليها الضمان بلفظة «الالف» لان مقتضى كلامه ذلك اقتضاه لاريبة فيه، وجزم الرويانى قد قلنا انه محتمل لأن يكون تبع فيه الماوردى والماوردى قاله جواب استدلال يعنى على تقدير التسليم ومحتمل لانه لم يطلع على خلاف أصلا أو على غير ماقاله ولم ينظر فى مسألة الرهن إن كان قد وقف عليها ، وأما الفقه فلانا نقول صحيح ان

مقابلة المجموع بالمجموع لا يتعرض الى الافراد لفظا ولكنا نأخذها من خارج من المآخذ الفقهية التى أشرنا اليها . وقول السائل انه اذا احتمل وجب الاخذ بالمحقق كما قاله الشافعى فى الاقرار غفلة فان ما نحن فيه ليس من باب الاقرار بل من باب العقود والعقود لا تبنى على اليقين كالاقرار وإنما تبنى على حقائقها وما وضعت عليه لغة وشرعا ، وهذا اللفظ ومقابلة المجموع من حيث اللغة محتمل ولكن من جهة الشرع يتعين أحد محتملاته فيجب الحمل عليه . فان قلت: من أين يقتضى الشرع ذلك وأين مآخذ الفقه التى تدل عليه . قلت الضمان وثيقة كالرهن فالضامنان لدين واحد من غير تقسيط كالعبدين المرهونين بدين واحد لا ينفك شيء منهما الا بقضاء جميع الدين . فان قلت : العينان المرهونتان اذا كانتا لواحد فهو رهن واحد وليست نظير المسألة لان الضامن هنا متعدد ، وإن كانتا لاثنين فهما رهنان ينفك أحدهما بدون الآخر فلا يصح ما قلتموه . قلت يصح ما قلناه فيما اذا كانتا لاثنين وقد رهناها عند شخص على دين له على غيرهما كما قاله صاحب التتمة فى العبد ولكل منهما نصفه يكون كل من النصفين مرهون بجميع الدين . فان قلت : هذا لا وجه له فان الرهن متعدد وقاعدة الرهن انه يتعدد بتعدد الراهن كما تتعدد صفقة البيع بتعدد البائع واذا تعدد فلا يتوقف فك أحدهما على فك الآخر . قلت إنما يكون كذلك اذا رهنا بدين عليهما فتعدد الدين هو الذى أوجب ذلك مع تعددهما وههنا تجب البينة له وهو أنهما اذا رهنا عيناً بدين عليهما كان فى حكم رهنين خلافاً لابى حنيفة فانه جعله رهناً واحداً حتى أجازه وإن منع رهن المشاع وقال لا ينفك نصيب أحدهما حتى ينفك الآخر ، وقد يقول القائل يجب أن يكون كذلك عندنا وإن قلنا هما رهنان لأنهما اذا رهنا جميعا بجميع الدين فقد رهن كل منهما نصيبه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن وهما قد جعلاه رهنا واحداً وإن حكمنا نحن بتعدده فينبغى أن يجرى على كل منهما حكم الجميع ورهن الشخص نصيبه بدينه ودين غيره جائز وغاية هذا أن يكون هكذا فنقول وبالله التوفيق : السر فى قول الشافعية انهما لما تعددا والدين عليهما وحكم الرهن على دينه مخالف لحكم الرهن على دين غيره لانه ضمان دين فى عين وظاهر الحال ان الانسان إنما يرهن على دين نفسه واذا أراد الرهن على دين غيره صرح بمقتضاه فلما اطلقا وقرينة الحال ان كلا منهما إنما يرهن على دين نفسه وكان فى العدول عن ذلك مخالفة لظاهر الحال وجمع بين عقدين مختلفى الحكم فاحسب . وترك كل رهن على دين صاحبه فقط فلا جرم ينفك بادائه من غير توقف على

الآخر ، وأما اذا رهنا على دين غيرهما فما ثم الا التعدد فقط ونحن لا يضرنا أن نقول هما رهنان بمعنى أن كلا منهما رهن نصفه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن والتعدد لا ينافيه والتقسيط لا موجب له وقد يضن الفقيه بهذا الفن على غير أهله ونقول إنما يتعدد اذا تعدد الدين لهما أما هنا فالدين واحد لغيرهما على غيرهما وهما قد جعلا مالهما فى عقد واحد رهنا عليه ووضع الشرع أن الرهن كل جزء منه مرهون بكل جزء من الدين . فان قلت : لا نسلم أن هذا عقد واحد . قلت : هو عقد واحد فى الصورة ولهذا اذا باع اثنان عبدين بثمن واحد لم يعلم كل منهما ماله ترددنا فيه والصحيح البطلان ولو كان البيع من كل منهما لنصفه بما لا يعلم بطل قطعا . فان قلت : من المعلوم انهما اذا باعا لم يبع كل منهما الا ما يملكه واذا رهنا لم يرهن كل منهما الا ما يملكه فلا فرق بين أن يقولا رهنا وبعنا أو يقول كل واحد رهنت نصيبي وبعت نصيبي ، وجريان الخلاف فى البيع لا وجه له ويحتج بالاقوال الضعيفة . قلت : ليس كذلك بل اذا اجتمعا على بيع أو رهن بصيغة واحدة فقد جعلا أنفسهما بمنزلة العاقد الواحد وقابلاه بثمن واحد ووضع العقد يقتضى التقسيط فمن قائل يصح لذلك ومن قائل يبطل لما فيه من الغرر والجهالة لكل منهما ، وفى الرهن لا غرر ولا جهالة وقد نزلا أنفسهما منزلة الشخص الواحد ورهنا مالهما كالمال الواحد فتجرى عليه أحكام الرهن ولا ينفك شيء منه إلا بالبراءة من جميع الدين ، والضمان مثل الرهن لأن الضامنين بقولهما ضمنا جعلا ذمتيهما وثيقة بذلك الدين كالضامن الواحد فلا يبرأ واحد منهما الا بقضاء جميع الدين ولا يحتاج أن نقيس الضمان على الرهن بل المسألة واحدة فان رهن الرجلين مالهما على دين غيرهما ضمان منهما لذلك الدين فى غير ذلك المال قولا واحداً ولا يجرى فيهما قول العارية فهى مسألة الضمان بعينها وقد جزم المتولى بها وقاس عليها . فان قلت : فقد قال غيره إنه لو تعدد مالك الرهن فى صورة الاستعارة والرهن واحد وقصد فك نصيب أحدهما بدفع ما عليه فأظهر القولين فى عيون المسائل والحاوى وغيرهما الانفكاك وهذا يخالف ما قاله صاحب التتمة . قلت: لا مخالفة فى ذلك لأن مسألة التتمة اذا رهنا بأنفسهما بصيغة واحدة ، وهذه المسألة اذا استعار منهما فرهن . على أن الشيخ أبا حامد نقل أن عبارة الشافعى فى الام فى هذه المسألة نص على عدم الانفكاك وقد رأيت أن هذا النص فى الام فى الرهن الصغير فى رهن المشاع ولفظه وان كان عبدين رجلين فاذن أحدهما للآخر أن يرهن العبد فالرهن جائز وهو كله رهن بجميع الحق لا ينفك بعضه

دون بعض ، وفيها قول آخر أن الراهن ان فك نفسه منه فهو مفكوك ويجبر على فك نصيب شريكه فى العبد إن شاء ذلك شريكه فيه وان فك نصيب صاحبه منه فهو مفكوك وصاحب الحق على حقه فى نصف العبد الباقى . انتهى . وله فيه نص آخر أيضا لفظه واذا استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه بمائة ثم جاء بخمسين فقال هذه فكاك حق فلان من العبد وحق فلان مرهون ففيها قولان أحدهما أنه لا يفك إلا معا [1] ألا ترى أنه لو رهن عبداً لنفسه بمائة ثم جاء بتسعين فقال فك تسعة أعشاره واترك العشر مرهونا لم يكن منه شىء مفكوكا وذلك أنه رهن واحد بدين واحد فلا يفك إلا معا ؛ والقول الآخر أن الملك لما كان لكل واحد منهما نصفه جاز أن يفك أحدهما دون نصف الآخر كما لو استعار من رجل عبداً ومن آخر عبداً فرهنهما جاز أن يفك أحدهما دون الآخر والرجلان وان كان ملكهما فى واحد متحداً وأحكامهما فى البيع والرهن حكم مالكى العبدين المفترقين . انتهى . وقد أطلق الاصحاب هذين القولين ، وروى المحاملى وغيره قولا ثالثا أن المرتهن ان كان عالما بأنه لمالكين فللراهن فك نصيب أحدهما بأداء نصف الدين وان كان جاهلا فلا قال الامام ولا نعرف لهذا وجهاً . هذا ما قاله الاصحاب ، والذى يظهر لى التفصيل بين أن يكون كل من المالكين لما أذن علم أنه يرهنه مع نصيب شريكه أولا فان علم وأذن على ذلك لم ينفك شىء منه الا بأداء الجميع وان لم يعلم أو علم أو لم يأذن الا فى رهن نصيبه وعين المبلغ الذى يرهن به فرهنه مع غيره بذلك المبلغ فلا فائدة فى أداء بعض الدين لأجل الفك لانه لم ينفك شىء منه الا بالجميع ، وان رهنه مع غيره بالرهن بذلك المبلغ [2] فههنا يحسن اجراء الخلاف ويتجه أن الصحيح الانفكاك كما قاله الاصحاب ، ومما يرشد أن محل الخلاف فى هذه الصورة كلام صاحب المهذب فانه قال وان استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه عند رجل بمائة ثم قضى خمسين على أن يخرج حصة أحدهما من الرهن ففيه قولان : احدهما لا يخرج لانه رهنه بجميع الدين فى صفقة فلا ينفك بعضه دون بعض . والثانى يخرج نصفه لانه لم يأذن كل منهما إلا فى رهن نصيبه بخمسين فلا يصير رهنا بأكثر منه . هذا كلام المهذب وهو نص فيما قلناه فحصلت الصور ثلاثا (احداها) اذا قال أذنت لك أن ترهن نصيبى مع النصيب الآخر بمائة فرهنهما بها فيصح والصحيح هنا أنه لا ينفك الا بأداء الجميع كما يشير اليه النص الأول الذى نقلناه من الرهن الصغير لانه رضى

(١) فى المصرية « تبعاً » . (٢) فى الشامية « بأكثر من ذلك المبلغ » .

بأن يكون الجميع رهنا بمائة وحكم الرهن أن كل جزء مرهون بكل جزء
فلزم رضاه بأن يكون نصفه مرهوناً بمائة ، والقول الآخر ناظر الى تعدد المال
فقط . (الثانية) اذا قال أذنت لك أن ترهن نصيبي بخمسين فيصح ولا ينفك
إلا بأداء الجميع قطعا الى ان ينظر الى تعدد المال فيجرى فيه وجه . (الثالثة)
اذا قال أذنت لك أن ترهن النصيب الذى لى من هذا العبد بخمسين فرهن جميعه
بمائة فهذه الصحيح فيها انه ينفك بأداء خمسين والقول الآخر ضعيف ، وأطلق
الاصحاب القولين وعندى ينبغى أن يكونا فى نصيب المعين وتصحيح الانفكاك
فيه متعين ، وأما نصيب الآخر والفرض أنه هو الراهن فينبغى أن لا ينفك الا بأداء
الجميع وكانه رهن نصيبه على جميع الدين ورهن نصيب شريكه على نصفه ،
وإنما يصح اطلاق القولين فى الانفكاك اذا كان النصفان لمعيرين غير الراهن ،
لكن هذا البحث يرده النص الاول الذى قدمناه عن الرهن الصغير فانه سوى
بين النصفين فى جريان القولين والراهن أحد الشريكين فهذا مما يحتاج الى تأمل
وقد تأملته بعد ذلك ، القول الثانى فى النص الاول مأخذه تعدد المالك فقط
وهو هنا يجرى بلا شك وانما قلته تفريعا على القول الآخر فى تلك المسألة وهو
الصحيح عندى فلذلك ينبغى أن يكون فى نصيب المعير ينفك على الصحيح ،
وهذه الصورة الثالثة التى فرضناها فى اذنه فى نصفه بخمسين فرهن الجميع بمائة
ينبغى أن يحمل كلام الماوردى وغيره من المصححين للانفكاك عليها ، والصورة
الاولى ينبغى حمل كلام الشيخ ابى حامد عليها ، والنص الذى نقله ونقلناه عن
الرهن الصغير الاول يشير الى فرضها فى ذلك ألا تراه قال أذن احدهما للآخر
أن يرهن العبد ولم يقل أن يرهن نصيبه من العبد . ومسألة العبدين اذا استعارهما
من مالكهما ان استعار من كل واحد عبده على الانفراد فيتجه الانفكاك كما
ذكره الشافعى وقاس عليه فى تعليل القول الثانى فيما حكيناه من النص ولعله
لا يجرى فيه خلاف وإن قالا له أعرناكهما لترهنهما بدينك يترجح انه لا ينفك
شىء منهما الا بأداء الجميع وإن كان الصحيح المنقول عن عيون المسائل والحاوى
فى ذلك فلا علينا فى مخالفته ، وقد وافقنا الشافعى حيث اقتضى نصه الاول
ترجيح عدم الانفكاك فى العبد الواحد والعبدان فى هذه الصورة مثله ، وابن
الرفعة ذكر الطريقين فى مسألة العبدين وقال ان المسألة غير مخصوصة بما اذا قالا
أعرناك وانه ان خصت بهذه الحالة اتجه تخريج الخلاف على انه عارية أو ضمان
وكان الراجح منهما الانفكاك لأن الراجح انه ضمان وتخصيص الخلاف بهذه

الحالة ليس يبعده لفظ الشافعي انتهى . وما قاله من ترجيح الانفكاك على ذلك ليس بجيد وحمله على ذلك ظنه ماأسلفه فى مسألة الضمان وكل هذا إنما أوجبه له عدم وقوفه على مسألة التتمة فهى تبطل هذا كله وهي مسألة عظيمة قاعدة من القواعد الى الآن لم أرها فى غير التتمة ولا رأيت مايخالفها بل توهمات فى الاذهان من غير نقل . فان قلت : إذنه فى رهن العبد محمول على اذنه فى رهن نصيبه منه لأن اذنه فى نصيبه غير لاغ . قلت ليس كذلك بل اذنه فى رهن نصيبه محمول على رهنه وحده واذنه فى رهن جميعه معناه الاذن فى رهن نصيبه مع الباقى ولا يلزم من الاذن فى الاول الاذن فى الثانى لاختلاف احكامهما . فان قلت : فحينئذ ينبغى لكم أن تقطعوا فى الصورة الاولى بعدم الانفكاك كما أومأتم اليه من القطع بمطالبة أحد الضامنين بالجميع وحيث نص الشافعي فيها على قولين لزم فساد ماأومأتم اليه من القطع فى مسألة الضمان ، وان كانت هى مسألة الاصحاب التى صححوا فيها الانفكاك لزم فساد القول الذى حاولتموه بالكلية وثبت أن الصحيح انه لا يطالب كل ضامن الا بقسطه . قلت ليس شيء من ذلك لازما لنا ولا وارداً علينا بالجملة أما نص الشافعي على قولين فجاز أن يكون الثانى منهما مأخذه أن الصفقة متعددة مختلفة الحكم أما تعددها فنظراً الى المالكين وان اتحد العاقد كما يقول به بعض الاصحاب ، واما اختلاف حكمها فلان حكم الرهن على دين الغير يخالف حكم الرهن على دين نفسه فالتحق بما لو رهن اثنان عبداً بدين عليهما فلا يتوقف انفكاك نصيب احدهما على الآخر ، ومسألتنا هذه ليس فيها اختلاف حكم وانما فيها تعدد محض . فان قلت لعل القول الاول مفرع على قول العارية والثانى مفرع على قول الضمان فيكون على عكس ماأردتم وأقوى فى الرد عليكم . قلت يمنع منه المسألة التى نقلها صاحب التتمة والجمع بين كلام الشافعي والاصحاب اولى فاذا اجتمع على مأخذ سلكناه ورتبنا عليه مقتضاه ، وليكن دأبك ياأخى انك اذا رأيت مسألة فى كلام الاصحاب وفهمت مأخذها لا تجزم بها حتى تحيط علما بنظائرها ومايشابهها أو يشترك معها فى شيء ماوكلامهم فى ذلك وهل يتفق أو يختلف فان اتفق الكل فى مأخذ فاسلكه ثم اعرضه على الادلة الشرعية فان شهدت بصحته فذلك هو الغاية وحينئذ اعتمد تلك المسائل والمآخذ والا فارجع وكرر النظر حتى يتبين لك الحق ومن اين جاء الخلل هل من بعض المسائل أو من المأخذ المشترك بينها . وهذا در من الكلام ينبغي أن يتنبه الفقيه لامثاله فى نظره فى الفقه . واما كونها فى مسألة الاصحاب التى صححوا فيها الانفكاك

فلا مطمع فى ذلك وإنما يجىء الالباس من خلط صور المسائل بعضها ببعض وعند تمييزها وتفصيل صورها وتحريرها يظهر تقريرها . وهذا الكلام أعلى وأسمى من أن نقوله لغالب ابناء الزمان المشمرين عن ساق الجد فى الاشتغال فضلا عن غيرهم وإنما يعطى العلم حقه من الكلام ولعل حراً يندر وجوده يقع منه بموقع فينتفع به و يتنبه به على أمثاله من فتح مرتج العلوم واستدرار انتاج الفهوم و نعلم أن أكثر من نراه يتكلم فى العلم أجنبي عنه وإن اتسم بسمته وتحلى ظاهره بصفته وهم فى ذلك كما قال القائل :

وكل يدعون وصال ليلى   وليلى لا تقر لهم بذاك

فان قلت قد قال الاصحاب فى مسألة السفينة اذا قال ألق متاعك فى البحر وانا وركبان السفينة ضامنون كل منا على الكمال أو على انى ضامن فعليه ضمان الجميع ولو قال أنا وهم ضامنون كل منا بالحصة لزمه مايخصه وكذا لوقال أنا وهم ضامنون واقتصر عليه ولو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع على الاصح وقيل القسط . فقول الاصحاب هنا اذا قال انا وهم ضامنون لزمه بحصته خاصة يقتضى انهما اذا قالا ضمنا مالك على فلان لايلزم كلا منهما الا النصف . قلت هذا من الطراز الاول والتمسك من العلوم بظواهرها يحمل على مثل هذا ، ويكفى فى الرد على من تمسك بهذا قول الفقهاء ان هذا ليس على حقيقة الضمان وانما هو التماس اتلاف بعوض له فيه غرض صحيح كقوله اعتق عبدك على كذا ، وردوا بذلك على ابى ثور حيث قال يصح هذا الضمان لأنه ضمان مالم يجب واذا لم يكن حقيقته حقيقة الضمان فلا يلزم ثبوت حكمه لما هو ضمان حقيقة . فان قلت : هب انه ليس بضمان لكنه التزام والالتزام يصح نسبته اليهما والى كل منهما كما قدمته انت فى اللقاء والرؤية ونحوهما بخلاف الاكل ونحوه ، والمتاع الذى يريد القاءه يصدق على كل جزء من أجزائه اسم المتاع صدق العام على جزئياته كما قررته أنت فى لفظة «ما» فلا فرق بين أن يقولا التزمنا أوضمنا مالك أو متاعك الذى فى السفينة أو أنا وهم ضامنون له ، وحيث قال الاصحاب فى هذا انه لايلزمه الا القسط يلزمك أن تقول به فى مسألتنا والا فبين لى فرقاً معنوياً بين الالتزامين ودع افتراقهما فى حقيقة الضمان المستدعى ضم ذمة الى ذمة فان ذلك مما لايتعلق ببحثنا هنا . قلت : لاشك أن الالتزام قدر مشترك حاصل فى ضمان السفينة وضمان دين الغير والتزام الجعل فى الجعالة وبدل الخلع وثمن المبيع وعوض القرض وسائر مايثبت فى الذمة من عقود المعاوضات فما كان منها معاوضة

محضة كالبيع والسلم والاجارة وغيرها فلا شك أن العوض يتقسط اذا تعدد المشترى والمسلم والمستأجر ونحوه ؛ وليس التقسيط راجعاً الى مقتضى اللفظ فقط بل بقرينة العوض فانه فى مقابلة الملك فيقسط بحسبه كل من ملك شيئاً لزمه بقدره ، وما كان منها معاوضة غير محضة كالجعالة والخلع ونحوهما يلحق بالمعاوضات المحضة فى ذلك لانه عقد من العقود ويحصل له مايبذل العوض فى مقابلته فان العمل الحاصل له فى رد عبده بالجعالة مثل العمل الحاصل له بالاجارة، والبضع الحاصل للمختلعة نفسها كالعوض الحاصل لها بالشراء ونحوها فلذلك يتقسط عليه ، ولذلك قال الاصحاب إنه اذا خالع نسوة بعوض واحد فسد فى الاصح ويجب لكل واحدة مهر مثلها وقيل يوزع المسمى على مهور أمثالهن ، وفيه قول آخر أنه يصح الخلع و يوزع المسمى ولو قالتا طلقنا بألف فطلق احداهما وقع عليها كما لو قالا رد عبدينا بكذا فرد أحدهما ، والواجب على الذى طلقها مهر المثل على الاصح وقيل حصتها من المسمى اذا وزع على مهر مثلهما وقيل نصف المسمى توزيعاً على الرؤوس ، ويجرى الخلاف كما قال الرافعى فى الواجب على كل منهما اذا طلقهما جميعاً ؛ ومن هذا القسم نوع يسمى فداء كخلع الاجنبى فانه يفتدى به المرأة وشراء من أقر بحرية عبد فى يد غيره وما اشبه ذلك فهو أيضا جار على حكم المعاوضات بدليل أنه يجوز بالعين و بالدين فاذا افتدى اثنان عبدا لهما حر ممن هو فى يده و يسترقه أو امرأة من زوجها صح وملك الزوج عليهما العبد من كل واحد نصفه فى مقابلة ماخرج عن ملكه من البضع فهى مقابلة صحيحة وتقسيط صحيح لا يمكن غيره ، واذا افتديا بدين فى ذمتهما كان مقسطا عليهما كذلك وهكذا فداء الاسارى من ايدى الكفار كما نطق به القرآن وجاءت به السنة وضمان السفينة من هذا القبيل يشبهه من وجه باختلاع الاجنبى ومن وجه بافتداء الاسير ومن وجه بافتداء من يعلم حرمته والذى هو فى يده يجهل ، وانما غايرنا بين هذه الاوجه الثلاثة لأن ملك الزوج على بضع زوجته ثابت والمختلع يبتغى ازالته ازالة صحيحة فهى معاوضة لاشك فيها وفيها ازالة ملك من الجانبين جانب الزوج بازالة قيد العصمة وجانب ملكه عن المال المبذل ، وافتداء الاسير من الكافر ليس فيه ازالة ملك أما من جهة الكافر فظاهر لأنه لاملك له ولا يد على المسلم ، واما من جهة الفادى فالذى يظهر أنه لايزول ملكه عما بذله من الفداء والكافر لايملكه وإنما يعطيه له للضرورة لافتداء المسلم وافتداء الحر ممن يسترقه فظاهر الامر كالخلع وفى الباطن كالاسير إن علم صاحب اليد أنه ظالم فهو

مثله حرفا بحرف ، و إن جهل كان معذوراً فى الظاهر لا اثم عليه بالنسبة الى المشترى على مايعلمه ، وضمان السفينة اذا اشرفت على الغرق ولا ينقذهم الا القاء المتاع يجب القاؤه ولكن بعوض اذا كانت منفعته تعود الى غير صاحب المتاع ، وقد قال الامام ان الملقى لايخرج عن ملك مالكه حتى لو لفظه البحر على الساحل وظفرنا به فهو لمالكه ويسترد الضامن المبذول وهل للمالك ان يمسك ماأخذه ويرد بدله ؟ فيه خلاف كالخلاف فى العين المقترضة اذا كانت باقية هل للمقترض امساكها ورد بدلها اذا عرفت فالمتاع إنما يجب على صاحبه ازالة يده عنه بالالقاء لاخروج ملكه عنه والمال المبذول له فى مقابلة اليد ويجوز أن يبذل له فى مقابلة ذلك عين أو دين فهو يشبه الخلع من جهة أن فيه ازالة يد محققة ويفارقه فى بقاء ملكه عليه كما افاده الامام وفى وجوب الالقاء فان الزوج لايجب عليه الا ازالة الشقاق فقط دون ابانة المرأة ويشبه مما اخذه بالعين المقترضة يقتضى أن يجرى الخلاف فى انه هل يملكه بالقبض أو بالتصرف وهذا فيما اذا كان المبذول عينا ظاهر وأما اذا كان دينا فقد يستبعد ولا استبعاد فيه أيضاً فقد قال صاحب المهذب وأتباعه إنه لو قال أقرضتك ألفا وقبل وتفرقا ثم دفع اليه ألفا جاز إن لم يطل الفصل و إن طال لم يجز حتى يعيد لفظ القرض ، وهذا يقتضى جواز ايراد القرض على مافى الذمة ، فقد يكون ما تضمنه الضامن للملقى فى ذمته من هذا القبيل وإن كان لازما فقد يكون المتاع للملقى وهو المشبه للعين المقترضة ويجعل صاحب المتاع كانه أقرضه منهم ، وهذا هو أولى التقديرين ، واذا أخذ بدله من الضامن فحكمه حكم بدله ولذلك يسترده اذا قلنا يسترد العين المقترضة فلا يبعد جريان الخلاف فى وقت ملكه كذلك . وبما ذكرناه بان واتضح أن هذا الضمان أعنى ضمان السفينة كسائر العقود : الخلع والجعالة وغيرهما عند الاطلاق فيقتضى التقسيط فلا جرم قالوا اذا قال «أنا وهم ضامنون» حمل على التقسيط ولا يلزمه إلا تقسيطه ، وأما الضمان الحقيقى الذى نحن نتكلم فيه فليس فى مقابلته شىء ولا معاوضة ولا افتداء وإنما هو التزام مجرد فلا يوجب التقسيط فى موضع من المواضع فلا جرم قلنا يلزم كلا منهما الجميع . فان قلت : لو صح ماقلته فى ضمان السفينة لكان اذا صرح بأن كل واحد منهما ضامن على الكمال أنه لايصح كما لايصح أن يشترى اثنان عيناً على أن كلا منهما يلزمه جميع ثمنها فان ذلك خلاف مقتضى العقد فكان يجب أن يفسد الضمان أو يصح ويفسد الشرط ولا يلزمه إلا القسط وقد قال يلزمه الكل فى هذه الصورة ففارق

مسألة العقود . قلت : هذا وقت التثبت فى النقل . هنا مسألتان : (احداهما)
اذا قال رجلان لصاحب المتاع ألق متاعك فى البحر وعلينا ضمانه وأنتم لم تنقلوها
وقياسه أن لا يلزم كلا منهما إلا القسط وأنهما لو شرطا أن يكون على كل منهما
كمال الضمان لم يصح الشرط كسائر العقود بخلاف الضمان الحقيقى فانه على
حسب ماشرطاه لأنه التزام مجرد قابل لهذا ولهذا . (الثانية) وهى التى نقلتموها
اذا قال أنا وهم ضامنون كل منا على الكمال فهنا يلزمه كمال الضمان بقوله ولا
يصح قوله بالنسبة الى غيره فان انفراده بالضمان صحيح وقد صدر منه وضمانه
عن غيره لا يصح . فان قلت : قد قال الرافعى إن قوله هم ضامنون اما للجميع
أو للحصة إن قصد به الاخبار عن ضمان سبق منه واعترفوا به توجهت الطلبة
عليهم وهذا يدل على أنهم اذا شرطوا الكمال صح . قلت : الذى أقوله
ولا أتردد فيه ويجب حمل كلام الرافعى على بعضه أنهما اذا قالا ألق وعلينا
ضمانه وجب على كل منهما النصف استقلالا والنصف بطريق الضمان الحقيقى عن
صاحبه اذا صححنا ضمان مالم يجب ، ومثله فى الثمن اذا شرط لزومه لهما يجب على
كل منهما نصفه استقلالا ونصفه ضمانا ، وإن قال أحدهما ألق متاعك وعلى ضمانه
وقاله آخر على الفور قبل الالقاء فان قصد الملقى جوابهما كان عليهما نصفين وإن
قصد جواب الأول لزمه ولم يلزم الثانى ، وإن قصد جواب الثانى لزمه ولم يلزم
الاول ، ويأتى فى الصورتين الاوليتين ضمان مالم يجب أيضا . هذا ماتيسر ذكره فى
هذه المسألة . فان قلت : هل أنت جازم بنفى الخلاف فى هذه المسألة أو مجوزه
أعنى مسألة اذا قالا ضمنا مالك من الدين على فلان . قلت : أجوزه على ضعف
لما تقدم البينة ولكن الصواب هذا . فان قلت هل يجوز الخلاف فيما اذا قالا
رهنا عبدنا بالدين الذى لك على فلان وهو ألف أو تقطع به كما قطع به صاحب
التتمة ؟ قلت بل أقطع به كما قطع ، والفرق بينه وبين الضمان على الوجه الضعيف
أن الرهن موضوعه فى الشرع على ذلك فعند إطلاقهما ينزل على الموضوع
الشرعى وأنهما جعلا له حكم الرهن الواحد لاتحاد العين وفى الضمان الذمة متعددة
وليس هناك مايقتضى الاتحاد فنظرنا الى تعدد الضامن . فان قلت لو قال وضمنا
المبلغ المذكور هل يكون كضمان الألف لان الالف واللام هنا للعهد لا للعموم
والمعهود عدد واذا كان كذلك يجرى فيه الخلاف ويكون الصحيح أن كلا
منهما ضمان للجميع . فان قلت اذا حكم حاكم بالتقسيط تعذر نقضه لان قضاء
القاضى إنما ينقض اذا خالف الاجماع أو النص أو القياس الجلى . قلت الحاكم إما أن

يكون مجتهداً وإما أن يكون مقلداً فان كان مجتهداً وحكم بما أداه اليه اجتهاده لاينقض الا اذا خالف واحداً من الثلاثة المذكورة ، وزاد بعضهم رابعاً وهو القواعد الكلية ، وإن كان مقلداً وجوزنا قضاءه وحكم بمذهب إمامه مع علمه به فكذلك و إن حكم بما توهمه من غير أن يحيط علما فهذا قضاؤه باطل منقوض سواء صادف الحق أم لا لقوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لايعلم فهو فى النار » فكل من أقدم على حكم ولم يثبت عنده باجتهاده أو بنقل صحيح عن إمامه يعلمه قبل قضائه بل أقدم عليه بما سبق فى وهمه وخطر بباله فقضاؤه باطل ولو تبين أنه مذهب إمامه مجزوما به ومجمعا عليه لانه أقدم عليه حيث لايحل له الاقدام عليه فلم يصادف محلا ، ولا فرق فى هذا بين المقلد والمجتهد وأما اذا استند الى وجه أو قول ليس هو الصحيح من مذهب امامه أعنى الذى صححه جمهور أصحابه واشتهر الأخذ به فى مذهبه فان كان مجتهداً فى المذهب له أهلية الترجيح جاز ونفذ قضاؤه وان لم يكن كذلك لم يكن له أن يحكم وكان حكمه به من غير اعتقاده له حكما بما لايعلم فيدخل النار بمقتضى الحديث ، وان فرض أنه اعتقد صحة ذلك الوجه تقليداً لصاحبه وأن المشهور خلافه فان كان لاعتقاده ذلك مستند صحيح اما من دليل بحسب حاله أو أمر دينى يقع فى نفسه فهذا عندى فيه نظر يحتمل أن يقال بصحته لاعتقاده ويحتمل أن يقال ببطلانه لمدركين (أحدهما) أن ذلك الوجه لايقلد قائله الا اذا كان مجتهدا وانما يرجع اليه لكون قائله يرى أنه مذهب امامه فاذا قال الجمهور خلافه كان قولهم مقدما عليه . (والثانى) أنه إنما فوض اليه القضاء وهو مقلد لامام إلا ليحكم بمذهبه فليس له أن يحكم بمذهب أحد من أصحابه يخالف قوله كما لا يحكم بمذهب عالم آخر . فان قلت فهل يلزم القاضى غرم المال الذى استعاده من القابض ؟ قلت حيث نقضنا حكمه فى ذلك لزمه الضمان يعنى أنه يطالب به فان كان باقيا فى يد من أخذه ألزمه برده وإن كان تالفاً ألزمه برد بدله ، فان أعسر المحكوم أو غاب طولب القاضى ليغرم من بيت المال فى قول ومن خالص ماله فى قول وهو الأصح ثم يرجع على المحكوم له اذا أيسر ، والقياس أن لاتتوقف مطالبة القاضى على غيبة المحكوم له ولا على إعساره بل يتخير صاحب الحق فى مطالبة من شاء منهما ثم القاضى اذا غرم يرجع على المحكوم له . هذا ماتيسر ذكره فى ذلك والله تعالى أعلم . انتهى . قال الشيخ الامام رضى الله عنه كتبتها فى رابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وثلاثين وسبعمائة .

﴿ باب الشركة ﴾

﴿ مسألة ﴾ شريكان بينهما سواق تزرع صيفياً وشتوياً وبها انشاءات أذن احد الشريكين لشريكه ان يصرف من ماله ما تحتاج اليه السواقى وصرف الشريك المأذون له من ماله ما اذن له فيه شريكه على الوجه الشرعى ، ثم ان الشريك الآذن وضع يده بعد ذلك على السواقى وأخذما بها من المتحصل بغير إذن شريكه واخذ ما بها من الأبقار واستعملها فيما يختص به فتلف بعض البقر وبارت الأرض وفسدما بها من الزراعة و الانشا آت بسبب ذلك فماذا يلزمه ؟ .

﴿ أجاب ﴾ يلزمه ضمان حصة المأذون له من جميع ذلك فى التالف ببدله والناقص بأرشه وفى البايز والمستعمل بأجرته ، ويلزمه أيضا حصته مما صرفه المأذون باذنه من ثمن وأجرة لأنه وكيله والله اعلم انتهى .

﴿ باب الوكالة ﴾

﴿ مسالة من دمياط فى صفر سنة سبع وثلاثين وسبعمائة ﴾

رجل وكل وكيلا أن يقبض له مبلغ جريده وأن يعطى من جملتها ثمانية آلاف درهم لشخص يسمى غازى قراضاً ثم مات الوكيل بعدقبض مبلغ الجريدةفاعترف الموكل انه اذن له ان يعطى الثمانية للمذكور وذكر أنه لم يعطه سوى خمسة آلاف فهل تسمع دعوى الموكل ببقية الثمانية أولا لانه قد يكون اعطاها وأشهد وتعذر معرفة ذلك .

﴿ أجاب ﴾ القول قول الموكل مع يمينه أن الوكيل مااعطى ولا نظر الى احتمال اشهاد لم يثبت سواء أقلنا الاشهاد واجب فى ذلك أم لا كما هما وجهان فيما اذا وكله أن يودع صحح البغوى الوجوب والغزالى المنع ، واما طلب الموكل أخذها من التركة فشرطه أحد أمرين اما أن يدعى سبباً مضمناً مثل كونه كان يخلطها بغيرها أو مرض وهى عنده ولم يوص بها أو نحو ذلك فينتقل الوكيل عن حكم الإمانة الى الضمان وتوفى من تركته بعد ذلك كله ، واما أن توجد الثلاثة الآلاف أو أقل منها فى تركته مفروزاً غير مختلط بغيره ويحلف الموكل انه ماله بعينه فله أخذه بعد ثبوت المقدمات المتقدمة وفيما سوى هاتين الحالتين لاتسمع دعواه لأن الوكيل أمين وقد تكون تلفت بغير تفريط والله اعلم انتهى .

***

﴿ كتاب الاقرار ﴾

﴿ مسألة ﴾ رجل أقر لبعض ورثته بدين ومات والوارث المذكور محجور عليه فادعى الموصى له بالدين فطلب بقية الورثة يمينه وهو بالغ أعنى المقر له فهل يلزمه يمين ، وهل للحاكم أن يحكم من غير يمينه ؛ واذا نكل هل يكون المبلغ له ؟

﴿ أجاب ﴾ يلزم المقر له يمين ، وليس للحاكم ان يقضى له من غير يمينه ، وان نكل وقف الحكم الى أن ينفك الحجر عنه فاذا إنفك حلف بقية الورثة اليمين المردودة وبرىء مورثهم واقتسموا الموقوف لدينه ميراثهم والمقر له الوارث ولا يحلفون فى مدة الحجر لأن اليمين المردودة كالاقرار واقرار المحجور عليه بالمال لا يقبل[1] .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : امرأة أقرت أنها وقفت داراً ذكرت أنها بيدها وملكها وتصرفها على ولدها ثم على أولاده وإن سفلوا وشرطت النظر لنفسها ثم اولدها المذكور وأشهدت حاكم شافعى على نفسه بالحكم بموجب الاقرار المذكور وبثبوت ذلك عنده وبالحكم به وبعده شافعى آخر ، وثبت أن الدار المذكورة انشاء المقرة المذكورة وأنه لم تزل فى يدها الى حين وفاتها من حين أنشأتها فأراد حاكم مالكى ابطال هذا الوقف بمقتضى شرطها النظر لنفسها واستمرار يدها عليها وبمقتضى كون الحاكم بصحته وإن حكمه بالموجب لا يمنع النقض ؛ وأفتاه بعض الشافعية بذلك تعلقاً بما ذكره الرافعى عن ابى سعد الهروى فى قول الحاكم صح . وورد هذا الكتاب على فقبلته قبول مثله والزمت العمل بموجبه وأنه ليس بحكم وتصويب الرافعى ذلك ، وقال بعض الحنفية انه لو لم يكن إلا الحكم بموجب الاقرار ليس بشىء ، ولكن هنا زيادة أخرى وهى الحكم به يمنع من النقض تعلقاً بأن معنى ذلك الحكم بصحة الوقف وأن هذا الضمير يعود على الوقف ووافق بعض المالكية هذا القول أيضا وقاربه .
والصواب عندى أنه لا يجوز نقضه سواء اقتصر على الحكم بالموجب أم لا والكلام فى فصلين أحدهما فى بيان لفظ الحاكم والضمير فى قوله الحكم به ليس عائداً على الوقف ولا يحتمله وإنما يحتمل أموراً أظهرها الاقرار وثانيها موجب الاقرار وثالثها الثبوت وإنما رجحنا الأول لأن اسم الاشارة فى قوله بثبوت ذلك للاقرار لانه هو الثابت عنده لا الموجب ولا الوقف ، واذا صح أن اسم الاشارة للاقرار فالضمير فى الحكم به يعود عليه فيكون هذا الحاكم قد حكم

(١) فى المصرية « يقبل » .

بأمرين الاقرار وموجبه ، وعلى الثانى يكون تأكيداً ويكون المحكوم به الموجب فقط ، وعلى الثالث يكون المحكوم به موجب الاقرار وثبوت الاقرار ونسبة الحكم الى الثبوت لاتستبعد لان اصحابنا اختلفوا فى أن سماع البينة وإنهاء الحال الى القاضى الآخر نقل لشهادة الشهود حتى يشترط فيها المسافة التى تشترط فى شهادة الفرع على الاصل أو حكم بقيام البينة فلا يشترط ، والثانى أظهر عند الامام والغزالى ، والاول أظهر عند الاكثرين فأخذنا من كلام الجميع أن لفظة الحاكم قد لايراد بها الالزام بالمدعى به وتستعمل فى تثبيت الدعوى ، ومحل الاختلاف بين الاكثرين والامام والغزالى أن كتاب سماع البينة من قاض الى قاض هل هو محمول على الاول أو على الثانى فعلم بذلك صحة الاحتمالات الثلاثة ولكن الاظهر الاول كما قدمناه فالحاصل أن هذا الحكم حكم بموجب الاقرار بلااشكال وعلى أظهر الاحتمالات حاكم مع ذلك بالاقرار أيضاً ، وعلى الاحتمال الثانى لم يحكم إلا بالموجب ، وعلى الثالث حكم بالموجب وثبوت الاقرار .

(الفصل الثانى) فى حكم ذلك وهل يجوز نقضه أولا وهل هو حكم بالصحة أولا؟ والصواب أنه لايجوز نقضه لان القاعدة المقررة أن حكم الحاكم فى المجتهدات [1] لاينقض إلا اذا خالف النص أو الاجماع أو القياس الجلى أو القواعد الكلية ولم يوجد هنا شىء منها . فان قلت ماالدليل على أن حكم الحاكم فى المجتهدات لاينقض قلت نقل العلماء فى ذلك إجماع الصحابة ممن نقل ذلك أبو نصر بن الصباغ وقالوا إن أبا بكر رضى الله عنه حكم فى مسائل خالفه عمر رضى الله عنه فيها ولم ينقض حكمه وحكم عمر فى المشركة بعدم المشاركة ثم بالمشاركة وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ماقضينا وقضى فى الحد قضايا مختلفة وكذلك على رضى الله عنه ولانه ليس إلا اجتهاد والثانى بأقوى من الاول ولانه يؤدى الى أن لايستقر حكم وفى ذلك مشقة شديدة فانه اذا نقض هذا الحكم ينقض ذلك النقض وهلم جرا . وأما ماحكى عن شريح أنه حكم فى ابنى عم أحدهما أخ لام بأن المال للاخ وأنهم ارتفعوا الى على رضى الله عنه فنقض ذلك فيحتمل أن شريحاً أمّ بالحكم ولم يحكم ويحتمل أن علياً رضى الله عنه رأى أن ذلك مخالف للكتاب لقوله تعالى (وأولو الارحام ـ الآية) وأما ماحكى عن الاصم أنه ينقض قضاء القاضى فيه فلا اعتداد به لاجماع الصحابة والأئمة المعتبرين على خلافه ؛ وقد حكى الاجماع فى ذلك جماعة من اصحابنا وغيرهم من سائر المذاهب حتى

---

(١) «فى المجتهدات» ساقطة من المصرية ، والتصويب من الشامية والسياق .

حكى عن أبى حنيفة ومالك أنه لاينقض الا اذا خالف الاجماع وإن كانا لم يفتيا
بذلك فنقض مالك الحكم بشفعة الجوار وابو حنيفة الحكم بحل متروك
التسمية وبالقرعة بين العبيد والمقصود اتفاق الأئمة المعتبرين على أن الحكم متى
لم يخالف مقطوعاً لاينقض والحكم هنا من هذا القبيل . فان قلت إنما يمتنع على
المالكى أن يحكم ببطلان الوقف اذا كان الشافعى قد حكم بصحته والشافعى
هنا لم يحكم بصحته . قلت : كل شىء حكم فيه حاكم حكماً صحيحاً لاينقض
حكمه فيه ، وأما حصر ذلك فى الحكم بالصحة فلا وليس هذا اللفظ فى شىء
من كتب العلم فليس من شرط امتناع النقض أن يأتى الحاكم بلفظ الحكم بالصحة
ثم أنا نقول الحكم بصحة الوقف مطلقاً يقتضى ثبوت ثبوته فى نفسه على كل
احد وذلك يستدعى ثبوت ملك الواقف واستجماع شروط الصحة فلا يجوز
للحاكم أن يحكم بالصحة مطلقاً إلا بعد وجودها ولذلك يحترز القضاة منها ، وأما
الحكم بالصحة بالنسبة الى شخص معين فليس من شرطه ذلك لأن ذلك حكم عليه
فقط دون غيره واقراره كان فى المؤاخذة به والمؤاخذة تستدعى الصحة فى حقه
إذ لو كان باطلا لما واخذناه به فالحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة
الاقرار وصحة المقر به فى حق المقر والحكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون
بالاستلزام فالصادر هنا من الحاكم بالمطابقة الحكم بموجب الاقرار وبالاستلزام
الحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به فى حق المقر فهى ثلاثة احكام فاذا
حكم المالكى ببطلان الوقف فالصادر منه بالمطابقة الحكم ببطلان الوقف
مطلقاً فى حق كل واحد وبالتضمن الحكم ببطلانه فى حق المقر وبالاستلزام
الحكم ببطلان الاقرار به وهو فى الثانى والثالث رافع للحكمين الثانى والثالث
من الحاكم الاول لانهما متواردان عليهما ، وإن كان الذى حكم به الثانى
بالمطابقة غير الذى حكم به الاول بالمطابقة وامتناع النقض فى المحكوم به لم يفصلوا
فيه بين المطابقة والاستلزام بل صرحوا بأن حكم الحاكم قد يكون بالمطابقة وقد
يكون بالاستلزام ونحن نعلم ذلك أيضا ولو جادل مجادل فى الاستلزام لم يمكنه المجادلة
فى التضمين ، والتضمين فى الحكم الثانى يناقض المطابقى فى الحكم الاول لأن الاول
حكم فى الملزوم فى حق المقر بالمطابقة ، والثانى حكمه بالتضمن بعدم اللزوم فى
حقه فكان كمن حكم بقتل امرأة بالردة فحكم الثانى بامتناع قتل جميع النساء الا
فى تلك المرأة منهن ، ولا نشك انه لايدفع حكم الاول اذا كان الأول وقع
صحيحا . وممن تضمن كلامه أن حكم الحاكم قد يكون بالاستلزام القاضى حسين

من اصحابنا لما ذكر أن بيع الحاكم مال المفلس يتوقف على ثبوت ملكه بالبينة كما قاله الماوردى وغيره وعلله القاضى حسين بأنه حكم له بالملك . والقرافى من المالكية قال حكم الحاكم قد يكون بالالتزام لحكمه بصحة بيع العبد الذى اعتقه من أحاط الدين بماله فانه حكم بابطال العتق بالالتزام وكذلك الفعل كبيع الحاكم العبد المذكور بخلاف تزويجه بيتيمة تحت حجره أو بيعه مالها فالفعل قد يعرى عن الحكم وقد يستلزمه انتهى . ولا شك فى استلزام الحكم الحكم وأما استلزام الفعل الحكم ففيه نظر سنتعرض له فى آخر هذا التصنيف ولاضرورة بنا هنا الى اثباته أو نفيه لأن مسألتنا فى استلزام الحكم الحكم لافى استلزام الفعل الحكم . هذا قولنا فى الحكم بموجب الاقرار أما الحكم بالاقرار فيحتمل أن يكون كذلك لانه لايعنى الحكم بالاقرار الا الحكم بموجبه ، وكذلك كل التصرفات التى تثبت عند القاضى من بيع أو وقف أو غيرهما اذا قال حكمت بهما معناه حكمت بموجبهما فان المحكوم به إنما هو الحكم الشرعى وهو حكم ذلك التصرف والتصرف فعل واقع من الشخص وهو الذى يثبت عند القاضى ويكون ثبوته سبباً بحكم القاضى بذلك الحكم فالثابت التصرف والمحكوم به نتيجته وهما غيران فاذا اطلق الحاكم العبارة فى اضافة الحكم الى الثائب أو كناها على أن المراد الحكم بأمره ومقتضاه تصحيحا للكلام فاذا صرح بالحكم بالموجب كان أصح وابين ، ويحتمل ان يقال إن الحكم بالاقرار على نفس الثبوت كما تقدم فى كتاب السماع من قاض الى قاض آخر وذلك فيما اذا لم يجمع بين لفظتى الحكم والثبوت أما هنا فقد جمع بينهما فتعين حمله على الحكم بالموجب ، فان قال قائل يمكن حمله على الحكم بصحة الاقرار ولم ينازعه لأن الحكم بصحة الاقرار والحكم بموجبه متقاربان لان الصحة كونه بحيث يترتب عليه موجبه ، وإنما يظهر الاختلاف بين الصحة والموجب فيما يكون الحكم فيه بالصحة مطلقا على كل واحد كما قدمناه أما الاقرار فالحكم بصحته إنما هو على المقر والحكم بموجبه كذلك فظهر أن الحكم بموجبه أدل على المقصود بالحكم من الاقرار ، وليس لك أن تقول ان الحكم بالبيع معناه الحكم بصحة البيع لأن صحة الشئ غيره فليس فى اللفظ مايدل عليها وكذلك ليس فيه مايدل على الموجب ولكن حيث تثبت الصحة يثبت الموجب ولا ينعكس فقدرنا الموجب لأنه المحقق ولم نقدر الصحة اذلا دليل عليها . فان قلت فما جوابكم عن كلام الرافعى فى الحكم بالموجب ؟ قلت من أوجه (أحدها) أن الرافعى نقل ذلك عن ابى سعيد

والذى فى كتاب أبى سعيد بمضمونه لا بموجبه ، (الثانى) وهو العمدة أن الضمير فى قوله بموجبه كما هى عبارة الرافعى أو بمضمونه على عبارة الاصل تعود على الكتاب وذلك واضح لا خفاء فيه ومضمون الكتاب وموجبه صدور ماتضمنه من اقرار كما فى مسألتنا أو تصرف أو غير ذلك وقبوله والزام العمل به هو أنه ليس بزور وارادة هذا المعنى محتملة وهو تثبيت الحجة والزامها قبولها وعدم ردها ثم يتوقف الحكم بها على امور أخر منها عدم معارضة بينة اخرى كما صرح به ابو سعد الهروى فى بقية كلامه وغير ذلك ، وكذلك قال الرافعى ان الصواب انه ليس بحكم ونحن نوافقه فى تلك المسألة على ذلك اما مسألتنا هذه فالحكم بموجب الاقرار الذى هو مضمون الكتاب ، ولم يتكلم الرافعى ولا ابو سعد الهروى فيه بشىء فى هذا المحل فزال التعلق بكلامهما . (الثالث) أنه ليس فى الكلام المذكور لا فى عبارة الرافعى ولا الهروى لفظة الحكم بل الالزام والالزام وإن عده ابن الصباغ ثم الرافعى من ألفاظ الحكم لكن ذلك فى الالزام بالمدعى به وأما الزام العمل بالموجب فلم يقع فى كلامهم الا هنا وكلامنا فى الحكم بالموجب والمرادف له الالزام الموجب والواقع فى كلام الرافعى الزام العمل بالموجب وقد يتوقف فى مرادفته للاولين ، وكيف يجوز أن يصرح الحاكم بلفظ الحكم ويقول انه ماحكم ولو صح ذلك وانه ليس بحكم كان استعمال لفظ الحكم فيه غير جائز فاستعماله حينئذ اما تلبيس واما جهل وكلاهما قادح فى الحاكم . (الرابع) انه ليس فى كلام الهروى ولا الرافعى لفظة الثبوت فلذلك احتمل الزام العمل عليها وفى مسئلتنا جمع بين لفظتى الثبوت والحكم ولا يمكن حمل الحكم على الثبوت حذراً من التأكيد ، وقوله قبلته قبول مثله ليس صريحاً فى الثبوت . (الخامس) ان ابا سعد الهروى الذى قال هذه المسألة قال انما رجعت عن القول لانى رأيت الحكام مقلدين يثبتون على عادة القضاة السابقة من غير أن كان تبصر الحقائق لم يرجع عن القول الاول ونحن إنما نتكلم فى قاض له تبصر بالحقائق عالم صالح للقضاء ، وقد جرى العرف فى بلادنا باستعمال هذه اللفظة اعنى الحكم بالموجب ويرونها حكماً ويكتفون بها فمن قال انها ليست بحكم كان مخالفاً للمفهوم منها ، وشيوعها يدل على أن الحاكم اراد بها الحكم كما هو المفهوم منها فى العرف . (السادس) أن هذه المسألة التى عرفتها حكم فيها حاكم جيد ونفذه حاكم آخر جيد فى سنته وكانا هما وشهود الاصل فى بلدة واحدة فان كانت هذه اللفظة لا تفيد شيئاً لا يجوز استعمالها كان ذلك قدحاً فيهما وإن حملت

على مجرد الثبوت لم يكن يجوز للثانى أن يسمع البينة على الحاكم الاول وهو معه فى البلد على ماهو المشهور من مذهبه فلو لم ير الثانى أن ذلك حكم لازم لما سمع البينة فسماعه البينة وحكمه بها تصحيح للحكم وقطع للنزاع فيه . (السابع) لو سلمنا أن ذلك يحمل على مجرد الثبوت وصحة سماع البينة بذلك فى البلد فتنفيذه ينبغى أن يكون حكماً لأن التنفيذ من ألفاظ الحكم . (الثامن) أن لنا وجهين مشهورين فى أن الثبوت حكم أو ليس بحكم حكاهما الماوردى والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ وأبو اسحق من العراقيين والقاضى حسين وأبو على والامام من المراوزة والرافعى وغيرهم أصحهما أنه ليس بحكم وبنوا عليهما رجوع الحاكم وتغريم الشاهد اذا رجع فاذا حمل الحكم بالموجب على الثبوت كان فى كونه حكماً هذان الوجهان فكيف يصوب الرافعى أنه ليس بحكم والتصويب يشعر بالقطع ، وفى أول كلام الرافعى مايشعر بقرب المسألتين وان القول ان ذلك ليس بحكم على القول بأن الثبوت ليس بحكم . واعلم أن الصواب أن الثبوت ليس بحكم وأما اذا قلنا إنه حكم فمعناه حكم بما ثبت ، وقد قدمنا أن الثابت لا يتعلق الحكم به فالمعنى أنه حكم بمقتضاه فاذا صرح بالحكم بالموجب أو قال ثبت وحكم بموجبه يجرى فيه خلاف ثم اذا تبين لنا وقلنا إن ذلك ثبوت فيجرى فيه الخلاف فى انه حكم أم لا فاذا نفذه حاكم آخر كان تنفيذه فى محل اجتهاد فلا يجوز نقضه ويصير تنفيذه الثانى لازماً ؛ هذا عندنا فأما عند المالكية فالثبوت حكم على المشهور عندهم كما قاله القرافى وقال إن القول بأنه ليس بحكم قول شاذ بل مجرد التقرير اذا رفعت قصة الى حاكم ولم يتكلم فيها بشىء بل سكت عنها حكم عند ابن القاسم لا يجوز نقضه واختاره ابن محرز ، وقال ابن الماجشون ليس بحكم ، وأما الحنفية فاشتهر عندهم أن الثبوت حكم وهذا كله فى الحاكم الاول أما الحاكم الثانى اذا قال انه ثبت عنده ماصدر من الاول وألزم مقتضاه كان ذلك حكماً منه بلزوم ماثبت عند الاول فهو حكم لا يتجه فيه الخلاف . (التاسع) ان الرافعى قال عند الكلام فى كتابة السجل ويكتب فى المحضر انه ثبت عنده باقرار وشهادة فلان وفلان ويثبت عدالتهما او بيمينه بعد النكول وانه حكم بذلك لفلان على فلان بسؤال المحكوم له ويجوز أن يقول ثبت مافى هذا الكتاب وانه حكم بذلك . هذا كلام الرافعى وهو يقتضى ان الحكم بما فى الكتاب حكم صحيح ، وقد قدمنا أن الحكم بموجب ذلك اصرح من الحكم به وانما زاد فى لفظه الثبوت بخلاف مسألة ابى سعد فعلم انه متى اجتمع الثبوت والحكم بالموجب كان حكماً صحيحاً والا تناقض الكلام .

فان قلت : قال ابو سعد الهروى ان الحكم بصحة الاقرار لا يتضمن الحكم بصحة المقر به على المذهب الظاهر وذلك ينافى ماقدمت من ان الحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به فى حق المقر . قلت إنما قيدت بقولى فى حق المقر احترازاً من ذلك ، وقول أبى سعد محمول على صحة المقر به فى حق[1] المقر فيتضمنها والا لم يحكم به ؛ وقد صرح الاصحاب صاحب المهذب وغيره بأن الحق تارة يثبت باقرار المقر وتارة يثبت باليمين المردودة وتارة بالبينة وفى هذه العبارة مايصحح وصف الحق بالثبوت اذا اقر به ولا نقول إن الثابت عند الحاكم هو الاقرار فقط بل الاقرار وما اوجبه ، نعم لا نطلق ان المقر به ثابت وهو كونها لزيد لم تثبت حتى تمتنع منازعة غيره له فلذلك امتنع اطلاق القول بثبوت المقر به وعلى هذا يحمل كلام الهروى وكذا الاقرار بالوقف ونحوه من هذا القبيل وان كان المقر به مما لا يتعدى الى غير المقر لم يمتنع إطلاق القول بثبوته اذا ثبت الاقرار وكل ماثبت صح الحكم به و بصحته فى حق المقر اذا حكم بالاقرار وبصحته ، وإنما قيدنا الصحة فى حق المقر لأنا لا نحكم بالصحة مطلقاً حتى يتعدى حكمها الى الغير ، ولا يستبعد ثبوت الصحة والحكم بها فى حق بعض الناس دون بعض لأن الاحكام هكذا ألا ترى لو اشترى اثنان عبداً كان أحدهما أقر بحريته حكمنا بالحرية على أحدهما دون الآخر . فان قلت مامعنى الموجب وما الفرق بينه وبين الصحة ؟ . قلت : أما السؤال الأول فبيانه أن الموجب هو الآمر الذى يوجبه ذلك اللفظ ، والصحة كون اللفظ بحيث يترتب عليه ذلك الأمر وهما مختلفان والاول حكم شرعى والثانى شرعى وقيل عقلى وإنما يحكم الحاكم به لاستلزامه لحكم شرعى والحاكم لا يحكم إلا بحكم شرعى وهو الايجاب أو التحريم أو الاباحة أو الصحة أو الفساد على ماقلنا وكذلك السببية والشرطية والمانعية ولا يحكم بكراهة ولا ندب لانه لا إلزام فيها مباشرة ولا استلزاماً بخلاف تلك الامور . فان قلت بين الحكم بين موجب الاقرار وصحة الاقرار ماحيث او الحكم بالاول دون الثانى . قلت موجب الاقرار ثبوت المقر به فى حق المقر ولزومه له ذلك معنى المؤاخذة ، وصحة الاقرار كونه بحيث يترتب عليه ذلك ، وشرطها ان يكون المقر ممن يصح إقراره وان يكون مختاراً ولا يكذبه حس ولا عقل ولا شرع ، وان تكون صيغة صحيحة ، والحكم بصحة الاقرار يستدعى حصول ذلك فان علم ذلك بأن علم القاضى حصول هذه الشروط حكم بالصحة اعنى صحة الاقرار

---

(١) فى الهامش « لعله غير المقر » .

على خلاف ما قال واذا كذبه الشرع بأن يكون المقربه فى يدغيره فان قطعنا بملكه له فلا نحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، وان لم نقطع الا بظاهر الشرع فلا أثر للاقرار الآن ولكن يمكن أثره فى المستقبل اذا صار فى يده كمن أقر بحرية عبد ثم اشتراه فلا إشكال فى انه بعد الوصول الى يده يصح الحكم بصحة اقراره السابق وأما قبل ذلك فصحة الحكم موقوفة على دعوى وسؤال فان اتفق ذلك بشروطه صح الحكم أيضاً وان علم القاضى كذب الاقرار بحس أو عقل أو شرع قطعى أو اكره المقر أو كونه ممن لا يصح اقراره لم يحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، ومن جملة ذلك ان يقر بتصرف يعتقد الحاكم فساده كالوقف على نفسه عند من يرى بطلانه او يقول دارى التى فى ملكى لزيد فيفسد فى الاول لفساد المقربه وفى الثانى لفساد الصيغة ، وان تردد فى بعض الشروط بعد العلم بصحة الصيغة وامكان المقر به فقد قال القاضى حسين فى الكلام فى التنحنح فى الصلاة لوشهد الشهود على اقرار انسان مطلقا تقبل شهادتهم ويحمل اقرارهم على الصحة وان احتمل عوارض تمنع صحة الاقرار انتهى . وهذا يقتضى انه لا يشترط ثبوت الاختيار ونحوه عند الحاكم بل يحكم بالصحة إلا ان يثبت خلافه وكذلك كونه محجوراً عليه بحجر طارىء اما لو علمه محجوراً بصبا أو غيره وشك فى زواله فلا ينبغى ان يحكم بصحة الاقرار ولا بموجبه حتى يثبت زواله ، وما قاله القاضى حسين ظاهر اعتماده على الاصل اذا لم يكن معارض اما اذا وجد معارض حصل بسببه شك ولكن لم يثبت فينبغى ان يقتصر على الحكم بالموجب دون الصحة لان الحكم بالصحة يقتضى ان يكون تبين عنده حالها والحكم بالموجب لا يقتضى الا انه سبب المؤاخذة وان توقفت على شرط أو انتفاء مانع فالحكم بموجب الاقرار حكم بسببية المؤاخذة ، ثم ينظر فان لم يوجد مانع اعملنا السبب واثبتنا المؤاخذة به ؛ ويحتمل ان يقال انه يحكم بصحة الاقرار اعتماداً على الاصل وعلى هذا الاحتمال يكون الحكم بموجب الاقرار وبصحته متلازمين وعلى الاول يكون الحكم بالصحة اخص وتوقف الحكام فى الصحة حيث يجيبون الى الموجب ان قلنا بتلازمهما فى الاقرار لا معنى له ، وان قلنا بينهما عموم وخصوص فمعناه ظاهر ، وخرج من هذا ان شروط الاقرار التى لا بد أن يعلمها الحاكم ثلاثة صحة الصيغة وامكان المقربه ورشد المقر ، وما سوى ذلك مانع ولا تشترط اليد لما قدمناه من الاقرار بحرية عبد فى يد غيره على ان الامور الثلاثة التى ذكرناها لا يحتاج الى ثبوتها بالبينة الا عند التردد وفى الغالب

يستغنى عنها بعلم الحاكم بظاهر الحال . فان قلت بين لى أيضاً الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وسبب توقف الحاكم فى الثانى دون الاول. قلت موجب الانشاء أثره جعل الشارع ذلك الانشاء سببا فى حصوله ، وصحته كونه بحيث يترتب عليه ذلك والصحة شروط ترجع الى المتصرف والمتصرف فيه وكيفية التصرف اذا ثبت حكم الحاكم بصحة التصرف ولم يحكم بصحته ولا بموجبه ، واذا تردد فيها فما كان راجعا الى الصيغة او إلى حال التصرف فلا يخفى حكمه على ما سبق فى الاقرار وما كان حال المتصرف فيه فما كان من الشروط العدمية لكونه لم يتعلق به حق الغير وما أشبه ذلك فلا يشترط ثبوته ، وانما اشترطنا ثبوت الملك ونحوه لأنه لا أصل له والظاهر يدل عليه ، ومثل هذا لم يشترط فى الاقرار، اذا عرفت ذلك فاذا لم يثبت الملك ولا عدمه وثبت ماسواه من الامور المعتبرة لم يمكن الحكم بالصحة ، ولكن التصرف صالح وسبب لترتب أصله عليه فى المملوك وقد يكون على وجه مجمع عليه وقد يكون مختلفا فيه فيحكم القاضى بموجب ذلك ويكون لحكمه فوائد : (أحدها) ان ذلك التصرف سبب يفيد الملك بشرطه حتى اذا كان مختلفا فى إفادته الملك كالوقف على نفسه مثلا فحكم بموجبه من يرى صحته ارتفع الخلاف. (الثانية) مؤاخذة الواقف بذلك حتى لو أراد بيعه بعد ذلك لم يمكن . (الثالثة) مؤاخذة كل من هو بيده اذا اقر للواقف بالملك فانه يؤاخذ بذلك كما يؤاخذ الواقف . (الرابعة) مؤاخذة ورثته بعد موته لاعترافهم للواقف كما قلناه لغيرهم . (الخامسة) صرف الريع للموقوف عليه باعتراف ذى اليد ولا يتوقف ذلك على الحكم بصحة الوقف فى نفس الامر بل وقف الواقف لما فى يده واعتراف ذى اليد له كاف فيه كما قلنا فى الاقرار فالحكم بالموجب فى الحقيقة حكم بالسببية وثبوت اثرها فى حق من أقر بالملك كالواقف ومن تلقى عنه بلا شرط وفى حق غيرهم بشرط ثبوت الملك فان حكم البينة لازم لكل أحد وحكم الاقرار قاصر على المقر ومن تلقى عنه فاذا ثبت بالبينة بعد ذلك الملك كان ذلك الحكم الأول لازماً لكل أحد وان لم يثبت كان لازماً لذى اليد ومن اعترف له ولا نقول ان الحكم على كل واحد معلق على شرط بل الحكم منجز على وجه كلى يندرج فيه من يثبت الملك عليه اما باقرار واما ببينة والحكم بالصحة يزيد على ذلك بشيئين أحدهما الحكم بالشرط وانتفاء المانع ؛ والثانى انه حكم بصحة التصرف فى نفسه مطلقاً ويلزم من ذلك الحكم بثبوت أثره فى حق كل أحد فالحكم بالموجب معناه

الحكم بثبوت الاثر فى حق كل من ثبت الملك عليه باقرار أو بينة سواء كان الاقرار والبينة موجودين أم يتجددان بعد ذلك ويلزم منه الحكم بالصحة فى حقهم لامطلقاً ؛ والحكم بالصحة معناه الحكم بالمؤثر به التامه مطلقاً ويلزم منهاثبوت الآخر فى حق كل أحد ، ثم القسمان يشتركان فى أن ذلك مالم يأت المحكوم عليه بدافع ولذلك يقال مع ابقاء كل ذى حجة معتبرة على حجته وهذا مما يبين أن ذلك لاينافى الجزم بالحكم فقد بان الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وموجب الاقرار وصحة الاقرار والسبب الداعى للقضاة والاجابة الى الحكم بالصحة فى وقت والى التوقف فى وقت مع الاجابة الى الحكم بالموجب ومعانى ذلك كله بعون الله تعالى . فان قلت : ما الدليل على جواز الحكم بالموجب ولم لا يتوقف الحكم مطلقاً على ثبوت الملك ؟ . قلت لو قلنا بذلك لادى إلى أن من فى يده ملك فوقفه على الفقراء مثلا أو على معين وقفاً متصلا بشروطه وثبت ذلك بالبينة أو باقراره ثم امتنع من صرفه وأراد بيعه ولم يثبت ملكه ان مكن من ذلك مخالفة للقاعدة المعلومة من الشرع أن المقر والمتصرف يؤاخذ بمقتضى اقراره وتصرفه فلا بد أن يحكم عليه بموجب اقراره لذلك ولانها اما أن يكون ملكه أولاً فان كانت ملكه فقد خرجت عنه بالوقف فلا يجوز له بيعها ولا الاستيلاء عليها ، وان لم تكن ملكه مع اعترافه انه ليس بمأذون فى بيعها فلا يصح بيعها فاقراره على بيعها اقراره على خطأ مقطوع به ومنكر قطعاً فيجب على الحاكم ازالته لقوله صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكراً فليغيره ولا طريق لنا الى ثبوت الملك لأن الغرض كذلك فتعين الحكم بالموجب . فان قلت : هذا فى المجمع عليه اما المختلف فيه فلم قلت انه يحكم بصحة كونه سببا حتى يرتفع ؟ . قلت لاننا ننقل الكلام الى المختلف وتفرض انه وقف على نفسه مثلا وأقر بذلك ثم اراد الرجوع وطلب الموقوف عليه من حاكم يرى صحة ذلك الحكم وقال الواقف انا لا اسلم لا أرى صحة ذلك فلا شك انه يجب على الحاكم فصل القضية على مقتضى اعتقاده ويحكم على الواقف بصحة السببيه ولزوم التسليم ، ولولا حكمه بصحة السببية لما امكنه الحكم بوجوب التسليم ولدام النزاع واصرار الواقف على مايعتقد الحاكم خطأه . فان قلت سلمنا انه يحكم بذلك فى حق المقر فلم قلت انه يحكم به بعد موته فى حق الورثة . قلت لأنهم تلقوا الملك عنه ويعترفون بالملك والبدأة ومقتضى ذلك اعترافهم بصحة وقفه واقراره ولأنه ان كان له فقد خرج عنه بالوقف وان لم يكن له فلا

ميراث فعلى كلا التقديرين لا يكون لهم . فان قلت فقد قال الرافعى هل يصح أن يلزم القاضى الميت بموجب اقراره فى حياته فيه وجهان . قلت ينبغى أن يحمل هذا على انه هل يكون الحكم على الميت أو على الورثة وفيه ما فيه من جهة أنه لا تظهر فائدة لهذا الخلاف اما وجوب اخراج ما اقر به من تركته من عين أو دين فكيف يتأتى فيه خلاف وقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) يشمل الثابت بالبينة والدين الثابت بالاقرار ولا اعتقد أن أحداً يخالف ذلك ولو سلمنا ذلك فذلك فى اقرار ولم يتصل بحكم ولا ثبوت ،اما اذا ثبت الاقرار فى حياته وحكم به ثم مات فلا يشمله كلام الرافعى من جهة انا ما الزمناه بمجرد اقراره بل بحكمنا السابق ولا حاجة بنا الى هذا فانا نقطع بوجوب اخراج مااقر به الميت فى حياته من تركته ، والظاهر أن مراد الرافعى اذا ادعى على رجل فأقر ثم مات قبل الحكم عليه أو يحتاج الى إنشاء دعوى على الوارث ، وينبغى أن يكون هذا محل الوجهين وليس هذا من جهة لفظ الموجب فان قلت الحكم بالموجب لا يصح لابهامه وحكم الحاكم لابد وأن يكون معلوماً وقد صرح الهروى والرافعى بأنه لابد فى الحكم من تعيين مايحكم به ومن يحكم له وقالا مع ذلك انه قد يبتلى بظالم لابد من ملاينته فيكتب فيما اذا قامت عنده بينة داخل وخارج مثلا حكمت فيما هو قضية الشرع فى معارضة بينة فلان الداخل وفلان الخارج وقررت المحكوم به فى يد المحكوم له وسلطته ومكنته من التصرف فيه فيخيل الى الداخل انه حكم له وهو فى الحقيقة لم يحكم لواحد منهما . قلت الصورة التى ذكرها الهروى والرافعى فيها ابهام كما قالا ورخص للقاضى فعلها للضرورة والموجب لاابهام فيه لأنه مقتضى اللفظ وهو أمر معلوم . واعلم أن مقتضى اللفظ ومدلوله وموجبه ألفاظ متقاربة وبينها تفاوت فالمدلول مايفهم من اللفظ والمقتضى والموجب مايفهم منه ومايترتب عليه وان لم يفهم منه ،مثاله البيع مدلول نقل الملك بعوض ومقتضاه ذلك ومايترتب عليه من انتقال الملك وثبوت الخيار وحل الانتفاع وغيرها من الاحكام التى اقتضاها البيع والموجب كالمقتضى من غير فرق وكذلك الوقف مدلوله انشاء الواقف الوقف ومقتضاه وموجبه صيرورة ذلك وقفاً واستحقاق الموقوف عليه منافعه الى غير ذلك من الاحكام الثابتة له وكذلك قول الزوج أنت طالق مدلوله إيقاع الفرقة ومقتضاه وموجبه وقوعها وحرمة الاستمتاع وغير ذلك من الاحكام ، ثم المدلول والموجب قد يكون بحسب اللغة وقد يكون بحسب الشرع: مثاله باع درهماً بدرهمين فمدلول هذا اللفظ نقل هذا الملك وموجبه

ومقتضاه انتقاله وثبوت احكامه لـكن الشارع ابطل ذلك ولم يعتبره فلا موجب له شرعاً والقاضى اذا حكم فانما يحكم بالامور الشرعية فاذا قال حكمت بالموجب علمنا انه انما يعنى الموجب الشرعى الذى هو نتيجة التصرف الصحيح. فان قلت الموجب الشرعى اعم من الصحة والفساد. قلت قد رأيت بعضهم يقول ذلك وبعضهم يقول ان كان الحاكم بذلك يرى الصحة يكون حكماً بالصحة والا فلا وهذا ليس بشىء ؛ أما القول بانه اعم من الصحة والفساد فباطل لأن الفساد ليس موجب اللفظ الفاسد ولا الصحيح لأن الصحة ترتب الأثر والفساد عدمه فالفاسد هو الذى لم يترتب عليه أثره لأنه هو الذى يترتب عليه الفساد ، وموجب العقد مايترتب على الصحيح منه شرعاً وأما القول بأنه إن كان الحاكم به يرى الصحة فهو حكم بالصحة والا فلا ففى غاية الفساد من وجهين أحدهما أن الحاكم اذا لم يربالصحة كيف يحل له ان يحكم بالموجب فانه ان اعتقد الفساد وجب عليه الحكم بالفساد ولا يحل له الحكم بخلافه وان شك وجب عليه التوقف لأمرين احدهما قوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لايعلم فهو فى النار » فاذا كان هذا الذى قضى بالحق وهو لايعلم فكيف بمن قضى وهو لايعلم بشىء لايدرى ماهو ؛ والآخر أن ذلك تلبيس على المسلمين وخداع فى الدين والحكم لايكون الا مثبتاً فحمل الموجب على ماذكره السائل يقتضى إساءة الظن بالحاكم ونسبته الى الجهل وقلة الدين ومثل هذا لايكون حاكماً . فان قلت سلمنا أن الموجب غير الفساد وهو غير الصحة لـكن لاشك أن مسمى الموجب اعم من الموجب على ذلك العقد الخاص المحكوم فيه فان معنى الموجب مايوجب اللفظ ولو قال القاضى مهما كان مقتضى هذا اللفظ فقد حكمت به فلا يتخيل صحة ذلك ، والحكم بالموجب مثله لأنا إن أخذنا اللفظ وحملناه على المسمى كان معناه ذلك ولزم الابهام وإن حملناه على الموجب الخاص كان مجازاً أو محتاجاً الى القرينة وهذا فى المجمع على صحته وهو أنا لانقطع بأن له موجباً فى نفس الامر فعلى القول بالفساد لاموجب له ويجب اعتقاد فساد الحكم به اذ الحكم بالموجب ولاموجب محال ، وعلى القول بالصحة فيه الاشكال المتقدم . نخرج من هذا أن الحكم إما فاسد لعدم المحكوم به وإما فاسد لابهامه . قلت اما اعتقاد فساد الحكم على القول بالفساد فصحيح ولا يضر لأن الاحكام المختلف فيها جميعها كذلك وكل مخالف يعتقد فساد حكم مخالفه ولـكنه لاينقض وأما على القول بالصحة فلا وجه للقول بفساده . وما ذكره السائل من الابهام مندفع فان مدلول الموجب معلوم وباضافته الى ذلك

العقد الخاص تعين وهو معلوم عند من يرى الصحة وشمل جميع مايسمى موجباً له لعمومه المستفاد من الاضافة ، ويصح الحكم بالأمر العام سواء استحضر الحاكم افراده أولا . قلت هذامن الابهام القادح ونظيره أن يقول حكمت بكل مايوجبه هذا اللفظ وهو عالم بهذه الكلية والشرط علم الحاكم بمقتضى هذه الكلية وإن لم يستحضر ذلك الوقت جزئياتها وأما قوله أنه لوقال مهما كان مقتضى اللفظ فقد حكمت به فنقول إن قال ذلك مع الجهل بمقتضاه فسد الجهل وإن قال مع العلم فلا نسلم الفساد بل هو حكم بصحة ذلك اللفظ ويترتب الأثر عليه .فان قلت: قد قال أبو العباس شريح بن عبد الكريم بن أحمد الروياني فى كتاب روضة الحكام فى باب القاضى إذا أقر بين يدى القاضى فقال القاضى ألزمتك موجب اقرارك فقد قيل لا معنى لذلك لأن الحق كان واجباً قبل الاقرار وصح وجوبه للاقرار فلا معنى للالزام وقد قيل فيه فائدة بأن الاقرار قد يكون مختلفا فى صحته فاذا ألزمه به كان حكما بصحته حتى لوادعى أن الاقرار كان بلحنه اوارو الم يسمع بعد الالزام الغائب ولم تسمع البينة لو أقامها وإن قلنا لا معنى للالزام سمعت وإذا قلنا بصحة الالزام فلو الزم بعد غيبة المقر كان كالحكم على الغائب . قلت هذا النقل لنا على ماصرح به القائل الثانى وبين الفائدة فيه وأنه يكون حكما بصحته وهذا هو الذى تقدم منا بعينه والقائل الأول لم يصرح بمخالفة ذلك ولعله لا تخالف فيه وانه ربما قصر كلامه على الحكم الذى هو تنفيذ وهو مجرد الالزام بالحق الثابت من غير أن يتجدد بسببه شىء والحكم فى الاشياء المختلف فيها إنشاء يتغير به الحال عما كان قبله وهو المقصود فالقائل الأول لم ينظر الى ذلك فلذلك قال ماقال ، والقائل الثانى نظر اليه ومثل هذا لا يتحقق خلافا، وماادعاه بعضهم من أن هذا الذى قاله الروياني يدل على أن القضاء بموجب الاقرار لا تأثير له ليس كما قال بينته لك بل هو على القول الثانى صريح فى أنه له تأثير وعلى القول الاول محتمل ، وقول الروياني فى بقية كلام القائل وإن قلنا لا معنى للالزام سمعت يحتمل أن يكون الزاما للقائل الاول وأن يكون تفريعا فلم يتحرر لنا الجزم عن قائل بأنه ليس حكما بالصحة ويتحرر عن قائل انه حكم بها ولو فرض أن قائلا يقول بأنه ليس حكما بالصحة فغايته ثبوت خلاف والصواب مع الثانى .فان قلت قد صنف بعض علماء الحنفية واعيانهم تصنيفا فى أن الحكم بموجب الاقرار ليس بشىء ولا يمنع النقض. قلت قد تأملته فلم أجد دافعاً فيه لما قلته فانه استدل بأوجه منها أن الحاكم بالموجب لم يحكم فى العقار بشىء وقد تقدم جوابه ، ومنها انه حكى عن شمس الأئمة انه

قال والذى جرى اكثرهم به الآن انهم يكتبون اقرار الواقف بذلك والمقصود لا يحصل فاقراره لا يكون حجة فى حق الذى يرى إبطاله ، وجوابه ان هذه مسئلة اخرى غير مسئلتنا وهى أن لا يكون حاكم حكم ولـكن المقر بالوقف اقر أن حاكما حكم به ، وقد ذكر هو عن كتبهم ان ذلك وان كان كذبا لا بأس به وان محمداً قال اذا خاف الواقف ان يبطل القاضى وقفه كتب فى صك الوقف انه قضى به قاض وهذا لأن التصرف وقع صحيحا ، ولـكن القاضى ربما يبطله فالواقف تحرز من الابطال بالكتابة على هذا الوجه فلا يـكون به بأس .

قلت ونحن لا نعتقد جواز هذا فانه كذب لم يرد الشرع باباحته واذا وقع وعلم به فلا يمنع النقض كما قاله السرخسى ، وان لم نعلم به فانا نؤاخذه بذلك وليس لحاكم ان يرفع هذه المؤاخذة حتى يعلم بطلان اقراره ، وقد كانت جرت عادة المورقين فى الزمان المتوسط يـكتبون فى كتاب الاقرار بالوقف الاقرار بحكم الحاكم به كما اشار اليه السرخسى ورأيت ذلك فى كتب الشروط وفى اتفاقهم على ذلك دليل على ان فيه فائدة فيحمل كلام السرخسى على ما اذا علمنا كذب الاقرار ، ونحن نوافق على ان ذلك لا يمنع النقض ، وقد صرح هذا المصنف فيمن اقر بحرية عبد فى يد غيره أن الحاكم يحكم بموجب الاقرار يوم الاقرار قبل دخوله فى يده وانه يترتب عليه مقتضاه فى حق المقر ، وذلك يكفينا فى أن ذلك حكم صحيح معتبر ، ومنها أن القضاء بالموجب انما هو بالنسبة إلى المقر خاصة وأورد على نفسه أن الـكلام فيمن يلتقى عنه وأجاب بأنه انما يعمل اعتقاد المورث لو كان الانتقال عنه بأمر اختيارى . قلت والاقرار اختيارى وقد سبق الـكلام فى هذا . ومنها انه قال القضاء بموجب الاقرار قضاء مقتصر على المقتضى عليه فلا يرتفع به خلاف . وجوابه انه اما أن يجوز نقضه بالنسبة الى المقضى عليه فيكون نقضا للحكم واما أن لا يجوزه فيرتفع الخلاف بالنسبة اليه . ومنها أن من شرط الحـكم الذى لا ينقض أن يقصد بقضائه المختلف فيه فلو قضى بالمختلف فيـه وهو يقصد المتفق عليه ففيه خلاف عندهم : المنقول عن أبى حنيفة انه ينفذ والفتوى عندهم على عدم النفاذ ، وقال شمس الأئمة أنه المذهب ومثلوا ذلك بالحـكم بشهادة المحدودين فى القذف اذا قضى بها وهو لا يعلم بذلك ثم ظهر . والجواب أن هذا ليس مما نحن فيه فان مسئلتنا فيمن حكم فى مختلف فيه يعلم انه مختلف فيه . ومنها أن لا يـكون القضاء عامة كنفقة القاضى على الغائب لمن يستحق النفقة فى حال حضوره اما من لا يستحقها

فى حال حضوره الا بالقضاء فلا ينفق عليه فى الغيبة لأن القضاء الالزامى على الغائب ممتنع . والجواب بالنزاع فى هذا التفصيل ، ولا فرق بين القسمين فى القضاء ثم لو سلمنا لهم ذلك فليس مما نحن فيه . ومنها أن القضاء بموجب الاقرار كالقضاء على المحكمين وفى حكم الحكم فى المجتهدات خلاف الصحيح انه لا يرفع الخلاف ، والجواب بالنزاع فى أن حكم الحكم لا يرفع الخلاف ثم فى هذا الحاق القضاء بالموجب به وكلا المقامين ممنوع . فان قلت قد قال المالكية أنه اذا ارتضع كبير من امرأة تزوج بها ففرق حاكم بينهما لرأيه أن رضاع الكبير يحرم كغيره ان تزوجها منه . قلت قد يقال بأن الحكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضى به فان الخلاف فيها ضعيف والمالكية ينقضون كل ما خالف عمل أهل المدينة كما صرح به ابن يونس منهم ، وما أظن أحداً من أهل المدينة وجمهور العلماء غيرهم ذهب الى تحريم رضاع الكبير ، ولهذا ابى سائر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم غير عائشة ذلك وقلن إن النبي صلى الله عليه وسلم انما أمر به سهلة بنت سهيل رخصة فى رضاع سالم وحده . فان قلت هل يمكن الجواب عن هذا بأن التفرق فسخ للنكاح والفسخ كالعقد ليس بحكم ؟ قلت قد حكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضى به فان الخلاف فيها ضعيف ، والمالكية قسموا افعال الحاكم إلى ما يستلزم الحكم كما فى بيعه العبد الذى اعتقه المديون والى ما لا يستلزمه كتزويجه يتيمة تحت حجره كما تقدم فى كلام القرافى ولعل الفرق أن بيع العبد المذكور يحتاج الى الحاكم لأجل الخلاف فيه كما صرح به المالكية ، ويكون الضابط فى ذلك أن ما يفتقر الى الحاكم يكون فعل الحاكم فيه مستلزماً للحكم وما لا فلا ، ومقتضى هذا أن يكون هذا التفريق مستلزماً للحكم بتحريمها عليه فالجواب السديد ما تقدم. فان قلت قول الحاكم فى اسجاله بعد استيفاء الشرائط المعتبرة هل لكم تعلق به حتى يقال بأن الحاكم ثبت عنده الملك وان لم يصرح به . قلت : اما من يرى ان الحاكم لا يجوز له الحكم الا بذلك فيجب اعتقاد ذلك تحسيناً للظن به والا يكون حكمه باطلا ويكون قدحا فيه . وأما نحن فنقول ولا نعتقد فى ذلك خلافا ان ذلك ليس بشرط للحكم مطلقا بل فى الحكم بالصحة المطلقة كما تقدم تفصيله فكذلك نقول إنه لا يدل على ثبوت الملك عنده بل معناه أنه استوفى الشرائط المعتبرة فى هذا الحكم ولذلك نرى الواقع من الحكام أنهم يذكرون ذلك من غير ثبوت الملك نعم لو قال حكم بصحة الوقف بعد استيفاء الشرائط

المعتبرة ، وهذه الامور لا تردد فيها ولا ريبة نعم تردد الاصحاب في شاة في يد رجل حكم له بها حاكم وسلمها اليه ولم يعلم سبب حكمه وقامت بينة أنها لغيره على وجهين ذكرهما ابن أبي عصرون وقال اقيسهما لا ينقض لانه يجوز أن يكون قدم بينة الخارج ويجوز أن لا يكون ثبت عنده عدالة البينة الاخرى فلا ينقض بالشك فاذا كان هذا في محل الاحتمال فكيف في محل لا احتمال فيه . فان قلت: فنعكم من النقض في هذه المسئلة التي طولتم بالبحث فيها هل هو من مظان الاجتهاد حتى اذا حكم حاكم بالنقض فيها ينفذ ولا ينقض أولا ؟ . قلت ليس من محل الاجتهاد لان امتناع نقض حكم الحاكم في مظان الاجتهاد معلوم وهذه الشبه ضعيفة لا تقدح فالحاكم الذي يقدم على نقض ذلك إن اقدم بغير دليل قطعنا بخطائه لأن الحكم بغير دليل خطأ قطعا فينقض ، وان قدم مستندا الى دليل لم يستفرغ فيه وسعه فكذلك وان استفرغ وسعه وأداه اجتهاده الى ذلك كان الأثم مرفوعا عنه لا ينفذ حكمه فالحاكم بسائر المدارك الضعيفة . فهذا ماظهر لي في ذلك فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمني والله تعالى المسئول ان يجعل علمنا وعملنا خالصا لوجهه الكريم والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله لكمال أجلالك على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد العالمين في كل نسم ونفس ولحظة دائما أبدا ما بقي ملكك يارب العالمين وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى جميع النبيين والمرسلين وملائكتك أجمعين وعلينا وعلى عباد الله الصالحين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم انتهى . نقل من خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿مسئلة﴾ رجل أقر بأن عندي ثلاثة آلاف درهم لفلان وديعة اتجر له فيها وبعد شهر من اقراره توفي فجأة ووجد في تركته ذهب وقماش ولم توجد دراهم هل يجب وفاؤها من تركته أولا ؟

﴿الجواب﴾ اذا وجد في تركته ما يمكن أن يكون اشترى بذلك وجب أن يوفى من تركته مقدار رأس المال نص على ذلك ابن الصلاح في مال القراض وهذا مثله فانه إبضاع ولا يضر قوله في صدر كلامه انه وديعة لأمرين احدهما أن مراده انها ليست في ذمته ولا مضمونة جمعا بين أول كلامه وآخره ، والثاني انه لو أقر بما لا يصيرها مضمونة ثم اقر بما يصيرها مضمونة أخذنا بالثاني كسائر الاقارير وليس هذا كتعقيب الاقرار بما يرفعه بل هذا عكسه والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ فيمن أقر بولاء ثم ظهر مكتوب باقراره قبل ذلك بأخ .

﴿ اجاب ﴾ نجوز أمر الاقرارين من جهة البينات فان ثبتا وكان المقر حائزاً لميراث ابيه فيورث الاخ ويحجب به ابن مولى الاب فان الاقرار بالولاء صحيح بالشرط المذكور كما ذكر الرافعى فى آخر كتاب الاقرار عن فتاوى القفال انه لو اقر على أبيه بالولاء فقال هو معتق فلان ثبت الولاء عليه أن كان المقر مستغرقاً كما فى النسب وهذه هى مثل الصورة المسؤول عنها ، ورأيت أنا فى فتاوى القفال أيضاً مسألة اذا قال فلان عصبتى ووارثى اذا مت من غير عقب لم يكن هذا شيئاً لأن المقر به ان كان معروف النسب فلا فائدة فى اقراره وإن كان مجهول النسب فلا أيضا مالم يفسر لانه قد يريد بقوله إنه عصبتى أنه اخوه وربما يريد أنه عمه أو ابن عمه ثم بعد التفسير ينظر فيه فان قال هو أخى يجب أن يكون هو جميع وارث أبيه فان كان عما فيكون هو جميع وارث جده وإن كان إبن عم يجب أن يكون هو جميع وارث عمه ليصح منه الاقرار بالنسب على طريق الخلافة عنه ثم الميراث ينبنى عليه عندنا ، وفيها أيضا مسألة امرأة قالت فلان ابن عمى وهو وليى فى النكاح ووارثى إذا مت فزوجها ذلك ثم ماتت فجاء الرجل يطلب ميراثها ، قال الشيخ رحمه الله لايكون له ميراثها ولم يصح ذلك التزويج لأنها بذلك الاقرار الحقت نسبا بجدها وهى ليست بوارثة جميع مال الجد فلم يصح التزويج ولا يرثها لانها ليست وارثة لجميع مال أبيها . وفيها أيضا مسألة إذا أقر رجل بأنى ابن معتق فلان وكان المقر معروف النسب ويعرف له أم حرة الاصل لافائدة لهذا الاقرار ولا يسمع فيما لو كان بعد من النسب وقال أنا ابن فلان لم يقبل منه هكذا هذا وإن كان المقر مجهول النسب ولا يعرف له أم حرة الاصل فان كان له أب يعرف فان ههنا أقر بأن ولائى لفلان على معنى انه اعتقنى فلان فان ذلك مقبول منه كما أن مجهول النسب اذا أقر بنسب لغيره ثبت كذا هذا اذا مات رجل وخلف ابنين فأقر أحد الابنين بولاء على الاب وقال أن أبانا كان معتق فلان فان ههنا ينظر فان كان الاب معروف النسب وعرفت له أم حرة الاصل فان ههنا اقرار أحد الابنين لا يثبت الولاء على الاب لان الولاء كالنسب ، والدليل عليه أنه لايجوز أن يكون لرجل ولاء على ابيهما ثم يكون لهذا الرجل ولاء على احد الاثنين دون صاحبه بل إنما يكون ولاؤه على الاثنين معاً كما أن النسب لايتبعض كذا هذا أيضاً لا يتبعض . انتهى ما أردت نقله من فتاوى القفال . والمقصود أن الاقرار بالولاء صحيح بشروطه كالاقرار بالنسب وكذلك صرحت المالكية فى كتبهم بذلك وأنه يورث به والاقرار بالنسب بالآخرة أيضا صحيح بشرط

كون المقر حائز لميراث من ألحق النسب به من أب أو جد أو غيرهما وبقية شروطه المذكورة فى بابه والاقرار بالأخ بشروطه صحيح أيضاً لا ينافى بين الاقرار بالاخ والاقرار بالولاء المذكورين اذا ثبتا والتوريث بالنسب متقدم على التوريث بالولاء فلذلك قلنا يورث الاخ ويحجب به ابن المولى ، وقد ذكر الاصحاب الاقرار بالنسب واستلحاقه فى باب الاقرار وفى باب اللقيط وفى باب دعوة النسب وإلحاق القائف وفى باب دعوى الأعاجم ويسمون الحملا والحميل هو الذى يأتى من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام والاعاجم يطلقهم الشافعى على من كان اعجمى اللسان أو أعجمى الدار سواء ا كان فارسيا أوروميا أم تركيا ، والاقرار الاخبار بحق على المخبر والولاء حق عليه لانه حق النعمة ، والنسب بين الاخوين قد يكون عليه لقبض الميراث ونحوه وقد لا يكون إلا مجرد الاستلحاق فيثبت أيضا وإن لم يكن على الشخص بل له ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم «هو لك ياعبد بن زمعة» والمقصود أن النسب يثبت بذلك بلا اشكال بين الاخوين ، ولا فرق عندنا بين أن يكونا حميلين أم لا خلافا لمالك حيث قال بعدم توريث الحملا لكن لا بد فيهم وفى غيرهم من كون المقر حائزاً كما صرح به الاصحاب فيهم وفى غيرهم ، والشرع متشوف الى اثبات الانساب وذلك لما فيها من التعاون والتعارف فيحصل بذلك عمارة الدنيا وعبادة الله تعالى وكذلك الولاء ، وفى الشامل عن أبى اسحق أن الولاء أقوى من النسب وإن كان الميراث بالنسب مقدما على الميراث بالولاء وإذا عرف فلا يكلف واحد منهما باثبات نسب ولا ولاء بالبينة بل يكفى ثبوت الاقرارين ويترتب عليهما ثبوت الولاء والنسب جميعا ويترتب عليهما مقتضاهما فيما لا تعارض فيه وأما مايتعارضان فيه فهو الميراث فيعمل بأسبقهما ولا يكون كاقرارين عليه ولا باخ لانه حين أقر بالاخ لم يكن فى الظاهر عليه ولاء فلا وجه له واقراره ذلك لانه لم يبطل به ولاء كغيره وإقراره بعد ذلك بالولاء الذى هو فى القدر الذى يعارض الاول مبطل له فلا ينجع كعكسه على الصحيح الذى ذكره العراقيون من أن من عليه ولاء إذا اقر بنسب أخ لم يقبل واما انهما يتدافعان يتضمن كل منهما دفع الآخر فلا وجه لذلك لأن التدافع إنما يكون عند الاستواء وهنا احدهما راجح بالسبق ، وكل من اقر بحق ترتب عليه مقتضاه ما لم يمنع مانع منه عند اقراره وهذا عند اقراره الاول لم يكن معارض فوجب العمل به والله اعلم . والذى يجب الاحتراز فيه الفحص عن المكتوب الاول الذى ظهر بعد العلم بالاول بالولاء فنكشف عن ذلك كشفا شافيا بحيث تنتفى الريبة إن شاء الله .

﴿ مسألة ﴾ امرأة أقرت أنها وقفت كذا على ابنتها ثم على عقبهافاذا إنقرضوا فللحرم يكون حبسها على عقبها وعصبتها الى يوم الدين وثبت ذلك عند حاكم شافعي وحكم بذلك ولم يثبت عنده القبول من الموقوف عليها .

﴿ الجواب ﴾ الخلاف فى اشتراط القبول إنما هو فى الانشاء وهذا اقرار محمول على الصحيح فمهما أمكن القبول فالاقرار صحيح قطعا ثبت القبول أو لم يثبت وحكم القاضى بالاقرار حكمه بصحة الاقرار ، والتناقض بين كلاميها أن تكلمت بالاول ثم تكلمت بالثانى لم يقبل الثانى وصرف الى الحرم مع العصبات الذين ليسوا من العقب وإن قرأ الكتاب عليها كما هو العادة وأشهدت عليها بمضمونه بكلمة واحدة وجمع بينهما وصرف الى العقب والعصبة وبعدهم الى الحرم والله أعلم .

﴿ كتاب الغصب ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال القاضى رضى الله عنه سألنى عيسى الزنكلونى عن أرض تؤجر وقت الزراعة بعشرين الفدان وإذا أوجرت بأجرة مؤجلة إلى المغل أوجرت بأربعين فغصبها غاصب وزرعها ولم يطالبه صاحبها إلى أوان المغل والواقع فى الاراضى أن الزرع يبطل منفعتها فلا يتأتى اعتبار كل مدة ونحوها وأجرة المغل انما تكون حالة فهل يضمن العشرين فقط لأنها وجبت عليه وقت زرعه حالة أو كيف الحكم . أجبت هنا ضمانان أحدهما ضمان جناية بابطاله منفعة الأرض بزرعه يضمنه بقيمة تلك المنفعة حالا وتثبت فى ذمته سواء اطالبه صاحبها أم لا سواء الزمه بقلع زرعه أم لا والغرض أن قلع الزرع لا يفيد فى عود منفعة الارض والضمان الثانى ضمان أجرة بقاء الارض فى يده إما لاستمرار زرعه فيها وإما لغير ذلك ، وهذا يجب شيئاً فشيئاً فأى وقت حضر المالك له مطالبته بالامرين جميعاً ضمان المنفعة التى فاتت بجنايته وقت تفويتها وضمان أجرة المثل للمدة التى أقامت فى يده ويرجع فى تقويم كل منهما الى أرباب الخبرة والظاهر أنهما لا ينقصان عن الاجرة الكبيرة التى جرت بالعادة بايجاره بها إلى أوان المغل والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل هدم جدار مسجد غير مستحق الهدم .

﴿ أجاب ﴾ تلزمه إعادته ولا يأتى فيه ضمان الارش كما قيل فى الجدار المملوك والموقوف وقفاً غير تحرير لأنهما مالان والمسجد ليس بمال بل هو كالحر ولذلك لا يجب أجرته بالاستيلاء عليه حتى تستوفى منفعته والله أعلم انتهى .

﴿كتاب القراض﴾

﴿مسألة﴾ رجل له عندرجل قراض شرعى وأذن له أن يسافر به وسافر ثم حضر من السفر وتسحب بعد مجيئه من السفر وترك أربعة احمال وظهر عليه ديون وأصحاب الديون على الحمال فهل يخاصمهم صاحب القراض أم لا .

﴿أجاب﴾ رضى الله عنه نعم يخاصمهم والاصل فى هذا أن المستودع اذا مات ولم توجد الوديعة فى تركته فان حكمها حكم الديون يضارب بها صاحبها عند الشافعى ومالك وأبى حنيفة وصححه الشيخ أبو حامد والقاضى حسين وغيرهما ونص عليه الشافعى فى اختلاف العراقيين وذكره المزنى فى المختصر وهو قول أكثر السلف وقال ابن الرفعة أنه الراجح عند الجمهور ويعنى جمهور الاصحاب ، ودليل هؤلاء أن التمكين واجب عليه واحتمال تلفها بغير تفريط منتف بالاصل وبموته وفقدها لم يوجد التمكين فيضمن ، وقال أبو اسحق المروزى إن وجد فى التركة من جنسها أخذ حملا على أنها هو وإلا فلا استصحابا للامانة ما أمكن ، وصحح صاحب البيان أنه لا يضمن واختاره الجوزى وقد يوجد من كلام الرافعى موافقته لكن الاولى أن يحمل كلام الرافعى على حالة أخرى وأنه لم يتعرض لهذه المسئلة . وهذه الأوجه الثلاثة جارية أوصى أولم يوص مات لجأة أو غير لجأة وحكم مال القراض فى ذلك حكم الوديعة كما صرح به الجوزى والنووى وغيرهما . وقد افتى ابن الصلاح بأنه يؤخذ من التركة اذا لم يوجد فاما أن يكون موافقة للنص فى الوديعة واما لانه يجوز أن يكون اشترى بهمن الاعيان التى فى التركة فلذلك يكون كما لو وجد فى التركة من جنس الوديعة فيؤخذ بالطريق التى قالها ابو اسحق ومساق التعليل المذكور أنه على طريقة ابى اسحق يقدم على الدين اذا كان هناك من جنسها أو على النص يسوى بينها وبين الدين هذا فى الموت كله أما الغيبة فان سافر حيث رد يكون مأذونا له فى السفر ولم يفعل ما أمرناه به من الرد فانه يضمن سواء أكان سفره إلى موضع معلوم أو مجهول فيه خطر أولا ولا فرق فى ذلك بين القراض والوديعة وان كان مأذونا له فى السفر كما قاله المستفتى فقد قال الماوردى أنه ان أذن له فى السفر الى بلد لم يكن أن يسافر إلى غيره وان لم يخص به بلداً جاز أن يسافر إلى البلدان المأمونة المسالك والامصار التى جرت عادة أهل بلده أن يسافروا بأموالهم ومتاجرهم اليها ولا يخرج عن العرف المعهود فيها وفى البعد إلى أقصى البلدان فان ابعد إلى أقصى البلدان ضمن المال . انتهى كلام الماوردى. ولا شك فيما قاله ،

وإذا علم ذلك فالتسحب الذى صدر من هذا العالم لم يدخل تحت ما أطلقه له المالك من الاذن فى السفر فهذا غير مأذون فيه فهو سبب لضمان مال القراض بل هذا أولى من السفر الى موضع معلوم غير معتاد بالتضمين لأن هذا يشبه تجهيل الامانة وتجهيل الامانة سبب فى الضمان كما قال الاصحاب انه لو حفر فى بيته ودفن الوديعة فى مكان لا يعلم به غيره وسافر لأنه قد يموت فيضيع التسحب مثله لانه لا يعرف مكانه فلا طريق الى تحصيل المال من جهته ولا يقال ان سبب تضمينه بتركها تحت الارض من غير من هى فى يده لانا نقول إن الاصحاب عللوا بتوقع الموت ولا يرد عليهم وفيها من الخطر لان السفر مظنة الموت فصار احتمال الموت فيه قريبا ولاشك ان المتسحب كذلك واذا ثبت أن التسحب المذكور مضمن فهو كالميت بل أولى لكونه مفرطا به . بقى علينا شىء واحد وهو أنه قد يقال ان التضمين شرطه وجود المال وقد يكون المال تلف قبل تسحبه بغير تفريط فلا يكون التسحب والحالة هذه مضمنا . وجواب هذا ان هذا المعنى موجود فى الموت لانه قد يكون تلف قبل موته بغير تفريط ومع ذلك لم يلتفت الشافعى الى هذا بل حكم بالضمان فان قيل قد يرجع الغائب ويدعى التلف قبل ذلك بغير تفريط بخلاف الميت . قلت اذا رجع الغائب بعد ذلك وادعى التلف قبله بغير تفريط لم يقبل قوله بأنه صار ضامناً بالتسحب وبعد الحكم بضمانه يصير غاصباً وقبول قوله مشروط ببقاء أمانته . هذا الذى يقتضيه الفقه ولم أره منقولا ولا يقال إن شرط تضمينه تحقق وجود المال عند التسحب لأنا نقول لما كان الاصل بقاء المال والتسحب من أسباب الضمان وقد حكم بتضمينه ظاهراً فلا يقبل قوله بعد ذلك كالوعزل الوكيل ثم ادعى انه كان تصرف قبل العزل لم يقبل قوله قطعا على أصح الطرق ، ولو سلمنا أنه يقبل قوله على وجه ضعيف فذلك غير مانع من الحكم الآن وابقائه على حجته كما أنه يوفى دين الغائب لمن يثبت له وقد يجىء الغائب ويبين أنه كان ابرأه أو أقبضه ومع ذلك لم يمنع من الحكم ووفاء الدين وابقاء كل ذى حجة على حجته فهذا مثله . وبهذا التقدير يظهر أن الوجه الثالث الذى صححه صاحب البيان لا يأتى فى مسئلتنا بل يقطع فيها بالضمان فعلى رأى اسحق يتقدم مالك القراض على المداينين من الجمال بقدر الذى له والباقى للمداينين وعلى النص يتحاصص الجميع رب المال والمداينون فى الجمال كلها ، وكنت أميل الى قول ابى اسحق عملا باستصحاب الاجابة لكن ظهر لى الآن أن فى تمشيته فى القراض إشكالا من جهة انه قد

يكون حصل فى المال خسران فلا نعلم مقدار ما يستحقه المالك من الجمال فاتباع نص الشافعى سالم عن هذا الاشكال ومعتضد بان الاصل نفاذ ذلك المال غير مصروف الى الجمال لاسيما وقد يكون الجمال ملكا للعامل من قبل القراض أو بعده ويعرف ذلك بطريق من الطرق فالاقرب اتباع النص وحمل الامر على ان مال القراض تعذر الوصول اليه بتفريط فيضمنه العامل فى ماله كسائر الديون والله أعلم . ومما نقوله أيضا أن المالك متمكن من فسخ القراض فاذا فسخ فله مطالبة العامل برد المال وهو غائب كالمبيع والله أعلم . ومما يدل على ذلك أن الغيبة التى لا يعرف محلها ألحقوها فى باب كفالة البدن بالموت فكذلك هنا .

﴿ كتاب المساقاة ﴾

الطريقة النافعة فى الاجارة والمساقاة والمزارعة

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه الحمد لله رب العالمين اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وسلم تسليما كثيراً . أما بعد فقد اتسع الكلام وطال فى اجارة الارض والمساقاة والمزارعة على ما بها من شجر وزرع يخرج منها ومال خاطرى الى جواز المساقاة والمزارعة على النحو الذى ورد فى معاملة النبي صلى الله عليه وسلم أهل خيبر وانها غير لازمة ولا فرق بين أن يكون البذر فى المزارعة من المالك أو من العامل وهى المخابرة ولا فرق بين أن تكون المزارعة والمخابرة تابعتين للمساقاة أم لا . ورأيت ان اجمع ما ورد فى السنة فى ذلك وفى اجارة الارض فاذا جمعت ما فى ذلك من الاحاديث وكلام الصحابة والعلماء بعدهم انشرح لما هو الحق فى ذلك ان شاء الله تعالى . وسميتها (الطريقة النافعة فى الاجارة والمساقاة والمزارعة) والله ينفع بها . وقد رأيت ان أفرد أحاديث كل كتاب واذا اجتمعت يتبين بها الحق إن شاء الله تعالى . فأبدأ بالبخارى وقد أخبرنا جماعة من المشايخ منهم أبو الحسين على بن محمد بن هرون بأسانيد منها طريقة ابن الزبيدى رحمه الله وهى أعلى قال ابن هرون وغيره أنا أبو عبد الله الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى بن الزبيدى قال أخبرنا أبو الوقت عبد الاول بن عيسى بن شعيب السجزى الصوفى الهروى قال أخبرنا أبو الحسن عبد الرحمن بن أبى المظفر الداودى قال أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد الحموى قال أنا أبو عبد الله محمد بن يوسف بن مطر الفربرى قال أنا إمام الصناعة والمقدم

فيها على الجماعة أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن الاحنف بن بردزبة الجعفي مولاهم البخاري رضي الله عنه قال قدس الله روحه وحين كتبت الى هنا تناولت المجلدة الاولى من صحيح البخاري لا كتب منها ففتحتها فأول شيء خرج منها « باب المزارعة بالشطر ونحوه » فعجبت وحمدت الله واستبشرت بالتوفيق إن شاء الله تعالى ، قال البخاري في أول هذا الباب : وقال قيس بن مسلم عن أبي جعفر قال ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والربع وزارع علي وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وآل أبي بكر وآل عمر وآل علي وابن سيرين . وقال عبد الرحمن بن الاسود كنت أشارك عبد الرحمن بن يزيد في الزرع وعامل عمر الناس على أن جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاءوا بالبذر فلهم كذا ، وقال الحسن لا بأس أن يجني القطن على النصف وقال ابراهيم وابن سيرين وعطاء والحكم والزهري وقتادة لا بأس أن يعطى الثور بالثلث والربع ونحوه ، وقال معمر لا بأس أن تكرى الماشية على الثلث والربع الى أجل مسمى حدثنا ابراهيم بن المنذر ثنا أنس بن عياض عن عبيد الله عن نافع أن عبد الله بن عمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو ثمر فكان يعطي ازواجه مائة وسق[1] ثمانون وسق تمر وعشرون وسق شعير فقسم عمر رضي الله عنه خيبر فخير أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لهن من الماء والارض او يمضي لهن فمنهن من اختار الارض ومنهن من اختار الوسق وكانت عائشة رضي الله عنها اختارت الارض .

﴿ باب اذا لم يشترط السنين في المزارعة ﴾

حدثنا مسدد ثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله حدثني نافع عن ابن عمر قال عامل النبي صلى الله عليه وسلم بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع .

﴿ باب ﴾

حدثنا علي بن عبد الله ثنا سفيان قال عمرو قلت لطاوس لو تركت المخابرة فانهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم أخاه خيراً له من أن يأخذ عليه خرجاً معلوماً .

﴿ باب المزارعة مع اليهود ﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أنبأ عبد الله أنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله

---

(١) الوسق : ستون صاعاً وهو ثلاثمائة وعشرون رطلا عند أهل الحجاز ، وأربعمائة وثمانون رطلا عند أهل العراق ، على اختلافهم في مقدار الصاع والمد .

صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر اليهود على أن يعملوهـا ويزرعوها ولهم شطر مايخرج منها .

﴿ باب ما يكره من الشرائط فى المزارعة ﴾

حدثنا صدقة بن الفضل أنا ابن عيينة عن يحيى سمع حنظلة الدرقى عن رافع قال كنا أكثر أهل المدينة حقلا وكان أحدنا يكرى أرضه فيقول هذه القطعة لى وهذه القطعة لك فربما أخرجت ذه ولم تخرج ذه فنهاهم النبى صلى الله عليه وسلم . هذا لا تعلق به لأن النهى قد يكون لتعين قطعة لهـذا وقطعة لهذا وما فيه من الغرر . قال البخارى.

﴿ باب اذا زرع بمال قوم بغير إذنهم ﴾

ذكر فيه حديث الغار وفيه أنى استأجرت أجيراً بفرق ارز فلما قضى عمله قال أعطنى حقى فعرضت عليه فرغب عنه فلم ازل أزرعه حتى جمعت منه بقرا وراعيها وبعده:

﴿ باب اذا قال رب الارض أقرك ما أقرك الله ولم يذكر أجلا معلوما فهما على تراضيهما ﴾

حدثنا احمد بن المقدام ثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى ثنا نافع عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عبد الرزاق أنا ابن جريج حدثنى موسى ابن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد اخراج اليهود منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر وقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم نقركم بها على ذلك ما شئنا فقروا بها حتى أجلاهم عمر الى تيماء واريحاء . هذا حجة فى صحة المساقاة جائزة غير لازمة وقول الاصحاب ان هذا خاص بالنبى صلى الله عليه وسلم يحتاج الى دليل . قال البخارى

﴿ باب ما كان أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يواسى بعضهم بعضاً فى الزراعة والثمر ﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله انا الاوزاعى عن أبى النجاشى مولى رافع بن خديج سمعت رافع بن خديج بن رافع عن عمه ظهير بن رافع قال ظهير لقد نهانا النبى صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنا رافقا قلت ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تصنعون بمحاقلكم قلت نواجرها على الربع وعلى الاوسق من التمر والشعير فقال لا تفعلوا وازرعوها أو أزرعوها أو امسكوها قال رافع قلت سمعا وطاعة . هذا نص فى النهى عن الايجار على هذا الوجه . فاما أن يكون تحريماً باقيا أو تنزيها أو منسوخا وليس فيه منع من المزارعة ولا من المخابرة . قال البخارى حدثنا عبيد الله بن موسى انا الاوزاعى عن عطاء عن

جابر قال كانوا يزرعونها بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وسلم «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها فان لم يفعل فليمسك أرضه» هذا من رواية جابر موافق لحديث رافع فى حصر الأمر فى ثلاثة ومنع الاجارة وليس فيه منع المزارعة ولا المخابرة . قال البخارى وقال الربيع بن نافع أبو توبة ثنا معوية عن يحيى عن ابى سلمة عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فان ابى فليمسك أرضه ، هذا من رواية ابى هريرة موافق لرواية جابر ولرواية رافع بن خديج مانع من الاجارة ساكت عن المزارعة والمخابرة . قال البخارى حدثنا قبيصة ثنا سفيان عن عمرو قال ذكرته لطاوس فقال يزرع قال ابن عباس إن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال « ان يمنح أحدكم اخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوما » هذا يحتمل أن يكون النهى نهى تنزيه . قال البخارى حدثنا سليمان بن حرب ثنا حماد عن ايوب عن نافع ان ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان وصدراً من امارة معوية ، ثم حدث عن رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع فذهب ابن عمر إلى رافع فذهبت معه فسأله فقال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كراء المزارع فقال ابن عمر قد علمت أنا كنا نكرى مزارعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الاربعاء وبشيء من التبن حدثنا يحيى بن بكير ثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرنى سالم عن ابن عمر قال كنت أعلم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الارض تكرى ثم خشى عبد الله أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد احدث فى ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فترك كراء الارض معذور عبد الله رضى الله عنه فالورع اجتناب ذلك وهو خاص بالكراء ليس فيه تعرض للمزارعة ولا للمخابرة . وقد اخبرنا الحافظ الدمياطى قراءة عليه وانا اسمع انا الحافظ ابن خليل فى معجمه أنا أبو نصر شعيب بن الحسن بن محمد بن شعيب السمرقندى الاصل الاصبهانى قراءة عليه وأنا اسمع بأصبهان قيل له اخبركم السيد أبو الحسين على بن هاشم بن طاهر بن طباطبا وفاطمة بنت عبد الله بن احمد بن عقيل الجوزدانية قراءة عليهما وأنت تسمع فأقر به أنا أبو بكر محمد ابن عبد الله بن ريدة أنا أبو القسم سليمان بن احمد بن أيوب الطبرانى ثنا أبو مسلم الكشى ثنا عبد الرحمن بن حماد الشعيى ثنا ابن عون عن محمد بن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . قال البخارى :

﴿ باب كراء الارض بالذهب والفضة ﴾

وقال ابن عباس إن أمثل ما انتم صانعون أن تستأجروا الارض البيضاء من السنة الى السنة حدثنا عمرو بن خالد ثنا الليث عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال حدثنى عماى أنهم كانوا يكرون الارض على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بما تنبت على الاربعاء أو شيء يستثنيه صاحب الارض فنهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقلت لرافع بن خديج فكيف هي بالدينار والدرهم فقال رافع ليس بها بأس بالدينار والدرهم . هذه الرواية عن عميه لا تعارض ماتقدم من الرواية عن عمه فانه اذا سمع منهما له ان يحدث عن أحدهما وقصره النهي على ذلك صحيح وفتواه بجوازها بالذهب والفضة ليس مرفوعا قال أبو عبد الله من ههنا قال الليث أراه وكان الذى نهى من ذلك مالو نظر فيه ذو الفهم بالحلال والحرام لم يجزه لما فيه من المخاطرة ، هـذا صحيح لا شك فيه فان فيه غرراً عظيما وجهالة . وقبل هذا عند البخارى حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله ابن يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس الانصارى سمع رافع بن خديج قال كنا أكثر أهل المدينة مزدرعا كنا نكرى الارض بالناحية منها مسمى لسيد الارض قال مما يصاب ذلك وتسلم الارض ومما تصاب الارض ويسلم ذلك فنهينا فاما الذهب والورق فلم يكن يومئذ . هذا أيضا مثل الذى قبله فلا تناقض فى شيء من ذلك . وقبله : (باب اذا قال اكفنى مؤونة النخل أو غيره وتشركنى فى الثمر) حدثنا الحكم بن رافع أنبأ شعيب أنبأ أبو الزناد عن الاعرج عن أبى هريرة قال قالت الانصار للنبي صلى الله عليه وسلم اقسم بيننا وبين اخواننا النخيل قال لا فقال تكفونا المؤونة ونشرككم فى الثمرة قالوا سمعنا وأطعنا . كل ذلك ذكره البخارى رحمه الله فى كتاب الحرث . وهذا الحديث دليل لجواز المزارعة . وأما صحيح مسلم رحمه الله فأخبرنا به جماعة عن ابى عبد الله محمد بن الفضل الفراوى كلهم بالسماع المتصل أنا أبو الحسين عبد الغافر بن محمد الفارسى أنا أبو احمد محمد بن عمرويه الجلودى أنا أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن سفين الفقيه ثنا أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن الورد بن كوشاد القشيرى رحمه الله ورضى عنه حدثنى ابن منصور ثنا عبيد الله بن عبد المجيد ثنا رباح بن ابى معروف قال سمعت عطاء عن جابر ابن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الارض وعن بيعها السنين وعن بيع الثمر حتى يطيب هذا نص من رواية جابر فى النهى عن كراء الارض مطلقاً فالعجب دون ذلك لم ينكر الا فى رواية رافع بن خديج . قال

مسلم وحدثني أبو كامل الجحدري ثنا حماد يعني ابن زيد عن مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبدالله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض. وحدثنا عبد بن حميد قال ثنا محمد بن الفضل لقبه عارم وهو ابن النعمان السدوسي ثنا مهدي بن ميمون ثنا مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فأن لم يزرعها فليزرعها أخاه. حدثنا الحكم بن موسى ثنا هقل يعني ابن زياد عن الأوزاعي عن عطاء عن جابر بن عبدالله قال كان لرجل فضول أرضين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فأن أبى فليمسك أرضه. وحدثنا محمد بن حاتم ثنا معلى بن منصور الرازي قال ثنا خالد ثنا الشيباني عن بكير بن الاخنس عن جابر بن عبدالله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ للارض أجراً أو حظاً. حدثنا ابن نمير ثنا أبي ثنا عبد الملك عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فأن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ولا يؤاجرها إياه. وحدثنا شيبان بن فروخ ثنا همام قال سأل سليمان بن موسى عطاء فقال أحدثك جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكريها قال نعم هذه سبع طرق ساقها مسلم رضى الله عنه عن عطاء وآخرها تصريح من عطاء بأن جابراً حدثه بذلك وفى كلها النهي عن كراء الأرض وسألت عن المزارعة والمخابرة فلم ينفرد رافع قال مسلم حدثنا ابو بكر بن أبي شيبة ثنا سفين عن عمرو عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة. وحدثني حجاج بن الشاعر ثنا عبيدالله بن عبد المجيد ثنا سليم بن حيان ثنا سعيد بن مينا قال سمعت جابر بن عبدالله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان له فضل أرض فليزرعها او ليزرعها أخاه ولا تبيعوها فقلت لسعيد قوله ولا تبيعوها يعني الكراء قال نعم. هذه متابعة من عمرو بن دينار وسعيد بن مينا لعطاء في روايته عن جابر رضي الله عنه قال مسلم حدثنا أحمد بن يونس ثنا زهير ثنا ابو الزبير عن جابر قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصيب من القصري ومن كذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو فليحرثها أخاه والا فليدعها. هذه متابعة من أبي الزبير لفظا وعمرو بن دينار وسعيد بن مينا. قال مسلم حدثني ابو الطاهر وأحمد بن عيسى جميعا عن ابن وهب قال ابن عيسى ثنا عبدالله بن وهب حدثني هشام بن سعد ان أبا الزبير المكي حدثه قال سمعت جابر ابن عبدالله يقول كنا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ الارض بالثلث والربع بالماذيانات فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فقال من كانت له أرض

فليزرعها فأن لم يزرعها فليمنحها اخاه فأن لم يمنحها اخاه فليمسكها . هذه متابعة من هشام بن سعد لزهير عن ابى الزبير قال مسلم حدثنا محمد بن مثنى ثنا يحيى بن حماد ثنا أبو عوانة عن سليمان ثنا ابو سفيان عن جابر قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول من كانت له ارض فليهبها او ليعرها . هذه متابعة من ابى سفين لمن قبله عن جابر قال مسلم وحدثنيه حجاج بن الشاعر أنا أبو الجواب ثنا عمار بن زريق عن الاعمش بهذا الاسناد غير أنه قال فليزرعها أو فليزرعها رجلا . هذه متابعة من عمار بن زريق لابى عوانة قال مسلم وحدثنيه هرون بن موسى الايلى ثنا ابن وهب قال أخبرنى عمرو ابن الحرث أن بكيراً حدثه أن عبدالله بن أبى سلمة حدثه عن النعمن بن أبى عياش عن جابر بن عبدالله أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الارض . هذه متابعة من النعمن بن أبى عياش لاصحاب جابر قال مسلم قال بكير وحدثنى نافع أنه سمع ابن عمر يقول كنا نكرى أرضنا ثم تركنا ذلك حين سمعنا حديث رافع بن خديج لعل ابن عمر لم يبلغه حديث جابر فان حديث رافع كحديث جابر . قال مسلم ثنا يحيى ابن يحيى انبأ ابو خيثمة عن أبى الزبير عن جابر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الارض البيضاء سنتين أو ثلاثا . وحدثنا سعيد بن منصور وأبو بكر بن أبى شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب قالوا حدثنا سفين بن عيينة عن حميد الأعرج عن سليمان بن عتيق عن جابر قال نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع السنتين ، وفى رواية ابن أبى شيبة عن بيع الثمر سنتين هاتان المبايعتان من أبى الزبير وسليمان بن أبى عتيق بالمعنى فان البيع للارض هو كراؤها فهما فى معنى مارواه من تقدم ، قال مسلم وحدثنا حسن بن على الحلوانى ثنا أبو توبة ثنا معوية عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة بن عبدالرحمن عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فان أبى فليمسك أرضه . هذه الرواية من أبى هريرة رضى الله عنه توافق مارواه رافع وجابر رضى الله عنهما . قال مسلم حدثنا الحسن الحلوانى ثنا أبو توبة ثنا معوية عن يحيى بن أبى كثير عن يزيد بن نعيم ان جابر بن عبدالله أخبره أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن المزابنة الثمر بالتمر والحقول كراء الأرض ، هذه متابعة بالمعنى كما قدمناه . قال مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد ثنا يعقوب يعنى ابن عبدالرحمن القارى عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة . هذه ايضاً متابعة بالمعنى من رواية ابى هريرة رضى الله عنه . قال مسلم حدثنى ابو الطاهر انا ابن وهب أخبرنى مالك بن أنس عن داود بن الحصين ان ابا

سفيان مولى ابن أبي احمد أخبره انه سمع أبا سعيد الخدرى يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزابنة والمحاقلة . والمزابنة اشتراء الثمر فى رؤس النخل ، والمحاقلة كراء الأرض . هذا ابو سعيد الخدرى ايضا موافق رافعا وجابرا واباهريرة وان كان تفسير المحاقلة بكراء الارض منه . قال مسلم حدثنا يحيى بن يحيى وابو الربيع العتكى قال ابو الربيع ثنا قال يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو قال سمعت ابن عمر يقول كنا لا نرى بالخبر بأساً حتى كان عام أول فزعم رافع ان نبى الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه . الظاهر أن ابن عمر لم يبلغه ذاك الا من حديث رافع . قال مسلم وحدثنا ابو بكر بن ابى شيبة ثنا سفين ح وحدثنا على ابن حجر وابراهيم بن دينار قالا ثنا اسمعيل وهو ابن علية عن ايوب ح وحدثنا إسحق بن ابراهيم انا وكيع حدثنا سفين كلهم عن عمرو بن دينار بهذا الاسناد مثله وزاد فى حديث ابن عيينة فتركناه من اجله معذور ابن عمر رضى الله عنهما وحقيق له فانه الرجل الصالح الورع . قال مسلم وحدثنا على بن حجر ثنا اسمعيل عن ايوب عن ابى الخليل عن مجاهد قال قال ابن عمر لقد منعنا رافع نفع أرضنا . وحدثنى يحيى بن يحيى أنا يزيد بن زريع عن أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى إمارة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وصدراً من خلافة معوية حتى بلغه فى آخر خلافة معوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهى عن النبى صلى الله عليه وسلم فدخل عليه وأنا معه فسأله فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن كراء المزارع فتركها ابن عمر بعد وكان اذا سئل عنها بعد قال زعم ابن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها . حدثنا ابو الربيع وابو كامل قالا ثنا حماد وحدثنى على بن حجر ثنا اسمعيل عن ايوب بهذا الاسناد مثله وزاد فى حديث ابن علية قال فتركها ابن عمر بعد ذلك فكان لا يكريها . وحدثنا ابن نمير ثنا أبى ثنا عبيد الله عن نافع قال ذهبت الى رافع بن خديج مع ابن عمر حتى اتاه بالبلاط فاخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع . حدثنى ابن ابى خلف وحجاج بن الشاعر قالا ثنا زكريا بن عدى انا عبيد الله بن عمرو عن زيد عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعاً فذكر هذا الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم . حدثنا محمد بن مثنى ثنا حسين يعنى ابن حسن بن يسار ثنا ابن عوف عن نافع ان ابن عمر كان يأخذ الارض فنبىء حدثنا عن رافع قال فانطلق بى معه اليه قال فذكر عن بعض عمومته ذكر فيه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الارض قال فتركه

ابن عمر فلم يأجره ، وحدثنيه محمد بن حاتم ثنا يزيد بن هرون ثنا ابن عون بهذا الاسناد قال فحدثه عن بعض عمومته عن النبي صلى الله عليه وسلم . وحدثني عبد الملك بن شعيب بن الليث بن سعد قال حدثني أبي عن جدي قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال اخبرني سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر كان يكري أرضيه حتى بلغه ان رافع بن خديج الانصاري كان ينهى عن كراء الارض فلقيه عبدالله فقال يا ابن خديج ماذا تحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في كراء الارض فقال رافع بن خديج لعبدالله سمعت عمي وكانا قد شهدا بدراً يحدثان أهل الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض قال عبد الله لقد كنت أعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الارض تكرى ثم خشي عبد الله ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم احدث في ذلك شيئاً لم يكن علمه فترك كراء الارض . حدثني علي بن حجر السعدي ويعقوب بن ابراهيم قالا حدثنا إسمعيل وهو ابن علية عن ايوب عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار عن رافع بن خديج قال كنا نحاقل الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكريها بالثلث والربع والطعام المسمى فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعا وطواعية الله ورسوله أنفع لنا نهانا أن نحاقل بالارض فنكريها على الثلث والربع والطعام المسمى وامر رب الارض أن يزرعها أو يزرعها وكره كراءها وماسوى ذلك . حدثنا يحيى بن يحيى أنا حماد بن زيد عن أيوب قال كتب الي يعلى بن حكيم قال سمعت سليمان بن يسار يحدث عن رافع بن خديج قال كنا نحاقل بالارض فنكريها بالثلث والربع ثم ذكر بمثل حديث ابن علية . حدثنا يحيى بن حبيب ثنا خالد بن الحرث ح وثنا عمرو بن علي حدثنا عبدالاعلى وثنا إسحق أنا عبدة كلهم عن ابن أبي عروبة عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد مثله وحدثنيه أبو الطاهر انا ابن وهب أخبرني جرير بن حازم عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقل عن بعض عمومته . حدثني إسحق ابن منصور ثنا ابو مسهر ثنا يحيى بن حمزة حدثني أبو عمرو الاوزاعي عن أبي النجاشي مولى رافع بن خديج عن رافع أن ظهير بن رافع وهو عمه قال أتاني ظهير قال لقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنا رافقاً قلت وما ذاك ماقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال سألني كيف تصنعون بمحاقلكم فقلت نواجرها يا رسول الله على الربيع أو الاوسق من التمر أو الشعير قال فلا

تفعلوا ازرعوها او أزرعوها أو امسكوها . حدثنا محمد بن حاتم ثنا عبد الرحمن بن مهدى عن عكرمة بن عمار عن أبى النجاشى عن رافع عن النبي ﷺ بهذا ولم يذكر عن عمه ظهير . حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس انه سأل رافع بن خديج عن كراء الآرض فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض قال فقلت بالذهب والورق قال اما بالذهب والورق فلا بأس به. حدثنا اسحق أنبأ عيسى بن يونس ثنا الاوزاعى عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن قال حدثنى حنظلة بن قيس الانصارى قال سألت رافع بن خديج عن كراء الارض بالذهب والورق فقال لا بأس به إنما كان الناس يؤاجرون على عهد النبي ﷺ على الماذيانات[1] واقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا ويهلك هذا فلم يكن للناس كراء الا هذا فلذلك زجر عنه فاما شىء مضمون معلوم فلا بأس به . حدثنا عمرو الناقد ثنا سفين بن عيينة عن يحيى وهو ابن سعيد عن حنظلة الزرقى انه سمع رافع بن خديج يقول كنا اكثر الانصار حقلا قال كنا نكرى الارض على ان لنا هذه ولهم هذه فربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهانا عن ذلك واما الورق فلم ينهنا. هذه الالفاظ كلها ليس فيها الا النهى عن الكراء وقد اشترك فيه رافع وجابر وابو هريرة وقريب منهم ابو سعيد وليس فى شىء من ذلك النهى عن المزارعة فامتناع ابن عمر رضى الله عنهما يحتمل ان يكون عن الكراء وانه كان له فيه نفع ويحتمل ان يكون عنده المزارعة فى معنى الكراء بالثلث والربع فترك الكراء والمزارعة جميعاً لكن اذا احتمل ذلك من حال ابن عمر وغيره من الصحابة فالواجب علينا الرجوع الى اللفظ واللفظ نجده من روايات الصحابة المذكورين ناهيا عن الكراء ساكتاً عن المزارعة وليست المزارعة فى معنى الكراء فان الزارع كالوكيل عن صاحب الارض بجعل . قال مسلم حدثنا ابو الربيع ثنا حماد ح وثنا ابن مثنى ثنا يزيد بن هرون جميعاً عن يحيى بن سعيد بهذا الاسناد نحوه وحدثنا يحيى بن يحيى ثنا عبد الواحد بن زياد ح وثنا ابو بكر بن ابى شيبة ثنا على بن مسهر كلاهما عن الشيبانى عن عبد الله بن السائب قال سألت عبد الله بن معقل عن المزارعة فقال اخبرنى ثابت بن الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة فى رواية ابن ابى شيبة نهى عنها وقال ابن معقل لم يسم عبد الله حدثنا اسحق بن منصور ثنا يحيى بن حماد ابو عوانة عن سليمان الشيبانى عن عبد الله بن السائب قال دخلنا على عبد الله بن معقل فسألناه عن المزارعة فقال زعم ثابت ان رسول الله

(١) جمع ماذيان وهو النهر الكبير ، وليست بعربية .

صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة وامرنا بالمؤاجرة وقال لا نأمر . فهاتان الطريقتان عن ثابت بن الضحاك فى النهى عن المزارعة والامر بالمؤاجرة يخالف مافهمناه من حديث رافع وجابر وابى هريرة ، ولم يصرح فى الطريق الاولى بالمؤاجرة وصرح بها فى الثانية لكن يحتمل ان يكون قوله امر يعنى به النبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون ثابت عن ابن الضحاك فانه كان كذلك فلعل النهى عن المزارعة هي التى كانت تفعل مع الغرر والجهالة المذكورة فى حديث رافع فيكون النهى خاصا بها . حدثنا يحيى بن يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو ان مجاهداً قال لطاووس انطلق بنا الى ابن رافع بن خديج فاسمع منه الحديث عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فانتهره قال انى و الله لو اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن حدثنى من هو اعلم به منهم يعنى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح الرجل اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها خرجا معلوما . حدثنا ابن ابى عمر ثنا سفين عن عمرو بن طاوس عن طاوس انه كان يخابر قال عمرو فقلت له يا ابا عبد الرحمن لو تركت هذه المخابرة فانهم يزعمون ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة فقال أى عمرو اخبرنى اعلمهم بذلك يعنى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها انما قال يمنح احدكم اخاه خير له من ان يأخذ عليه خرجا معلوما هذا يدل على انهم فهموا من حديث رافع النهى عن المخابرة فلعلهم يطلقون المخابرة على كراء الارض . حدثنا ابن ابى عمر ثنا الثقفى عن ايوب ح وثنا ابو بكر بن ابى شيبة واسحق بن ابراهيم جميعاً عن وكيع عن سفين ح وثنا محمد بن رمح انبأ الليث عن ابن جريج ح[1] وحدثنى على بن حجر ثنا الفضل بن موسى عن شريك عن شعبة كلهم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو حديثهم . وحدثنى عبد بن حميد ومحمد بن رافع قال عبد انا وقال ابن رافع ثنا عبد الرزاق انا معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح احدكم اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها كذا وكذا لشىء معلوم قال وقال ابن عباس هو الحقل وهو بلسان الانصار المحاقلة . حديث ابن عباس هذا فيه فائدة عظيمة لانه نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خير له من ان يأخذ عليها فدل على ان الاخذ عليها جائز

---

(١) هذه الحاء تسمى حاء التحويل توضع اذا كان للحديث اسنادان أو أكثر لراو واحد فيذكر الاسناد الاول اليه ثم يحولون الكلام الى الاسناد الثانى.

فيكون حديث رافع و جابر و ابى هريرة و من يوافقهم الامر فيه للندب والاستحباب والنهى للتنزيه والكراهة ولا يكون فى ذلك وجوب ولا تحريم وقد قرأت على ابراهيم بن على بن الحيوى ثنا حارثة بن محمود بن ابراهيم ابن منده أنبأ ابو الخير محمد بن احمد بن عمرو بن البحترى ببغداد حدثنا سعدان بن نصر بن منصور ثنا ابو معوية محمد بن حازم عن ابى اسحق الشيبانى عن عكرمة عن ابن عباس قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة قال مسلم حدثنا عبد الله ابن عبد الرحمن الدارمى انبأ عبد الله بن جعفر الرقى ثنا عبيد الله بن عمرو عن زيد ابن ابى أنيسة عن عبد الملك بن زيد عن طاوس عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من كانت له ارض فانه ان يمنحها اخاه خير . حدثنا احمد بن حنبل وزهير بن حرب واللفظ لزهير قالا ثنا يحيى وهو القطان عن عبيد الله قال اخبرنى نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع وحدثنى على بن حجر السعدى انا على و هو ابن مسهر أنا عبد الله عن نافع عن ابن عمر قال اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع وكان يعطى أزواجه كل سنة مائة وسق ثمانين وسقا من ثمر وعشرين وسقاً من شعير فلما ولى عمر رضى الله عنه قسم خيبر خير ازواج النبى صلى الله عليه وسلم ان يقطع لهن الارض والماء او يضمن لهن الاوساق كل عام فاختلفن فمنهن من اختار الارض والماء و منهن من اختار الاوساق كل عام ، وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . حدثنا ابن نمير ثنا ابى ثنا عبيد الله و ثنا نافع عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع او ثمر واقتص الحديث بنحو حديث على بن مسهر ولم يذكر وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . وقال خير ازواج النبى صلى الله عليه وسلم أن يقطع لهن الارض ولم يذكر الماء . وحدثنى ابو الطاهر ثنا عبد الله بن وهب أخبرنى اسامة بن زيد الليثى عن نافع عن عبد الله بن عمر قال لما افتتحت خيبر سألت يهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم فيها على أن يعملوا على نصف ما خرج من الثمر والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقركم فيها على ذلك ماشئنا ثم ساق الحديث بنحو حديث ابن نمير و ابن مسهر عن عبد الله وزاد فيه : وكان الثمر يقسم على السهمان من نصف خيبر فيأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وحدثنى ابن رمح أنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن عبد الله بن عمر

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرها . حدثني محمد بن رافع وإسحق بن منصور واللفظ لابن رافع قالا ثنا عبد الرزاق انبأ ابن جريج حدثني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وأن النبي صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد اخراج اليهود منها وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فاراد اخراجهم منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف التمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم نقركم بها على ذلك ما شئنا فقروا بها حتى أجلاهم عمر رضى الله عنه الى تيماء وأريحاء . هذا ما ذكره مسلم رحمه الله فى صحيحه من ذلك والذى يجب أن ينظر فيه منه موضعان . احدهما رواية ثابت بن الضحاك وفهم معناها والآخر فهم طاووس ومن كلمه فى المخابرة من حديث رافع وقد نبهنا عليه ولكن زيد زيادة تحقيق . وأما سنن ابى داود فقد سمعتها جميعها على شيخنا الحافظ أبى محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطى بسماعه لجميعها من أبى الحسن بن المقير بأجازته الحافظ أبى بكر احمد بن على بن ثابت الخطيب قال انبأ أبو على محمد بن احمد بن عمرو اللؤلؤى قال ثنا ابو داود سليمان بن الاشعث بن إسحق بن بشير بن شداد السجستانى قال ابو داود ثنا ابو بكر بن أبى شيبة ثنا ابن علية وحدثنا مسدد ثنا بشر عن عبد الرحمن بن إسحاق عن ابى عبيدة بن محمد بن عمار عن الوليد بن ابى الوليد عن عروة بن الزبير قال قال زيد بن ثابت يغفر الله لرافع بن خديج انا والله اعلم بالحديث منه انه أتى رجلان قال مسدد من الانصار قد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع زاد مسدد فسمع قوله لا تكروا المزارع زيد بن ثابت عظيم فى العلم والعجب منه اذا لم يبلغه حديث جابر وابى هريرة أو يكون الامر على خلاف ما افهمه أنا وقد أخبرنا به من طريق أبى داود موسى بن على بن ابى طالب وعلى بن محمد بن هرون بقراءتى على الثانى وقرأه على الاول وانا اسمع قالا محمد بن ابراهيم الاربلى حضوراً انبأ شهدة بنت أحمد الكاتبة انبأ طراد بن محمد انبأ الحسين بن يحيى بن عياش القطان انبأ ابو الاشعث احمد بن مقدام العجلى انبأ يزيد بن زريع عن عبد الرحمن بن إسحق فذكره فوقع عالياً بدرجتين كأنى سمعته ممن سمعه من الخطيب وكان بينى وبين أبى داود فيه اربعة رجال ويزيد بن زريع المساوى لابن أبى

شيبة وابن علية وهو اسمعيل بيني و بينه ستة رجال وهذا عزيز الوجود ولما ذكر عبد الحق هذا الحديث فى الاحكام قال لا يثبت هذا لأن فى اسناده عبد الرحمن المدينى عن أبى عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر هكذا نقلته من كتاب ابن القطان ولم أره فى الاحكام ثم قال ابن القطان هكذا أجمل تعليله فأما أبو عبيدة فهو على أصله غير عمله فانه اورد من روايته ولم يبينه حديث « من قتل دون ماله فهو شهيد » وسكت عنه وأما عبد الرحمن بن إسحق فهو المعروف بعباد وهو مختلف فيه . حدثنا عثمان بن ابى شيبة ثنا يزيد بن هرون ثنا ابراهيم ابن سعد عن محمد بن عكرمة بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن محمد بن عبد الرحمن بن ابى لبيبة [1] عن سعيد بن المسيب عن سعد قال كنا نكرى الارض بما على السواقى من المزارع وما سقى بالماء منها فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وأمرنا ان نكريها بذهب او فضة . محمد بن عبد الرحمن بن ابى لبيبة ذكره ابن حبان فى الثقات لكن قال يحيى بن معين ليس حديثه بشيء . ومحمد بن عكرمة ذكره ابن حبان فى الثقات وليس له فى الكتب إلا هذا الحديث . وفى بعض ألفاظه رخص لنا أن نكريها بذهب أو فضة وهذا هو المحتاج اليه . وأما النهى عن الكراء ما ذكره فقد عرف من حديث غيره . وأما المزارعة والمخابرة فليس فيه تعرض لهما كما قلنا فى حديث رافع وغيره ،ففى حديث زيد بن ثابت هذا فائدة عظيمة وهو الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم الرخصة بكراء الارض بذهب أوفضة أما امراً واما رخصة هذا دليل الجمهور فى جواز كرائها بذلك فهو الحق إن شاء الله تعالى.

وذكر أبو داود حديث عقيل عن ابن شهاب عن سالم أن ابن عمر كان يكرى أرضه حتى بلغه أن رافع بن خديج الحديث قال أبو داود رواه أيوب وعبيد الله وكثير بن فرقد ومالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه الاوزاعى عن حفص بن عنان عن نافع عن رافع قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابوداود وكذلك رواه زيد بن أبى أنيسة عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه آتى رافعاً فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قال أبو داود ورواه عكرمة بن عمار عن أبى النجاشى عن رافع سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانظر هذه الطرق كيف صرح فيها رافع بسماعه من النبى صلى الله عليه وسلم وليس فى ذلك مخالفة لروايته عن عمه وغيره

(١) بفتح أوله ، وفى النسخ غير منقوطة والتصحيح من الخلاصة وغيرها .

بالجوار أن يكون سمعه من عمه ثم سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم ورواه الاوزاعى عن ابى النجاشى عن رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع عن النبى صلى الله عليه وسلم . قال ابو داود حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة ثنا خالد بن الحرث ثنا سعيد عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار ان رافع ابن خديج قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أن بعض عمومته أتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعا وطواعية الله ورسوله انفع لنا وانفع قال قلنا وماذاك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أخاه ولا يكاريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى . هذا يدل على انه اراد بالمخابرة كراء الارض فليس فيه منع من المخابرة المعروفة قال ابو داود ثنا ابو بكر بن أبى شيبة ثنا وكيع ثنا عمرو عن مجاهد عن رافع بن خديج عن ابيه قال جاءنا ابو رافع من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امر كان يرفق بنا وطاعة الله ورسوله ارفق بنا نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يزرع احدنا الا ارضا يملك رقبتها او منيحة يمنحها رجل . هذا فيه دليل على منع الكراء واما المزارعة والمخابرة المعروفتان فلا . قال ابو داود حدثنا محمد ابن كثير ثنا سفين عن منصور عن مجاهد ابن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن امر كان لكم نافعا وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لكم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاكم عن الحقل وقال من استغنى عن ارضه فليمنحها أخاه اويدع قال ابو داود وهكذا رواه شعبة ومفضل بن مهلهل عن منصور قال شعبة اسيد ابن اخى رافع بن خديج حدثنا محمد بن بشار ثنا يحيى ثنا ابو جعفر الخطمى قال بعثنى عمى انا وغلام له الى سعيد بن المسيب قال فقلنا شىء بلغنا عنك فى المزارعة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأسا حتى بلغه عن رافع بن خديج فى حديث فأتاه فأخبره رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى بنى حارثة فرأى زرعا فى أرض ظهير فقال ما أحسن زرع ظهير فقالوا ليس لظهير قال أليس أرض ظهير قالوا بلى ولكنه زرع فلان قال فخذوا زرعكم وردوا عليه النفقة قال رافع فأخذنا زرعنا ورددنا اليه النفقة قال سعيد أفقر أخاك أو اكره بالدراهم . قوله أفقر اخاك يعنى أعره تقول أفقرتك ناقتى أى اعرتكها . وابو جعفر الخطمى اسمه عمير بن يزيد قال أبو داود ثنا مسدد قال ثنا ابو الاحوص

ثنا طارق بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال انما يزرع ثلاثة رجل له أرض فهو يزرعها ورجل منح ارضا فهو يزرع ما منح ورجل استكرى بذهب او فضة . قرأت على سعيد بن يعقوب الطالقانى قلت حدثكم ابن المبارك عن سعيد ابن شجاع ثنا عثمان بن سهل بن رافع بن خديج قال انى ليتيم فى حجر رافع ابن خديج وحججت معه فجاءه اخى عمران بن سهل فقال اكرينا ارضنا فلانة بمائة درهم فقال دعه فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض حدثنا هرون ابن عبد الله ثنا الفضل بن دكين ثنا مكى يعنى ابن عامر عن بن ابى نعم قال حدثنى رافع بن خديج انه زرع أرضا فمر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسقيها فسأله لمن الزرع ولمن الارض فقال زرعى ببذرى وعملى لى الشطر و لبنى فلان الشطر فقال اربيتما فرد الارض على اهلها وخذ نفقتك . هذه واقعة حال لا ندرى هل زرع باذن اهلها او لا او كانت اجارة اومزارعة او مخابرة قال ابو داود ثنا قتيبة عن شريك عن ابى اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زرع فى ارض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع شىء وله نفقته حدثنا احمد بن حنبل ثنا اسماعيل وثنا مسدد ان حمادا وعبدالوارث حدثاه عن ايوب عن ابى الزبير قال عن حماد وسعد بن مينا ثم اتفقوا عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة [١] قال عن حماد وقال احدهما والمعاومة وقال الآخر كبيع السنتين ثم اتفقوا عن الثنيا ورخص فى بيع العرايا [٢] حدثنا يحيى بن معين ثنا ابن رجاء يعنى المكى ثنا ابن خيثم حدثنى عن ابى الزبير عن جابر بن عبدالله قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله ، هذا يحتمل ان يكون المراد به الكراء ويحتمل ان يريد المخابرة المعروفة لكن حديث خيبر يدل على جواز المخابرة

---

(١) المعاومة : هى بيع ثمر النخل والشجر سنتين وثلاثا فصاعدا ، يقال عاومت النخلة اذا حملت سنة ولم تحمل اخرى ، وهى مفاعلة من العام السنة . (٢) وهو أن من لا نخل له من ذوى الحاجة يدرك الرطب ولا نقد بيده يشترى به الرطب لعياله ولا نخل له يطعمهم منه ويكون قد فضل له من قوته تمر فيجىء إلى صاحب النخل فيقول له بعنى ثمر نخلة أو نخلتين بخرصها من التمر فيعطيه ذلك الفاضل من التمر بثمر تلك النخلات ليصيب من رطبها مع الناس فرخص فيه اذا كان دون خمسة أوسق .

المعروفة فيحمل هذا على الكراء . قال ابو داود ثنا ابو بكر بن ابى شيبة ثنا عمر بن أيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة قلت وما المخابرة قال المخابرة ان يأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع . هذا يحتمل الكراء فيحمل عليه جمعاً بينه و بين معاملة خيبر . قال ابو داود : باب المساقاة . حدثنا احمد بن حنبل ثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وارضها على ان يعتملوها من اموالهم وان لرسول الله صلى الله عليه سلم شطر ثمرتها . حدثنا أبو أيوب بن محمد الرقى ثنا عمر بن ايوب ثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران عن مقسم عن ابن عباس قال افتتح النبي صلى الله عليه وسلم خيبر واشترط ان له الارض وكل صفراء وبيضاء قال أهل خيبر نحن اعلم بالارض منكم فاعطناها على ان لكم نصف الثمر ولنا نصف فزعم انه اعطاهم على ذلك فلما كان حين تصرم النخل بعث عليهم عبد الله بن رواحة فحزر عليهم النخل وهو الذى يسميه أهل المدينه الخرص [1] فقال فى ذه كذا وكذا فقالوا اكثرت علينا ياابن رواحة قال فانا الى جداد النخل [2] فاعطيكم نصف الذى قلت قالوا هذا الحق وبه تقوم السموات والارض وقد رضينا ان ناخذه بالذى قلت . حدثنا يحيى بن معين ثنا حجاج عن ابن جريج قال اخبرت عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص النخل حين يطيب قبل ان يؤكل منه ثم يخير يهود يأخذونه بذلك الخرص او يدفعونه اليهم بذلك الخرص لكى تحصى الزكاة قبل ان تؤكل الثمار وتفرق . قال ابو داود حدثنا محمد بن احمد بن ابى خليف ثنا محمد بن سابق عن ابراهيم بن طهمان عن ابى الزبير عن جابر قال أفاء الله على رسوله خيبر فاقرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألوه وجعلها بينه وبينهم [3] فبعث عبد الله بن رواحة فخرصها عليهم . حدثنا احمد ابن حنبل ثنا عبد الرزاق ومحمد بن بكر قالا ثنا ابن جريج قال اخبرنى ابو الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يقول خرصها ابن رواحة اربعين الف وسق . وذكر ابو داود فى باب حكم ارض خيبر حدثنا هرون بن زيد بن ابى الزرقا ثنا أبى ثنا حماد

---

(١) خرص النخلة يخرصها اذا حزر ماعليها من الرطب تمراء من الخرص الظن .
(٢) الجداد بالفتح والكسر : صرام النخل وهو قطع ثمرتها
(٣) فى النسخ بياض استدركته من سنن ابى داود .

ابن سلمة عن عبيد الله بن عمرو احسبه عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل اهل خيبر فذكر الحديث الى ان قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى (١) كل امرأة من نسائه ثمانين وسقاً من تمر وعشرين وسقاً من شعير . ثنا سليمان بن داود المهرى ثنا ابن وهب أخبرنى اسامة بن زيد الليثى عن نافع عن ابن عمر وقال وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اطعم كل امرأة من ازواجه من الخمس مائة وسق تمر وعشرين وسق شعير ، وفى رواية اخرى ان ارض خيبر اربعون الف عذق . واما جامع الترمذى فقرأته كله على جماعة منهم عبد الله بن على بن عمر الصنهاجى انا محمد بن احمد بن على القسطلانى انا على بن ابى الكرم انا البنا انا عبد الملك الكروخى انا ابو عامر محمود بن القسم الازدى واحمد بن عبد الصمد الفورجى انا عبد الجبار بن محمد الجراحى انا ابو العباس محمد بن احمد المحنونى انا ابو عيسى محمد عيسى بن سورة الترمذى رحمه الله قال فى حديث عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من تمر أوزرع والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وغيرهم لم يروا بأساً بالمزارعة على النصف والثلث والربع وأختار بعضهم ان يكون البذر من رب الارض ، وهو قول احمد واسحق ، وكره بعض اهل العلم المزارعة بالثلث والربع ولم يروا بمساقاة النخيل بالثلث والربع بأساً وهو قول مالك بن انس والشافعى ولم ير بعضهم ان يصح شيء من المزارعة الا ان يستأجر الارض بالذهب والفضة. حدثنا محمود بن غيلان ثنا الفضل بن موسى الشيبانى ثنا شريك عن شعبة عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحرم المزارعة ولكن امر أن يرفق بعضهم ببعض . هذا حديث حسن صحيح . وفى الباب عن زيد بن ثابت حديث رافع حديث فيه اضطراب يروى مع هذا الحديث عن رافع بن خديج عن عمومته ويروى عنه عن ظهير بن رافع وهو احد عمومته وقد روى هذا الحديث عنه على روايات مختلفة . قلت هذا الاضطراب لم يضر لما بينته . واما المجتبى من النسائى فسمعته كله اكثره على ابى الحسين على بن نصر الله بن عمر وبقيته على ابى الحسن على بن عيسى بن سليمان بن رمضان الشافعى قالا انبأ ابو بكر عبد العزيز بن عمر بن باقا قال الاول سماعاً وقال الثانى اجازة

---

(١) «يعطى» ساقطة من النسخ فاستدركتها من سنن أبى داود .

أنا أبو زرعة طاهر بن محمد المقدسي خلا من باب اذا تطيب واغتسل وبقي أثر الطيب إلى باب البداءة بفاتحة الكتاب قبل السورة فبأجازته لهذا القدر إن لم يكن سماعاً منه أنا أبو محمد عبد الرحمن بن حميد الدوني انا أبو بكر احمد بن الحسين بن الكسار أنا احمد بن محمد بن إسحق بن السني أنا أبو عبد الرحمن احمد ابن شعيب بن علي النسائي رحمه الله قال ذكر الاحاديث المختلفة في النهي عن كراء الارض بالثلث والربع واختلاف ألفاظ الناقلين للخبر أنا محمد بن ابرهيم أنا خالد هو ابن الحرث قال قرأت على عبد الحميد بن جعفر اخبرني ابي عن رافع بن أسيد بن ظهير عن أبيه اسيد بن ظهير أنه خرج الى قومه الى بني حارثة فقال يا بني حارثة لقد دخلت عليكم مصيبة قالوا ما هي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الارض قلنا يا رسول الله اذاً نكريها بشيء من الحب قال لا ولكن نكريها بالتبن فقال لا ولكنا نكريها بما على الربيع الساقي فقال لا ازرعها او امنحها اخاك. هذا انما فيه النهي عن الكراء قال النسائي خالفه مجاهد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك ثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا مفضل بن مهلهل عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل والحقل الثلث والربع وعن المزابنة والمزابنة شراء ما في رءوس النخل بكذا وكذا وسقاً من تمر، مراده بالمخالفة في الاسناد ولا يضر. قال النسائي أنا محمد بن المثنى ثنا محمد بن شعبة عن منصور سمعت مجاهداً يحدث عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم نهاكم عن الحقل وقال من كانت له أرض فليمنحها أو ليدعها ونهى عن المزابنة والمزابنة الرجل يكون له المال العظيم من النخل فيجيء الرجل فيأخذها بكذا وكذا وسقاً من تمر هذا أيضاً انما فيه نهي عن الكراء. قال النسائي أخبرنا محمد بن قدامة ثنا جرير عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال أتى علينا رافع بن خديج فقال ولم افهم قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن أمر كان ينفعكم وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم مما ينفعكم نهاكم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحقل والحقل المزارعة بالثلث والربع فمن كان له أرض واستغنى عنها فليمنحها أخاه أو ليدع ونهاكم عن المزابنة والمزابنة الرجل يجيء الى النخل الكثير بالمال العظيم فيقول خذه بكذا وكذا وسقاً من تمر ذلك العام، هذا يسمى قبالة ومعنى القبالة أن يتقبل الثمرة

بمقدار، وهذا باطل باتفاق الفقهاء. قال النسائي أخبرنا ابراهيم بن يعقوب بن إسحق ثنا عفان ثنا عبد الواحد ثنا سعيد بن عبد الرحمن عن مجاهد حدثني أسيد قال قال رافع بن خديج نهاكم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لنا قال من كانت له أرض فليزرعها فان عجز عنها فليزرعها أخاه. هذا موافق لما تقدم في البخاري ومسلم وغيرهما، قال النسائي خالفه عبد الكريم ابن مالك. اخبرنا على بن حجر ثنا عبيد الله يعني ابن عمرو عن عبد الكريم عن مجاهد قال أخذت بيد طاوس حتى دخلت على ابن رافع بن خديج فحدثه عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الأرض فأبى طاوس وقال سمعت ابن عباس لا يرى بذلك بأساً. ورواه أبو عوانة عن ابي حصين عن مجاهد عن رافع مرسلا، مراد النسائي بالمخالفة المخالفة بالاسناد. قال النسائي اخبرنا قتيبة ثنا أبو عوانة عن أبي حصين عن مجاهد قال قال رافع بن خديج نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرأس والعين نهانا أن نتقبل الارض ببعض خرجها. قد جاء لفظ التقبل هنا والتقبل ان كان هو الكراء فقد عرف حكمه من هذه الاحاديث، وان كان هو التقبل المشهور وهو أن يأتي إلى شجر مثمر فيقول قد تقبلته بكذا وكذا وسقاً فهو باطل باتفاق الفقهاء، وممن ذكره أبو عبيد في كتاب الاموال، قال النسائي تابعه ابرهيم بن مهاجر اخبرنا احمد بن سليمان ثنا عبيد الله أنا اسرائيل عن ابراهيم بن المهاجر عن رافع بن خديج قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على أرض رجل من الانصار قد عرف أنه محتاج فقال لمن هذه الارض فقال لفلان اعطانيها بالاجر قال لو منحها أخاه فأتى رافع الانصار فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن أمر كان لكم نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لكم، مراد النسائي بالمتابعة متابعة ابرهيم بن مهاجر لابي حصين عن مجاهد في روايته عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو أمر في بيان الاسناد لاغير. قال النسائي اخبرنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار قالا ثنا محمد ثنا شعبة عن الحكم عن مجاهد عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحقل. اخبرنا عمرو بن على عن خالد وهو ابن الحرث ثنا شعبة عن عبد الملك عن عطاء وطاوس ومجاهد قال حدث رافع بن خديج قال خرج الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهانا عن أمر كان لنا نافعاً وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لنا قال من كان له أرض فليزرعها أو ليمنحها أو ليدعها، ومما

يدل على أن طاووسا لم يسمع هذا الحديث من رافع ماأخبرنا محمد بن عبد الله ابن المبارك ثنا زكريا بن عدى ثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار قال كان طاوس يكره أن يؤاجر أرضه بالذهب والفضة ولا يرى بالثلث والربع بأساً فقال له مجاهد اذهب الى ابن رافع بن خديج فاسمع حديثه فقال اى والله لو أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه مافعلته ولكن أخبرنى من هو أعلم منه ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما قال لان يمنح أحدكم أخاه أرضه خير له من أن يأخذ عليها خراجاً معلوما. وقد اختلف على عطاء فى هذا الحديث فقال عبد الملك بن ميسرة عن عطاء عن رافع ، وقد تقدم ذكرنا له ، وقال عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليزرعها فان عجز عن أن يزرعها فليمنحها أخاه المسلم ولا يزرعها اياه . أخبرنا عمرو بن على ثنا يحيى ثنا عبدالملك عن عطاء عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه ولا يكريها ،تابعه عبد الرحمن بن عمر والاوزاعى اخبرنا هشام بن عمار عن يحيى بن حمزة حدثنى الاوزاعى عن عطاء عن جابر قال كان لاناس فضول أرضين يكرونها بالنصف والثلث والربع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أو يمسكها ، وافقه مطر بن طهمان : أخبرنا عيسى بن محمد هو أبو عمير بن النحاس وعيسى ابن يونس قالا حدثنا ضمرة عن ابن شوذب عن مطر عن عطاء عن جابر ابن عبدالله قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها ولا يؤاجرها : أخبرنى محمد ابن اسماعيل بن ابراهيم عن يونس ثنا حماد عن مطر عن عطاء عن جابر رفعه نهى عن كراء الارض . جميع هذه الطرق انما تدل على النهى عن الكراء : قال النسائى ووافقه عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج على النهى عن كراء الارض. أخبرنا قتيبة بن سعيد ثنا المفضل عن ابن جريج عن عطاء وابى الزبير عن جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة. يحتمل أن يريد الكراء كما قدمناه فليس صريحا فى منع المخابرة المعروفة . قال النسائى تابعه يونس بن عبيد أخبرنى زياد بن أيوب ثنا عباد بن العوام أخبرنا سفيان بن حسين ثنا يونس بن عبيد عن عطاء عن جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والثنيا[1] الا أن تعلم. وفى رواية همام بن يحيى كالدليل

(١) هى ان يستثنى فى عقد البيع شىء مجهول فيفسده ، وقيل هو أن يباع شىء

على ان عطاء لم يسمع من جابر حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليزرعها أخبرني احمد بن يحيى ثنا ابو نعيم ثنا همام بن يحيى قال سأل عطاء سليمان ابن موسى قال حدث جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكريها أخاه . وقد روى النهي عن المحاقلة يزيد ابن نعيم عن جابر أخبرنا محمد بن ادريس ثنا ابو توبة ثنا معوية بن سلام عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم عن جابر بن عبدالله أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحمل وهو المزابنة والمحاقلة والمخاضرة والمخابرة قال المخاضرة بيع التمر قبل أن يزهو والمخابرة بيع الارض بكذا وكذا صاعا . خالفه عمرو بن أبي سلمة فقال عن ابيه عن ابي هريرة أخبرنا عمرو بن على ثنا عبدالرحمن ثنا سفين عن سعد بن ابراهيم عن عمر بن أبي سلمة عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة ؛ خالفهما محمد بن عمرو فقال عن أبي سلمة عن أبي سعيد أخبرنا محمد بن عبدالله بن المبارك حدثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا عبد الرحيم عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدرى قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة، خالفهما الاسود بن العلاء فقال عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أخبرني زكريا بن يحيى ثنا محمد بن يزيد بن ابراهيم ثنا عبيد الله بن حمران ثنا عبد الحميد بن جعفر عن الاسود بن العلا عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة رواه القسم بن محمد عن رافع بن خديج .أخبرنا عمرو بن على ثنا أبو عاصم ثنا عثمان بن مرة قال سألت القسم عن المزارعة فحدث عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة ؛ قال أبو عبد الرحمن مرة أخرى أنا عمرو بن على قال قال أبو عاصم عن عثمان بن مرة قال سألت القسم عن كراء الارض فقال قال رافع ابن خديج إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . هذا مبين وما قبله من المخابرة والمحاقلة ونحوها مجمل[1] فيحمل المجمل على المبين ولا يعارض قال النسائي واختلف على سعيد بن المسيب فيه أخبرنا محمد بن المثنى ثنا يحيى عن ابي جعفر الخطمي واسمه عمير بن يزيد قال أرسلني عمي وغلاما له الى سعيد أسأله عن المزارعة فقال كان ابن عمر لايرى بها بأساً حتى بلغه عن رافع بن خديج حديث فلقيه فقال رافع أتى النبي صلى الله عليه وسلم بنى حارثة فرأى

جزافا فلا يجوز أن يستثنى منه شيء قل اوكثر ، وتكون الثنيا فى المزارعة ان يستثنى بعد النصف او الثلث كيل معلوم .(١) فى النسخ «محتمل» وهو غلط.

زرعا فقال ماأحسن زرع ظهير قالوا ليس لظهير قال أليس أرض ظهير فقالوا بلى ولكنه ازرعها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا زرعكم وردوا اليه نفقته. هذا ظاهر فى منع المزارعة المعروفة فلينظر فيه قال النسائى ورواه طارق ابن عبد الرحمن عن سعيد واختلف عليه فيه أخبرنا قتيبة ثنا أبو الاحوص عن طارق عن سعيد بن المسيب عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال انما يزرع ثلاثة رجل له أرض فهو يزرعها أو رجل منح أرضا فهو يزرع مامنح ورجل استكرى أرضا بذهب أوفضة . هذا ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، قال النسائى ميزه اسرائيل عن طارق فأرسل الكلام الاول وجعل الآخر من كلام سعيد أخبرنا أحمد بن سليمان ثنا عبيد الله بن موسى أنا اسرائيل عن طارق عن سعيد قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة قال سعيد فذكر نحوه ، ورواه سفين الثورى عن طارق أخبرنا محمد بن على وهو ابن ميمون ثنا محمد ثنا سفين عن طارق قال سمعت سعيد بن المسيب يقول لايصلح الزرع غير ثلاث أرض يملك رقبتها أو منحة أو أرض بيضاء يستأجرها بذهب أو فضة .وروى الزهرى الكلام الاول عن سعيد فأرسله أخبرنا الحرث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع عن ابن القسم حدثنى مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة رواه محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب فقال عن سعد ابن أبى وقاص أخبرنا عبيد الله بن سعد بن ابراهيم ثنا عمى ثنا أبى عن محمد بن عكرمة عن محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب عن سعد بن أبى وقاص قال كان أصحاب المزارع يكرون فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مزارعهم بما يكون على الساقى من الزرع فجاؤا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكروا فاختصموا فى بعض ذلك فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وقال أكروا بالذهب والفضة . هذا ظاهر فى إباحة الكراء قد تقدم الكلام فى سنده قال النسائى وقد روى هذا الحديث سليمان عن رافع فقال عن رجل من عمومته فذكر ماقدمناه من أصحيح مسلم ثم قال أيوب لم يسمعه من يعلى وذكر الطريق التى فيها كتب إلى وقد رويناها من مسلم ثم قال رواه سعيد عن يعلى بن حكيم وذكر ثم قال رواه حنظلة بن قيس عن رافع واختلف على ربيعة فى روايته فذكره من طريق الليث ومن طريق الأوزاعى ومن طريق مالك وسفين كلهم عن ربيعة ثم قال رواه يحيى ابن سعيد عن حنظلة ورفعه كما رواه ملك عن ربيعة وذكره ثم قال رواه سالم

ابن عبد الله بن عمر عن رافع بن خديج واختلف على الزهرى فيه وذكره من طريق مالك وشعيب بن أبى حمزة فأرسله شعيب قال عن الزهرى بلغنا أن رافع بن خديج يحدث أن عمه يزعم وكان شهد بدراً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض هذا صريح فى النهى عن الكراء قال النسائى ورواه عثمان ابن سعيد عن شعيب ولم يذكر عمه ورواه نافع عن رافع واختلف عليه فذكره من طريق موسى ابن عقبة وابن عون وأيوب وكثير بن فرقد وعبد الله بن عمرو ابن دينار وحفص بن غياث وهشام كلهم عن نافع ثم قال رواه ابن عمر عن رافع وذكره من طريق عمرو بن دينار واختلف على عمرو بن دينار وذكر ست طرق اليه ثم قال جمع سفين بن عيينة الحديثين ، وقال ابن عمر وجابر أخبرنا عبد الله ابن محمد بن عبد الرحمن بن المسور ثنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عمر وجابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه ونهى عن المخابرة كراء الأرض بالثلث والربع هذا صريح فى تفسير المخابرة بالكراء لكنه يحتمل لأن يكون سمى المزارعة أو المخابرة كراء ، قال النسائى رواه أبو النجاشى عطاء بن صهيب واختلف عليه فيه ذكره ، ثم قال ورواه بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع لجعل الرواية لأخى رافع أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان ثنا عبد الله بن المبارك عن ليث حدثنى بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع بن خديج أن أباه رافع بن خديج قال لقومه قد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم عن شىء كان لكم نافعاً وأمره طاعة وخير نهى عن الحقل وذكر حديث عيسى بن سهل بن رافع بن خديج المتقدم عن أبى داود ولفظ النسائى فيه أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان أنا عبد الله أنا سعيد بن يزيد أبو شجاع قال حدثنى عيسى بن سهل بن رافع بن خديج قال إنى ليتيم فى حجر جدى رافع ابن خديج وبلغت رجلا وحججت معه فجاء أخى عمران بن سهل بن رافع بن خديج فقال يا أبتاه انا قد أكرينا أرضنا فلانة بمائتى درهم فقال يابنى دع ذلك فان الله سيجعل لكم رزقا غيره فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن كراء الأرض هذا صريح فى أنه فهم أن النهى عن كراء الأرض مطلقاً ولو بالدراهم قال النسائى وذكر قول ابن زيد بن ثابت المتقدم ذكر الاختلاف المأثور فى المزارعة عن ابن عون كان محمد يقول الأرض عندى مثل مال المضاربة وكان لايرى بأساً أن يدفع أرضه إلى الاكار [1] على أن يعمل فيها بنفسه وولده وأعوانه وبقره ولا ينفق

(١) الاكار : الزراع . قابلت اكثر الاحاديث بأصولها من الكتب الستة .

شيئا وتكون النفقة كلها من رب الارض ، هذا ابن سيرين وهو امام يلحق الارض بالمضاربة وهو قدوة . قال النسائى أخبرنا قتيبة ثنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها بأموالهم وأن لرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر مايخرج منها . وعن ابن عباس أن خير ماأنتم صانعون أن يؤاجر أحدكم أرضه بالذهب والورق . وعن ابرهيم وسعيد بن جبير أنهما كانا لايريا بأسا باستئجار الارض البيضاء . هذا كله من سنن النسائى الصغير الذى هو روايتنا ووقفت على هذا المكان من النسائى الكبير ولم أر فيه كبير زيادة على ذلك وفيه عن حنظلة بن قيس سألت رافع بن خديج عن كراء الارض البيضاء بالذهب والفضة فقال حلال لابأس به ذلك فرض الارض . رواه يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس ورفعه كما رواه مالك بن ربيعة أخبرنا يحيى بن حبيب عن ابن عربى فى حديثه عن حماد بن زيد عن يحيى عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء أرضنا ولم يكن يومئذ ذهب ولا فضة وكان الرجل يكرى أرضه بما على الربيع والاقبال وأشياء معلومة وساقه . وأما سنن ابن ماجه فقد قرأته جميعه على أقضى القضاة جمال الدين أبى بكر محمد ابن عبد العظيم السقطى رحمه الله بأجازته من أبى بكر عبد العزيز بن أحمد ابن عمر بن باقا أخبرنا أبو زرعة طاهر بن محمد بن طاهر المقدسى رحمه الله بجميع الكتاب خلا الجزء الاول والعاشر والسابع عشر وهو الاخير فبالاجازة منه بأجازته عن أبى منصور محمد بن الحسين بن أحمد بن الهيثم المقومى ان لم يكن سماعاً ثم ظهر سماعه بعد ذلك قال أخبرنا أبو طلحة القسم بن أبى المنذر الخطيب قال ثنا أبو الحسن على بن ابرهيم بن سلمة بن بحر القطان ثنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه رحمه الله . وكانت قراءتى لهذا الكتاب على ابن السقطى رحمه الله فى مجالس آخرها يوم الثلاثاء الثالث من شهر ربيع الاول عام ست وسبعمائة بجامع الاقمر بالقاهرة قال ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى ثنا عبد الوارث عن الثورى عن منصور عن مجاهد عن أسيد بن ظهير ابن أخى رافع بن خديج عن رافع قال كان أحدنا اذا استغنى عن أرضه أعطاها بالثلث والربع والنصف واشترط ثلاث جداول والقصارة وماسقى الربيع وكان العيش اذ ذاك شديداً وكان يعمل فيها بالحديد وماشاء الله ويصيب منها منفعة فأتانا رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أمر كان لنا نافعا وطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أنفع لكم إن

رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل ويقـول من استغنى عن أرضه فليمنحها أخاه أو ليدع . القصارة بالضم مابقى فى السبل بعد مايداس ، قال ابن ماجه أيضاً حدثنا محمد بن الصباح أنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار قال قلت لطاووس ياأبا عبد الرحمن لو تركت هذه المخابرة فانهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه قال قال أى عمرو إنى أعينهم وأعطيهم إن معاذ بن جبل أخذ الناس عليها عندنا وان أعلمهم يعنى ابن عباس أخبرنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها ولـكن قال لان يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليها أجراً معلوماً . والظاهر أن الذى كان يفعله طاووس هو المخابرة المـكروهة وكان يكره كـراء الأرض قال ابن ماجه حدثنا أحمد بن ثابت الجحدرى ثنـا عبد الوهاب عن خالد عن مجاهد عن طاوس ان معاذ بن جبل أكرى الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان على الثلث والربع فهو يعمل به إلى يومك هذا . وبوب ابن ماجه فى (معاملة خيبر) معاملة النخيل والـكروم. لـكنه لم يذكر فى احاديث الباب إلا النخل والأرض معاذاً رضى الله عنه أعلم الناس بالحلال والحرام . هذه أحاديث الـكتب الستة التى هى أصول الاسلام. وهى كافية لمن أحاط بها ولا يبقى بعدها إلا فهم يؤتيه الله من يشاء . وذكر البيهقى من طريق حماد بن سلمة أنا عبيد الله بن عمر فيما يحسب عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم فغلب على الأرض والنخل والزرع فقالوا يامحمد دعنا نـكن فى هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها ولم يـكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا لأصحابه غلمان يقومون عليها فأعطاهم خيبر على أن لهم الشطر من كل نخل وزرع وشيء مابدا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عبد الله بن رواحة يأتيهم كل عام يخرصها عليهم ثم يضمنهم الشطر فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عام شدة خرصه وأرادوا أن يرشوه فقال ياأعداء الله تطعمونى السحت لقد جئتكم من عند أحب الناس إلى ولأنتم أبغض إلى من عدتكم من القردة والخنازير ولا يحملنى بغضى اياكم وحبى إياه على أن لا أعدل عليكم فقالوا بهذا قامت السموات والارض . قوله كل عام فيه نظر فان خيبر فتحت فى صفر سنة سبع وابن رواحة استشهد فى مؤتة فى سنة ثمان فمدة حياته بعد فتح خيبر سنة ونصف . وقد سمعت سنن الدار قطنى رحمه الله جميعه على شيخنا الحافظ عبد المؤمن الدمياطى رحمه الله قال أنا الحافظ يوسف ابن خليل سماعاً عليه بقراءتي أنا ابو الفتح ناصر الدين محمد الوترى انا اسمعيل

السراج المعروف بالأحسد أنا أبو طاهر بن عبد الرحمن بن أبي الحسن على
ابن عمر بن أحمد بن مهدى الحافظ الدار قطنى ثنا عبد الله بن محمد بن عبد
العزيز ثنا محمد بن حميد ثنا عبد الرحمن بن مغرا عن عبيدة الطبي عن عبد الحميد
عن عبد الرحمن بن سالم عن عبد الله بن عمر عن عائشة أن النبي صلى الله عليه
وسلم خرج فى مسير له فاذا هو بزرع يهتز فقال لمن هذا الزرع قالوا لرافع بن
خديج فأرسل اليه وكان اخذ الارض بالنصف او الثلث فقال انظر نفقتك فى الارض
فخذها من صاحب الارض وادفع اليه ارضه وزرعه . هذا من رواية عائشة رضى
الله عنها موافقاً لما تقدم من الحديث مثله والظاهر انها كانت مزارعة وكان البذر
من المالك أو يكون كالحديث الذى من زرع فى ارض قوم بغير اذنهم ، ويكون
الاذن هنا كلااذن لفساده فهذا ايضاً مما ينظر فيه . وبالاسناد إلى الدارقطنى حدثنا
ابن صاعد ثنا يوسف القطان وشعيب بن ايوب قال ثنا ابن نمير عن عبيد الله
عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ عامل اهل خيبر بشطر مايخرج من
الزرع والنخل وقال يوسف من النخل والشجر وقال ابن صاعد وهم فى ذكر الشجر
ولم يقله غيره . وفى تصنيف ابى بكر بن أبى شيبة حدثنا شريك بن عبد الله عن ابرهيم
ابن مهاجر قال سألت موسى بن طلحة فحدثنى ان عثمان اقطع خبابا ارضاً وعبد
الله ارضاً وصهيباً ارضا فكلاجارى رأيته يعطى ارضه بالثلث والربع عبد الله وسعداً
حدثنا ابو الاحوص عن ابرهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة قال سعد وابن
مسعود يزارعان بالثلث والربع . حدثنا ابن ابى زائدة عن حجاج عن ابى جعفر
قال عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل خيبر على الشطر ثم ابو بكر وعمر
وعثمان وعلى ثم اهلوهم إلى اليوم يعطون الثلث والربع . حدثنا ابن ابى زائدة وابو
الاحوص عن كليب بن وائل قال قلت لابن عمر رجل له ارض وليس له بذر
ولا بقر فأعطانى ارضه بالنصف فزرعتها ببذرى وبقرى ثم قاسمته على النصف قال
حسن حدثنا وكيع عن سفين عن الحرث بن حصيرة عن صخر بن الوليد عن عمرو
وصليع عن على انه لم ير بأساً بالمزارعة على النصف . حدثنا وكيع عن سفين عن اسمعيل
ابن ابى خالد عن رجل عن انس قال ارضى وبعيرى سواء . حدثنا ابن عيينة عن
عمرو سالماً يقول اكثر ابن خديج على نفسه والله لنكريها كراء الابل . هذا مشكل
لما قدمناه من رواية جابر وابى هريرة وغيرها . وبالاسناد قال حدثنا ابو مسهر عن
اسمعيل بن ابى خالد عن ابن الاسود أنه كان يزارع اهل السواد حياة ابيه حدثنا
الفضل بن دكين عن الفضل بن عياض عن عبد الرحمن بن الاسود قال كنت ازرع

بالثلث والربع واحمله إلى علقمة والاسود فلورأوا به بأساً لنهونى . حدثنا حفص عن عمر عن يحيى بن سعيد ان عمر بن عبد العزيز كان يأمر باعطاء الارض بالثلث والربع . حدثنا عبد الوهاب الثقفى عن خالد الحذاء ان عمر بن عبد العزيز كتب الى عدى ان يزارع بالثلث والربع . حدثنا فضيل بن عياض عن هشام عن القسم وابن سيرين وانهما كانا لا يريان بأساً ان يعطى الرجل ارضه على ان يعطيه الثلث أو الربع أو العشر ولا يكون عليه من النفقة شيء . حدثنا ابو اسامة عن هشام بن عروة قال كان أبى لا يرى بكراء الأرض بأسا . حدثنا وكيع ثنا شريك عن عبد الله بن عيسى قال كان لعبد الرحمن بن أبى ليلى أرض بالتوراه وكان يدفعها بالثلث فيرسلنى فأقاسمهم . ممن كره أن يعطى الأرض بالثلث رافع بن خديج ثابت بن الضحاك جابر برواياتهم . حدثنا عمر بن أيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة قال وما المخابرة قال أن تأخذ الارض بنصف أو ثلث أو ربع حدثنا على بن مسهر عن الشيبانى عن حبيب بن أبى ثابت قال كنت جالسا مع ابن عباس فى المسجد الحرام إذ أتاه رجل فقال إنا نأخذ الارض من الدهاقين فأعتملها بيدى وبقرى فآخذ حقى وأعطيه حقه فقال له خذ رأس مالك ولا تردد عليه شيئا فأعاد عليه ثلاث مرات كل ذلك يقول له هذا عن خالد الحذاء أنه كره المزارعة بالثلث والربع حدثنا حفص عن الاعمش عن ابرهيم أنه كره أن يعطى الأرض بالثلث والربع . حدثنا وكيع ثنا سفين عن منصور قال لا يصلح من الزرع الا الارض تملك رقبتها أو أرض يمنحها رجل . حدثنا حرب بن عبد العزيز بن رفيع عن رفاعة بن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزارعة والاجارة إلا أن يشترى الرجل أرضا أو ثمار ثم قال أعار أبى أرضا من رجل فزرعها وبنى فيها بنيانا فخرج اليها فرأى البنيان فقال من بنى هذا فقالوا فلان الذى اعرته فقال أعوض مما أعطيته فالوا نعم قال لا أخرج حتى يهدموه . عن عكرمة لا بأس بكراء الارض بالطعام عن ابراهيم لا بأس أن يستأخر الرجل الارض البيضاء بالحنطة . زياد بن أبى مسلم سألت سعيد بن جبير بن ابى عروبة عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له ارض فليزرعها او ليزرعها اخاه ولا يكريها بثلث ولا بطعام مسمى . حدثنا عبدة ابن سليمان عن سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب انه قال لا نرى بأساً أن يعالج الرجل النخل ويقوم عليه بالثلث والربع مالم يرهو فيه شيئا . عن

الحسن أنه كان يكره ذلك بأجر معلوم . عن ابراهيم كان يكره كل شىء يعمل بالثلث والربع . عن حماد قال كان يكره أن يستأجر الأجير فيقول لك ثلث أو ربع مما تخرج أرضى هذه .

فصل

لنقتصر من الحديث والآثار على ماذكرناه ونأخذ فى كلام العلماء بعده قال الشافعى رضى الله عنه فى الام فى كتاب اختلاف العراقيين وهما أبو حنيفة وابن أبى ليلى عن أبى يوسف رحمه الله فى باب المزارعة : وإذا أعطى الرجل أرضاً مزارعة بالنصف أو الثلث أو الربع أو أعطى نخلا أو شجراً معاملة بالنصف أو أقل من ذلك أو أكثر فان أبا حنيفة كان يقول هذا كله باطل وكان ابن أبى ليلى يقول ذلك جائز بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أعطى خيبر بالنصف فكانت كذلك حتى قبض وخلافة أبى بكر وعامة خلافة عمر بن الخطاب وبه نأخذ ولنا قياس هذا عندنا مع الأثر ألا ترى أن الرجل يعطى الرجل مالا مضاربة بالنصف ولا باس بذلك وقد بلغنا عن عمر بن الخطاب وعن عبد الله بن مسعود وعن عثمان أنهم أعطوا مالا مضاربة وبلغنا عن سعد بن أبى وقاص وابن مسعود أنهما كانا يعطيان أرضهما بالربع والثلث . هذا الكلام مع قوله وبه نأخذ من كلام أبى يوسف أخذ بقول ابن أبى ليلى وترك قول أبى حنيفة ، قال الشافعى وإذا دفع الرجل إلى الرجل النخل أو العنب يعمل فيه على ان للعامل نصف الثمرة أو ثلثها أو ماتشارطا عليه من جزء منها فهذه المساقاة الحلال التى عامل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل خيبر ، وإذا دفع الرجل إلى الرجل أرضا بيضاء على ان يزرعها المدفوعة اليه فما اخرج الله منها من شىء فله جزء من الأجزاء فهذه المحاقلة والمخابرة والمزارعة التى نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحللنا المعاملة فى النخل خبراً عن رسول الله ﷺ ولم يكن تحريم ماحرمنا أوجب علينا من إحلال ماحللنا ولم يكن لنا ان نصرح باحدى سننه الاخرى ولم نحرم مايحرم ماحل كما لا نحل بما احل ماحرم ولم أر بعض الناس سلم من خلاف النبى صلى الله عليه وسلم من واحد من الامرين لاالذى احلهما جميعاً فأماماروى عن سعد وابن مسعود أنهما دفعا من ارضيهما مزارعة مما لايثبت مثله اهل الحديث ولو اثبته ماكان من احد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واما قياسه وما أجاز من النخل والارض على المضاربة فعهدنا بأهل الفقه يقيسون ماجاء عمن دون النبى صلى الله عليه وسلم على ماجاء عنه ﷺ وعكس هذا جهل وهو ايضاً غلط فى القياس إنما اجزنا المضاربة وقد جاء عن عمر وعثمان انها كانت قياسا على

المعاملة فى النخل فكانت قياساً لامتبوعة مقيسا عليها فان قال كيف تشبه المضاربة المساقاة قيل النخل قائمة لرب المال دفعها ان يعمل فيها المساقى عملا يرجى صلاح ثمرتها على ان له بعضها فلما كان المال المدفوع قائما لرب المال فى يدى من دفع اليه يعمل عملا يرجو به الفضل جاز أن يكون له بعض ذلك الفضل على ماتشارطا عليه فكان فى مثل معنى المساقاة فان قال فلم لايكون هذا فى الارض قيل الارض ليست بالتى تصلح فيؤخذمنه الفضل إنما يصلح فيهاشىءمن غيرها وليس بشىء قائم يباع ويؤخذ فضله كالمضاربة ولاشىءمثمر بالغ فيؤخذثمره كالنخل وانما هو شىء يحدث فيها ثم ينصرف لا فى معنى واحد من هذين فلا يجوزأن يكون قياساً عليهما وهو مفارق لهما فى المبتدأوالمتعقب ولوجازأن يكون قياساً ماجاز أن يقاس شىء نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الشافعى رضى الله عنه فى مختصر المزنى اخبرنا سفين بن عينية قال سمعت عمرو بن دينار يقول كنا نخابر ولانرى بذلك بأساً حتى اخبرنا رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها فتركناها لقول رافع قال الشافعى والمخابرة استكراء الارض ببعض مايخرج منها ودلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نهيه عن المخابرة على ان لاتجوز المزارعة على الثلث والربع ولا على جزء من الاجزاء لانها مجهولة ولايجوز الكراء الا معلوماً ويجوز كراء الارض بالذهب والورق والعبد وما ينبت من الارض اوعلى صفة تسميه كما يجوز كراء المنازل واجارة العبيد انتهى كلام الشافعى رضى الله عنه فأما وجوب العمل بالسنن كلها وان لاترد إحدى السنتين الاخرى فصحيح وذلك الواجب على كل مسلم واما المشابهة بين المضاربة والمساقاة فصحيح واما قطع الشبه بين المساقاة والمزارعة فصحيح وان كان المشابهة التى بين المضاربة والمساقاة لم توجد بين المساقاة والمزارعة ولكن بينهما اكثرها فلولم يرد نهى عنها لكان لالحاقها بها وجه لايشترط فى المشابهة فى القياس تمام المشابهة ولانكتفى بادناها بل نعتبر مايشير الى المأخذ وهو هنا كذلك وحرف المسئلة تحقيق النهى عن المزارعة وقد جاء فى حديث ابن خديج وعليه بنى الشافعى رضى الله عنه وسنتكلم عليه وسواء اثبت اولم يثبت فما نصنع بالمزارعة التى كانت فى خيبر وقد صرح بأنه عاملهم على شطر مايخرج منها من ثمر وزرع فنحن نقطع بصحة تلك المزارعة وغاية مايعتذر به المانعون من المزارعة ان يقولوا ان تلك المزارعة كانت تبعاً للمساقاة ونحن نقول ان الاصل انه متى جاز شىء فان الجواز يكون اصلا فيه ولانقول انه بطريق التبعية حتى يرد دليل يقتضى ذلك فههنا معنا دليل

مقطوع به على جوازها فان صح نهى عنها احتجنا الى الجمع بين الحديثين اما نحمل مزارعة خيبر على التبعية واما بطريق وان لم يصح النهى فلا معارضة فتقرر مزارعة خيبر دليلا على الصحة وتقوية لمراعاة الشبه بين المساقاة والمزارعة وان قصرت عن المشابهة بين المساقاة والمضاربة . واما ما ورد عن سعد بن أبى وقاص وابن مسعود رضى الله عنهما من أنهما كانا يعطيان من ارضهما بالثلث والربع فقد رواه جماعة وقد ذكرنا عن البخارى انه علقه عن قيس بن مسلم عن ابى جعفر عنهما وعن على رضى الله عنه ، وايضا قدمنا الاسناد اليهما من طريق ابن ابى شيبة من طريقين احداهما شريك بن عبد الله عن ابرهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنهما والاخرى ابو الاحوص عن ابرهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنهما وموسى ابن طلحة مجمع عليه وقد ادركهما وابرهيم بن مهاجر روى له مسلم فى صحيحه وشريك وا و الاحوص متقاربان وشريك روى له مسلم وابو الاحوص متفق عليه فهذا الاثر لو كان حديثا لم يبعد القول بصحته فكيف وليس بحديث وابن يوجد مذهب عالم بسند مثل هذا فلا ادرى توقف الشافعى فيه من اى وجه ولعله لا يرضى شريكا وابا الاحوص او لم يقف على اسنادهما او غير ذلك والله اعلم ونحن قد بلغنا فلا عذر لنا مع من ورد مثل ذلك عنهما من الصحابة والتابعين وهم خلق كثير قد تقدم واى تضاعيف كلامنا بحيث يحصل من مجموع ما قدمناه كالعلم الضرورى بثبوت ذلك مزارعة النبى صلى الله عليه وسلم فى خيبر ويعضد ذلك اشتهار الكلام فى رواية رافع بن خديج وإمكان تأويلها كما سنذكر ذلك ان شاء الله تعالى وقد جوز الشافعى رضى الله عنه المساقاة فى الكرم ولم يقل احد من رواة الحديث ان خيبر كان بها كرم وان كان بعض الاصحاب انه قاله نصاً والصحيح انه قياس وقد اتقنت ذلك فى شرح المنهاج ، والكرم لا يساوى النخل فى جميع وجوهه ولكن فى بعضها وفى وجوب الزكاة فكما جاز قياس الكرم على النخل فى المساقاة يمكن ان يجوز قياس المزارعة على المساقاة لو لم يرد فيها فكيف وقد ورد فيما كان فى خيبر من زرع ولم يرد فى حديث من الاحاديث ان ذلك انما جاز لاجل التبعية والاصل انما جاز فى الشيء يجوز فيه من حيث هو من غير شرط انضمام الى غيره فلا تثبت هذه الشرطية الا بدليل ولم ارفيها وقفت عليه من كلام الشافعى تصريحا بالتأقيت ولا باللزوم وقد بالغ الاصحاب فى ذلك فذكر القاضى ابو الطيب فى تعليقته من بحث اصحابنا مع الحنفية انهم احتجوا لابى حنيفة وزفر فى ابطالها المساقاة بنهيه صلى الله عليه وسلم عن الغرر والمساقاة غرر لانا لا ندرى اتسلم الثمرة ام لا وبنهيه

صلى الله عليه وسلم عن المخابرة وادعوا بأنها المساقاة وبأن من شرطها ان تكون المدة معلومة وهي في معنى الاجارة والاجارة إذا كانت المدة مجهولة كانت باطلة ولان اصول المطبخ والقثاء والخيار تحتاج إلى الخدمة والتربية ولا يجوز أن يعامل عليها ببعض ثمائها ولا يجوز أن نستأجر راعيا لغنمه ببعض نمائها وبأن المزارعة لا تصح وهي مذكورة في حديث خيبر وبأنه شرط عليهم اذا شاء اخرجهم وهذا الشرط لا يصح عندكم وبأن معاملة خيبر لم تكن مساقاة لان النبي صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة واسترق اهلها فكانوا عبيداً له المسلمين يعملون في أراضيهم والذى شرط لهم طعمة جعلت لهم ليست أجرة وأجاب بأن نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وهذا لس ببيع ولو صح فالغرر ماتردد بين جائزين ليس أحدهما أغلب وعقد المساقاة ليس بغرر لان العادة انها تثمر كل سنة وأما المخابرة فليست كما فسروه بل هي استكراء الارض ببعض مايخرج منها : والفرق بين المساقاة والمزارعة أن الارض يجوز اجارتها والاشجار لا يجوز اجارتها لهذا الغرض وعن دخول المزارعة في خيبر بانها عندنا تجوز في البياض الذى في تضاعيف النخل . وأما العلم بالمدة فلان المسلمين أجمعوا على أن المساقاة بالمدة المجهولة غير جائز والخبر وان كان مطلقاً فيجب حمله على انه ذكر مدة كذا قال القاضي ابو الطيب وهو غير مسلم له ولم نجد نقله الاجماع على انه ذكر مدة كذا قال القاضي وانما اراد اجماع من قال بها من الطائفتين واما شرط اخراجهم اذا شاء فانما جاز ذلك الشرط في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان النسخ كان يجوز ذلك الوقت وكان الوحي ينزل عليه بالاحكام وقتاً فوقتا وعن كونهم عبيداً بأن عمر رضى الله عنه اجلاهم ولم يبلغ احداً منهم وانما جعلناه لازما لانه لولم يكن لازما لكان فيه ضرر على العامل ، وقال القاضي حسين رحمه الله في تعليقته انما قال اقركم لان اليهود لا يرون النسخ وكانوا يهوداً فشرط عليهم ذلك قطعاً لتوهم من يتوهم فيهم اللزوم ومثل هذا الشرط جائز له صلى الله عليه وسلم لانه كان يوحى اليه من الله تعالى ولا يجوز لواحدمنا لعدم الوحي حتى يذكر مدة معلومة كما في الاجارة قال والثمرة قسمان قسم يثمر ثمره يجب فيها العشر كالكروم والنخل فيجوز المساقاة عليها قولا واحداً وقسم يثمر ثمرة لا يجب فيها العشر وهو ماعدا النخل والكروم كالتفاح والخوخ ونحوها ففي جواز المساقاة عليها قولان القديم يجوز كالكروم والنخل، والجديد لا يجوز لان الخرص لا يتأتى فيها لان ثمارها مستترة بالاوراق ولا يجب فيها العشر واما المساقاة على شجر الفرصاد فيحتمل وجهين احدهما لا يجوز كسائر الاشجار والثاني يجوز لان المقصود منه الورق

واوراقها ظاهرة يمكن الاحاطة بها كثمار النخل واما البقول والزروع التى
ليس لها اصل ثابت لا تجوز المساقاة عليها لان قضية المساقاة استحقاق العامل
جزءاً من نماء الاصل وهل يجوز الخرص فى المساقاة كالزكاة واما الزكاة فلا خلاف
فيها وانما الخلاف فى ان الخرص غيره او تضمين ولكن فى المساقاة وجهان احدهما
يجوز لحديث ابن رواحة والثانى لا لانه ظن وتخمين والحديث لانه كان معاملة
بين المسلمين والمشركين ويعفى فى المعاملة مع المشركين عما لا يعفى عنه بين اثنين
من المسلمين والقولان فى جواز المساقاة على ماعدا الكرم والنخل سيان على القولين
فى جواز الخرص فى الكرم والنخل فى المساقاة ان جوزنا لم تجز المساقاة فيما عداهما
من الاشجار لان الخرص لا يتأتى فيها والاجاز لان الخرص على هذا القول ساقط
الاعتبار فى المساقاة فاستوى فيها مايخرص من الاشجار ومالايخرص وقال القاضى
حسين ايضاً رحمه الله ههنا اربعة عقود متقاربة فى الصورة مختلفة فى الحكم
القراض والمساقاة جائزان والمخابرة والمزارعة باطلتان فالمزارعة على صورة المساقاة
غير أنا فرقنا بينهما بالسنة قال الشافعى ولم نرد احدى سنتيه بالاخرى اشار إلى
ان القياس هو التسوية بينهما فى الجواز والمنع لان كل واحد منهما عقد على العمل
فى الشيء ببعض مايخرج منه غير أنا اتبعنا فيها السنة والسنة فرقت بينهما فوردت
فى المساقاة بالجواز فجوزناها ثم قال القاضى حسين ايضا رحمه الله للمساقاة شبه
بالعقود من حيث انها التزام عمل على الذمة ولا تبطل بموت العامل كما لا يبطل السلم
بموت المسلم اليه اخذت شبها من بيع العين ومن حيث انها عقد لازم بعوض
على العمل اخذت شبها من الاجارة فاشترط فيها التأقيت والقدر الذى يوقت به.
هذا كلام القاضى ونحن نوافقه عليه إلا فى اللزوم واشتراط التأقيت فلا دليل
عليه ولا يلزم من شبهها بالاجارة أن تعطى جميع أحكامها وقوله انها التزام عمل فى
الذمة يمكن أن ينازع فيه ويقال انها إذن كالجعالة وليست بالتزام والذى يقول
بأنها جائزة لازمة يلزمه أن يقول بهذا ودليله الحديث ويستغنى بذلك عن حمل
قوله أقركم ما أقركم الله على أنه خاص بذلك الزمان بل يكون حكما ثابتا فى كل
زمان فالقائل بأنها جائزة لازمة له أن يحتج بهذا ، وقال الشافعى رضى الله عنه
وتجوز المساقاه سنين وأنا أقول بهذا فأقول يجوز التأقيت والاطلاق أما التأقيت
فلشبهها بالاجارة وأما الاطلاق فلشبهها بالقراض وعملا بالحديث وأما اللزوم
فلا يثبت أصلا ولا يأخذ من الاجارة حكما منه لمصادمة الجواز المقابل للزوم
الذى دل عليه الحديث فألحقناها بالقراض فى ذلك وحقيقتها توكيل بجعل . وجعل

ابن حزم التأقيت فيها مفسداً ولا دليل له على ذلك . والذى دل الحديث عليه جوازها غير موقتة فان قال لا نقول بالجواز الا فيما ورد فيه الحديث فيلزمه ان لا تقول بالجواز فى غير النخل وقد قال يجوز فى كل الشجر وادعى انه فى خيبر رمان ولم اجد ذلك فى كلام غيره ولو صح فعلى ظاهريته يلزم ان لا يجوز الا فى مثل ما كان فى خيبر من الاشجار والزرع لانها واقعة حال ولا دليل فيها الا من الفعل والفعل لا عموم له فان احتج باطلاق الثمر والزرع قلنا ذلك لما كان فيها لا لغيره والذى صرحت الرواية .أنه كان فيها من الشجر هو النخل لم يعلم غيره ، والشافعى انما ألحق الكرم به قياساً لا خبراً ولم يتردد قول الشافعى فى إلحاقه به لانه يشبهه فى جميع معانيه من بروز الثمرة ووجوب الزكاة والحاجة إلى العمل وغير ذلك .

﴿ فصل نلخص فيه ماتقدم من الاحاديث ﴾

اما حديث رافع رواه عنه حنظلة فى البخارى كان احدنا يكرى ارضه فيقول هذه القطعة لى فالبهى لذلك وابو النجاشى عنه عن عمه ظهير فى البخارى ايضا يؤاجرها على الربع وعلى الاوسق والتمر . وابن ح م عمر عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع وقد اختلف الاصوليون هل الحجة فى المحكى أو الحكاية والبحث هنا فيه يقوى لما فيه من القرائن على ارادة المحكى ولا عموم فيه ، وحنظلة عنه عن عميه وهو لايقتضى منعها المختلف فيه قال الليث فيه انه لو نظر فيه ذو الفهم لم يجزه، ومن صحيح مسلم ابن عمر عن رافع عن بعض عمومته ذكر فيه النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الارض. وابن عمر أيضا عن رافع سمعت عمى وكانا شهدا بدرا يحدثان اهل الدار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . وسليمان بن يسار عن رافع عن رجل من عمومته نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نحاقل بالارض على الثلث والربع والطعام المسمى وامر رب الارض ان يزرعها او يزرعها او كره كراءها وماسوى ذلك ولم يسمعه ايوب من يعلى بن حكيم ، وقد كثرت طرق حديث رافع جدا ووجدناه اذا سمى شرح صورة لا يختلف فى بطلانها وتارة يطلق فاطلاقه يشبه ان يكون محمولا على ما سماه فلا يؤخذ بعمومه لانه لم يحك لفظ النبى صلى الله عليه وسلم الذى يقتضى عموما فى تلك الواقعة وغيرها هذا مع قول الترمذى وغيره انه مضطرب والشافعى انما رواه من طريق ابن عمر عن رافع وهى احدى طرقه وقد اطلق فيها وابن عمر رضى الله عنهما ترك المزارعة لذلك تورعا لانه كان فى غاية الورع فلم تقم لنا حجة على التحريم بحديث المذكور بحيث ينشرح

الصدر بذلك ويحتمل ان يحمل النهى فى حديثه على التنزيه لاعلى التحريم وليس الاضطراب الذى ذكره الترمذى وغيره مما يوجب رد هذا الحديث لان لكثرة الروايات لانشك ان هذا الحديث حصل من رافع وانما الاضطراب فى كونه تارة رواه وأرسله وتارة عن عمه وتارة عن عميه وتارة عن رجل من عمومته وذلك لايقدح فى صحته عن رافع ورافع صحابى ومرسله صحيح لايمتنع انه سمعه من عمه وقد يكون بعد ذلك سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ولو لم يسمعه لكفى سماعه من عميه اومن احدهما فلاشبهة فى ان الحديث له اصل وانما التردد فى ان نهى النبي صلى الله عليه وسلم هل كان عاما أو فى الصورة التى كانوا يفعلونها وهل هو محمول على التحريم او التنزيه هذان الامران هما محل التردد ومزارعة خيبر ترجح الحمل على التنزيه او على الصورة التى كانت تفعل خاصة والله اعلم. وادعى ابن حزم ان فعله صلى الله عليه وسلم فى خيبر ناسخ لنهيه فى اجارة الارض بجزء مما يخرج منها لانهما متعارضان وفعله فى خيبر مستمر إلى وفاته صلى الله عليه وسلم فيعلم انه ناسخ للنهى عن مثله ، وأخذ بالنهى فيما عدا ذلك فلا يجوز كراء الارض إلا احدى ثلاث خصال اما أن يزرعها صاحبها بنفسه وأعوانه واما ان يمنحها لغيره فان اشتركا فى زراعتها فى الآلة والبذر والبقر فحسن واما ان يعطيها لمن يزرعها ببذره واعوانه ويكون لصاحب الارض جزء من المغل النصف او الثلث ونحوه كقضية خيبر. واما حديث جابر فهو موافق لرافع فى النهى عن كراء الارض وغير جائز أيضا كما تقدم عن أبى هريرة فعلم بذلك انه لم ينفرد رافع بن خديج برواية النهى وانها ثابتة من طريقه وطريق غيره ، ولاجواب الا أحد ثلاثة اما النسخ كما قال ابن حزم واما الحمل على الصورة الخاصة الواقعة منهم ويعترض على هذا بأن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب واما الحمل على التنزيه وهو عندى أقرب الاجوبة وهو اولى من جعل خيبر بطريق التبعية لانه يحتاج إلى دليل وليس بأقرب من سلوك المجاز والحمل على التنزيه والارشاد إلى مكارم الاخلاق ولاسيما فى ذلك الزمان. واما اجارة الارض بذهب أو فضة أو طعام معلوم من غير ما يخرج منها فكلام رافع يقتضى انه لم يدخل فى حديثه ولايحمل مطلقه عليه ، واما حديث جابر وأبى هريرة فيحتمل انها حكيا القصة التى حكاها رافع فهو حديث واحد واذا تبين بكلام رافع تخصيصه بسببه ووجوب الحمل عليه سلك فى حديث جابر وفى حديث أبى هريرة ذلك ولذلك لايمتنع على هذا الاحتمال كراؤها بذلك فيجوز فى الارض كراؤها بذهب أو فضة

أوطعام من غيرها ويحتمل المنع لكثرة الاحاديث التى فى النهى عن الكراء واطلاقها ولاجل حديث ابن عباس رجحنا الاحتمال . وجوزنا الاجارة ولانقول ان الورع تركها بل هى جائزة لاتنافى الورع وان كان منحها خيراً منه والمزارعة عليها سواء أكان البذر من المالك أو من العامل وهى المخابرة كما فى قضية خيبر فالظاهر جوازهما لانه قد صح فى الاحاديث انه شرط على اليهود ان يعتملوها فى أموالهم فهى مخابرة بلاشك والتبعية لم يقم دليل عندنا عليها ولم تكن الأراضى التى فى خيبر قليلة بحيث يشق الدخول إلى النخل من غيرها فقد كان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم يحصل لهم من التمر ثمانون وسقا ومن الشعير عشرون وسقا فان كان الكل على هذه النسبة فتكون الاراضى خمس خيبر وقال مالك انه يغتفر فى التبعية ان يكون الثلث وما اوجب الشافعى ومالك ان يجعلا ذلك لاجل التبعية الاحديث رافع ونحوه قد حملناها على ماعلمت ومع ذلك فالورع التنزه عنها اعنى عن المزارعة والمخابرة كما فعله الرجل الصالح عبد الله بن عمر رضى الله عنهما فانه يحتمل ان يكون حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيها يقتضى التحريم والمؤمن ينبغى له ان يحتاط لنفسه ويترك مالعله حرام .

فصل

من الآثار فى ذلك شىء كثير : وقد تقدم فى تضاعيف الحديث مايغنى عن اعادته .

﴿فصل﴾ ذكرت فى شرح المنهاج عن أحمد ان المساقاة تصح غير موقتة كالقراض وإنى كنت أود لو قال به أحد من أصحابنا حتى أوافقه فانى لاأعرف لاشتراط التوقيت دليلا قويا الا اللزوم ثم قلت فى اللزوم انى لم يبن لى دليل قوى على انها لاتكون الالازمة وذكرت هناك ان المساقاة اذا وردت على الذمة كان فيها شبه من بيع الدين بالدين لان العمل دين على العامل والثمرة وان لم تكن دينا لكنها معدومة فهى فى معنى الدين وبيع الدين بالدين على هذه الصورة مجمع على بطلانه وهذه الشبه انما تتحقق من لزومها فاذا قيل بأنها لاتلزم زال هذا الاشكال وأشبهت القراض وذكرت عن بعضهم انه حكى الاجماع على جواز اجارة الارض بالذهب والفضة وليس بصحيح لان جماعة كرهوها ومسئلة اجارة الارض والمساقاة على مابها من الشجر والمزارعة والمخابرة مسائل كثيرة وقد ذكرت منها فى شرح المنهاج مايسره الله لى ولم أجسر على مخالفة الأئمة الاربعة فى المخابرة إلى جوازها وجواز المزارعة من غير تصريح بالاختيار وقلت انه لادليل على اشتراط توقيت المساقاة ولا على لزومها ولم أصرح باختيار فيها لانى كنت لم أتتبع جملة الاحاديث وأقوال

السلف وتحقيقها ولا تملك ان الانسان بتتبع ذلك يحدث الله فيه قوة لمن يشاء وقد حدثت فى قوة الآن لاختيار بعض ذلك وهو أن المساقاة غير لازمة وانه يجوز توقيتها واطلاقها من غير توقيت وان المزارعة والمخابرة بالاصطلاح اليوم وهو أن يدفع الارض لمن يزرعها امابيذر من عنده واما من المالك والمال بينهما جائزتان .والحاصل انهنا مسائل :(أحدها) مااتفق فى خيبر وهو صحيح مقطوع به لتحققنا فعل النبى صلى الله عليه وسلم اياه ولا يخالف فى ذلك ابو حنيفة ولا غيره . (الثانية) .لو اتفق مثل ذلك فى زماننا بأن نفتح بلدا من بلاد الكفار عنوة وفيها نخل وارض قليل فانه يجوز لنا ان نقرلها على ان يعملوها بالشطر كما فعل النبى صلى الله عليه وسلم وهذا لااعتقد أبا حنيفة ولاغيره يمنعه . (المسئلة الثالثة) ان الحال التى اتفق فى خيبر هل كان مساقاة وعقداً من العقود حتى يثبت حكمه لكل اثنين من المسلمين أو كان تقريراً لليهود كما يقرهم بالجزية وقد أذن لهم فى العمل فيها بالشطر تكرماً من النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين وهذا محتمل ولكن الذى فهمناه عن الصحابة ومن بعدهم هو الأول وهم اعلم منا بصورة الحال فنتبعهم فى ذلك ونجوزها خبراً وقياساً على القراض ان لم يكن فرعاً لها لانه مجمع عليه فلذلك اختيارنا فى المساقاة على النخل وجوازه ظن قوى ومن اقوى مراتب الظنون الفقهية التى تكاد تنتهى إلى القطع . (المسألة الرابعة) المساقاة على العنب قال بها كل من قال بالمساقاة على النخل إلا داود فمنعها والمجوزون لها الظاهر أنهم انما أجازوها بالقياس وقيل نصاً وهو بعيد ولانه لم يصح انه كان فى خيبر شجر غير النخل لكن يحتمل ان يتمسك القائل بالنصية بقوله مايخرج منها من ثمر وزرع . ولست اقول ان الواقع من ذلك عام لانه باطل بالضرورة لكن لوفرض حدوث شجر فى غير خيبر غير ماكان موجودا حال الفتح والمقاتلة يحتمل ان يقال بدخوله فى ذلك على قولنا ان العقد غير لازم ويدخل ما يحدث فى الاذن والشرط عليه تبعا للموجود . (المسألة الخامسة)جواز المساقاة فى غير النخل والعنب قال به مالك واحمد والشافعى فى القديم وابو يوسف ومحمد وهو قوى قياساعلى النخل وبالطريق التى ذكرناها فى النصية ولكن ينبغى ان تتقيد بما يحتاج من الشجر إلى عمل أما مالايحتاج إلى عمل فلا وجه للمساقاة عليه فانا اختار القديم فى هذه المسئلة مقيداً بهذا الشرط . (المسئلة السادسة) تأقيت المساقاة المختار عندى انه لايشترط ولا يفسد بل تجوز موقتة وغير موقتة لدلالة الحديث على الاطلاق وعدم الدليل على اشتراطه ولامعنى للتوقيت الا اذن مقيد بوقت فلايضر . (المسئلة السابعة) لزوم

المساقاة لادليل عندى عليه فأنا أختار إلى انه غير لازم وسواء اعرف المتعاقدان هذا الحكم ام لا لان حكم الشارع يعرف حكمه العاقد أولم يعرف . ويحتمل ان يقال قضية خيبر تدل على جواز وقوع مساقاة غير موقتة ولا لازمة فنجيزها ونجيز معها أيضاً وقوع مساقاة موقتة لازمة مأخوذة من الاجارة فتكون المساقاة نوعين ، ويحتمل ان يقال نأخذ من قضية خيبر أصل مشروعيتها ومن القياس على الاجارة توقيتها ولزومها ويجعل عدم اللزوم فى خيبر خاصاً فهو اولى من اضطراب القواعد ويحتمل أن يقال قضية خيبر انما كانت تقريراً والمعاملة فى ضمنها ولهذا قال ابن أبى هريرة فانه لاجزية عليهم ولكنه ضعيف لان الجزية لم تكن نزلت ذلك الوقت فى سورة براءة عند تجهيزه صلى الله عليه وسلم إلى تبوك وهذه كلها احتمالات ابديتها والظاهر خلافها ولم يكن لليهود استحقاق فى خيبر فدك كان لهم نصفها ولهذا لما أجلاهم عمر رضى الله عنه قوم لاهل فدك النصف فأعطاهم اياه ولم يعط اهل خيبر شيئاً : والذى ادعاه ابن أبى هريرة من اسقاط الجزية عنهم لكونهم خوله النبي صلى الله عليه وسلم لم يصح ، واما مازعموهم من الكتاب لاهل خيبر فذلك باطل اختلقوه وتبين كذبهم فيه . (المسئلة الثامنة) المزارعة بالاصطلاح المشهور اليوم والمختار جوازها إلحاقا بالمساقاة وموافقة للائمة العلماء من الصحابة ومن بعدهم الذين فعلوها واجازوها ويحتمل القول بمنعها لما فيه من النهى ، والصحيح الجواز : وتأويل النهى هذا هو الظاهر عندى مع ان الورع اجتنابه . (المسئلة التاسعة) المخابرة لاصطلاح المشهور اليوم والمختار جوازها لما قلناه ولثبوتها فى حديث خيبر والاعتذار بالتبعية محتاج إلى دليل ولم أجده . (المسئلة العاشرة) اجارة الارض ولولا ماقدمناه من حديث ابن عباس وحديث زيد بن ثابت لكان الذى يظهر من الاحاديث منعه ويحتمل جوازه للحديث المرخص الذى فى اسناده محمد بن عبدالرحمن بن ابى لبيبة ومحمد بن عكرمة لكن حديث ابن عباس يبين لنا ان النهى نهى تنزيه ، ولسنا نحتج بفهم ابن عباس بل ينقله عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله خيرله من ان يأخذ عليها اجرا فيجوز اخذ الاجر وإن كان الاولى خلافه واما حديث زيد بن ثابت فصريح فى الذهب والفضة وان كان فى سنده مقال ولافرق بين كرائها بذهب او فضة اوطعام وان كان مالك منعها بالطعام واجازها بالذهب والفضة كماقاله الاكثرون وقال ابن عبد البر فى التمهيد اختلف الناس فى كراء الزرع فذهبت فرقة إلى ان ذلك لايجوز بوجه من الوجوه واحتجوا بحديث جابر واليه ذهب طاوس وابو بكر

عبد الرحمن بن كيسان الاصم وقال آخرون لايجوز الا بالذهب والورق واحتجوا بحديث رافع وقال آخرون جائز بكل معلوم واحتجوا بحديث رافع رواية حنظلة وإلى هذا ذهب الشافعى ذكر ابو جعفر الطحاوى فى مشكل الآثار حديث شريك عن أبى اسحق السبيعى عن عطاء بن ابى رباح عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زرع فى أرض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع شىء ترد نفقته قال الطحاوى لانعلم أحدا تعلق بهذا الحديث وقال به غير شريك ابن عبد الله النخعى فاما من سواه من أهل العلم على خلافه وهو عندنا قول حسن لما قد شده من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا ولان بذر ذلك الرجل فى تلك الارض قد انقلب فيها فصار مستهلكا فيها ثم كان عنه بعد ذلك ماكان عنه مما هو خلافه وما كان سببه الا الارض التى كان بذر فيها فكان من حق ربها أن يقول للذى بذر فيها ما كان سببه الارض فهو لى دونك غير أنك انفقت فيه نفقة حتى كان عنها ما أخرجته أرضى فتلك النفقة لك فهذا قول حسن لاينبغى خلافه ؛ وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ماشده مما سنذكره فى الباب الذى يتلو هذا الباب ثم ذكر فى الباب المذكور ماتقدم عن النبى صلى الله عليه وسلم فى زرع ظهير ثم قال وكان هذا من جنس ماذكرناه فى الباب الاول فان المزارعة لما فسدت بما فسدت به عاد اطلاق صاحب الارض للزارع مازرعه فيها كالاطلاق وعاد حكمه إلى حكم من زرعها بغير أمر ربها ومثل ذلك الرجل يغرس ارض الرجل بغير أمره او يغرس فيها بأمره على معاملة فاسدة فسيلا فيصير نخلا انه يكون لرب الارض دون غارسه ويكون على رب الارض لغارسه ما انفقه فيه . والله أسأله التوفيق وهذا الذى ذكره الطحاوى من كون الزرع فى الارض بغير اذن او باذن فاسد لصاحبها قد ترجح عندى اختياره للحديث ولما ذكر الطحاوى ، وبالقياس على ولد الامة من زوج اوواطىء بشبهة اوغيرها فانه لسيدها والامة كالارض وماء الزوج وواطىء الشبهة كالبذر لافرق بينهما الا ان الماء ليس بمال والبذر مال فان صح الفرق بينهما من هذه الجهة والا فهما سواء . وقد زاد الطحاوى بجعله الفسيل اذا صار نخلا لصاحب الارض ولعل حجته انه صار جزءا من الارض فله حكمها وخرج عن حكم الفسيل المنفصل عن الارض بتأثير الارض فيه وفى كيفيته بخلاف الرفوف المنفصلة فى الدار ونحوها لم تتغير عن صفتها قبل الاتصال فلذلك لايتغير ملكها وان صارت كالجزء وشاركت الشجر فى استتباع الارض والدار لها والمعتمد فى ذلك حديثان أحدهما حديث ظهير وقد تقدم والآخر قوله

صلى الله عليه وسلم من زرع فى أرض قوم بغير اذنهم وهو فى الترمذى من حديث شريك عن أبى اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج وقال سألت محمد بن اسمعيل فقال هو حديث حسن وقيل ان عطاء لم يسمع من رافع بن خديج شيئاً ثم ذكر الطحاوى فى باب بعده أحاديث معاملة خيبر وأحاديث النهى عن المزارعة وقال أجازهما أبو يوسف ومحمد وأما مالك فأجاز المساقاة وأبطل المزارعة وأبو حنيفة وزفر ابطلاهما جميعاً والشافعى يجيزهما إذا اجتمعا فى أرض والمساقاة فى النخل جميعا ولم يبن لنا ان المحاقلة التى نهى عنها من ذلك الجنس . (فرع) فى فتاوى الشيخ ابى عمرو بن الصلاح رحمه الله سئل : بستان ليتيم أجر وليه بياض ارضه بالغة مقدار منفعة الارض وقيمة الثمرة ثم ساقى على سهم من الف سهم منها سهم لليتيم والباقى للمستأجر كما جرت به العادة ههنا فى دمشق . أجاب رضى الله عنه إذا كان ذلك لا يعد فى العرف غبناً فاحشاً فى عقد المساقاة لسبب انضمامه إلى عقد الاجارة المذكورة وكونه نقصاً مجبورا بزيادة الاجرة موقوفاً به من حيث العادة فالظاهر صحتها والله اعلم . (فرع) قال أبو عبيد فى كتاب الاموال فى باب أرض العنوة تقر فى أيدى أهلها ويوضع عليها الطسق وهو الخراج فذكر ما أمر عمر رضى الله عنه بوضعه على أهل السواد على كل جريب ثم قال ألا ترى ان عمر انما أوجب الخراج على الارض خاصة بأجرة مسماة فى الارض وانما مذهب الخراج مذهب الكراء فكأنه اكرى كل جريب بدرهم وقفيز فى السنة والغى من ذلك النخل والشجر فلم يجعل لها أجرة وهذا حجة لمن قال ان السواد فىء المسلمين وانما اهلها فيها عمال لهم بكراء معلوم يؤدونه ويكون باقى ما يخرج من الارض لهم وهذا لا يجوز الا فى الارض البيضاء ولا يكون فى النخل والشجر لاقبالهما لا يكون بشىء مسمى فيكون بيع الثمر قبل ان يبدو صلاحه وقبل ان يخلق وهذا الذى كرهت الفقهاء من القبالة قال عبد الرحمن بن زياد قلت لابن عمر انا نتقبل الارض فنصيب من ثمارها قال ذلك الربا العجلان . وعن الحسن جاء رجل إلى ابن عباس فقال اتقبل منك الايلة بمائة الف قال فضربه ابن عباس مائة وصلبه حيا . وعن ابن عباس القبالات حرام قال أبو عبيد معنى هذه القبالة المكروهة النهى عنها أن يتقبل الرجل النخل والشجر والزرع النابت قبل ان يستحصد ويدرك وهو مفسر فى حديث سعيد بن جبير عن الرجل يأتى القرية فيتقبلها وفيها النخل والشجر والزرع والعلوج فقال لا تتقبلها فانه لا خير فيها قال أبو عبيد وانما أصل كراهة هذا أنه بيع ثمر لم يبد صلاحه ولم يخلق بشىء معلوم فأما المعاملة على الثلث والربع وكراء

الارض البيضاء فليسا من القبالات ولا يدخلان فيها وقد رخص فى هذين ولا نعلم المسلمين إختلفوا فى كراهة القبالات . وعن عمرو بن ميمون شهدت عمر بن الخطاب وسأله ابن حنيف فجعل يكلمه فسمعته يقول له والله لان وضعت على كل جريب من الارض درهماً وقفيزاً لايشق ذلك عليهم ولا يجهدهم قال أبو عبيد لم يأتنا فى هذا حديث أصح من حديث عمرو بن ميمون . قلت صح وضع عمر رضى الله عنه الدرهم والقفيز على كل جريب وصح قول أبى عبيد لا نعلم المسلمين اختلفوا فى كراهة القبالات وصح تفسيره القبالات المكروهة وتفسيرها بشىء مسمى والترخيص فى سنن المعاملة على الثلث والربع وكراء الأرض وأنهما ليسا من القبالات فيقتضى هذا ان المعاملة على الثلث والربع وكراء الارض فى الشجر جائزة كما فى الزرع وهى المساقاة وأما قوله فى أرض السواد والغى النخل والشجر فكيف تلغى وفيها حق خلائق الا أن يقال انها لاجل ما حصل منها من أجرة الارض يغتفر ذلك كما فى المساقاة المضمومة إلى الاجارة فى هذا الزمان وأن الثمرة كانت فى مقابلة العمل فى الشجر فيحتج به لمن يجوز المساقاة على ان تكون كل الثمرة للعامل وليت شعرى مايمنع من ان يجعل الدرهم والقفيز الذى وضعه عمر رضى الله عنه على كل جريب فى مقابلة الارض والشجر جميعاً لينتفع بزرع الارض وثمر الشجر ولاغرر لانها تحمل بعضها بعضا بخلاف استئجار الشجر وحدها لثمرها فقد يمنعها الله تعالى على أنا نقول الارض أيضا قد يمنع الله تعالى زرعها فانما يمتنع ذلك فى البيع أما الاجارة فينبغى ان يجوز فيها كما يستأجر الارض ليزرعها تستأجر الشجر لثمرها لا اجد فرقا بينهما ولا دليلا على بطلانهما وليس فى كلام أبى عبيد تصريح بمنع اجارة الاشجار ولا لجوازها والله أعلم .

﴿فائدة فقهية﴾ كل من زرع أرضا ببذره فالزرع له الا أن يكون فلاحا يزرع بالمقاسمة بينه وبين صاحب الارض كعادة الشام فان الزرع يكون على حكم المقاسمة على ماعليه عمل الشام وأنا اراه وأرى وجهه من جهة الفقه ان الفلاح كانه خرج عن البذر لصاحب الارض بالشرط المعلوم بينهما فيثبت على ذلك وإذا عرف هذا وتعدى شخص على ارض وغصبها وهى فى يد الفلاح فزرعها على عادة لا نقول الزرع للغاصب بل المغصوب منه على حكم المقاسمة وهذه فائدة جليلة تنفع فى الاحكام .

كتاب الاجارة

﴿مسئلة﴾ فى رمضان سنة خمس وثلاثين فى رجل استأجر بلدا من مقطعها مدة معينة وصورة ماكتب فى نسخة الاجارة لينتفع المستأجر بذلك مقيلا ومراحا

وللزارعة ان أمكن ثم ان بعض الأرض شرقت لم ينلها الرى ولا يمكن زرعها فهل يلزمه أجرة البلد كاملة . أجاب هذه العبارة جرت عادة العراقيين من الوراقين يكتبونها حيلة لتصحيح الاجارة قبل الرى وأخبرنى ابن الرفعة ان القاضى تاج الدين ابن بنت الاعز علمها لهم وقد فكرت فى هذه العبارة مع علمى بأن القاضى تاج الدين متضلع بفقه وعلوم متعددة مجموعة إلى دين متين وصلابة فى الدين وهو وولداه شامة القضاة الذين ولوا الديار المصرية رحمهم الله وجزاهم عن أنفسهم خيراً ودينهم والذى استقر عليه رأيى فى هذه الاجارة انها باطلة لان حقيقتها الايجار لثلاث منافع مشكوك فى الثالثة منها ان خصصت الشرط بها وهو الظاهر فى هذا المكان أو فى جميعها ان أعدته إلى الجميع كما هو المعروف من مذهب الشافعى فى الاصول وعلى كل من التقديرين فالمعقود عليه غير معلوم لانه على تقدير عدم امكان الزرع لا يكون معقودا عليه وشرط الاجارة ان تكون المنفعة التى ترد الاجارة عليها معلومة وينبغى أن يتنبه الوراقون والشهود والقضاة والناس لذلك . وطريق تصحيح هذه الجملة ان يقال لينتفع المستأجر بذلك فيما شاء مقيلا ومراحا وللزراعة ان أمكن وإذا قال كما قلناه لا يحتاج ان نقول ان أمكن وحذفه أولى ، والفرق بين هذه العبارة والعبارة الاولى الاف هذه عموماً وهو يكفى كما لو قال لجميع المنافع أو لتنتفع كيف شئت فانه يصح وله جميع المنافع فلذلك فى الارض ان عمم وهو أولى فيقول فيما شاء من وجوه الانتفاعات وان عمم فى المنافع الثلاث كان منعماً لغيرها ويتخير بينها وله جميعها وإذا تعطل بعضها فالاجرة لازمة . وأما العبارة الاولى فلا عموم فيها بل هى ناصة على ثلاث منافع أحداها وهى الزراعة لا يصح الاستئجار لها قبل الوثوق بالرى وما لا يصح الاستئجار له وحده لا يصح الاستئجار له مع غيره فان لم يعلقه على الأمكان فسد لذلك وان علقه فسد لما قدمناه من جهالة المنفعة المقصودة بالعقد والله أعلم . ولو أفرد وعلق على الامكان فسد لامرين احدها كون الاجارة للزراعة قبل الرى والثانى تعليقه على الشرط ، والمنفعة المقصودة بالعقد لابد بأن تكون مخيرة ممكنة عقب العقد والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ فى جامع الصالح ببابه الشرقى صدر زقاق وفى ذلك الزقاق بابان متقابلان فى الحدين القبلى والبحرى فأراد الناظر على الجدار البحرى ان يدعمه بأعمدة يضع بعض كل منها فيه وبعضه فى الزقاق .

﴿اجاب﴾ لا يجوز باجرة ولا بغير أجرة ضيق أو لم يضيق والاصل فى ذلك ان الزقاق يحكم بانه كان ممراً لاصحاب الابواب الثلاثة مملوكاً لهم فلما وقف صاحب

الجامع مكانه جامعاً حصل الوقف فى الممر تبعاً فيستحقه المسلمون بتلك الصفة لايستحقون فيه إلا المرور وليس لهم اجارته كما ان لهم العبادة فى الجامع وليس لهم اجاره وليس لغيرهم أيضاً حق فى ذلك ولا لاحد أن يتعدى عليهم وليس هذا ملكا لبيت المال حتى يقال أنه إذا لم يضيق يجوز التصرف فيما لم يضيق به لما نبها عليه وكذلك حال الشارع الذى كان ملكا لشخص خاص وقفه شارعاً للمرور ليس لاحد ان يتصرف فيه بغير ذلك بخلاف الشارع الذى هو للمسلمين ففيه الكلام المعروف من نصب الشركة فيه والخلاف فى ذلك وكونه إذا لم يضر يجوز ذلك للامام أولا وأما مانحن فيه فلا والله أعلم. يصلح ان نذكر هذه المسئلة فى باب الصلح وفى باب إحياء الموات.

﴿مسئلة﴾ مايقول السادة العلماء أئمة الدين فى شخص وقف وقفاً على أولاده وشرط أنه لايؤجر أكثر من سنة واحدة ولايعقد على ذلك ولاعلى بعضه عقداً اجارة ثانية حتى تنقضى مدة العقد الاول ويعود إلى يد الناظر ولايتحيل على ذلك فقيه بحيلة شرعية وحكم بصحة ذلك حاكم من حكام المسلمين فأجره الناظر المستحق له يومئذ عشرين سنة هلاليات متواليات فى عشرين عقداً كل عقد منها سنة واحدة يتلو بعضها بعضاً ثم أقر الناظر المؤجر المستحق للوقف اقرارا صحيحاً شرعياً أنه لايستحق فى منافع المأجور المعين فيه المدة المعينة فيه منع المستأجر المسمى فيه حقاً قليلا ولا كثيرا ولا أجرة ولا اجارة ولا استحقاق منفعة ولا دعوى ولاطلب بوجه ولاسبب ولان منافع المأجور المعين فيه يستحقها المستأجر استحقاقاً صحيحاً شرعياً بطريقة صحيحة شرعية فهل تصح الاجارة فى المدة المعينة أم لا نحكم انها مخالفة لما شرط الواقف ولم يدثر الوقف ولم ينهدم وإذا بطلت الاجارة فهل يؤاخذ باقراره المعين أم لا وإذا كان إقراره باطلا فهل يرجع المقر المؤجر على المستأجر بأجرة المثل فيما زاد عن المسئلة الأولى فى الاجارة المذكورة أم لا افتونا مأجورين.

﴿أجاب﴾ رضى الله عنه هذه أمور ملتبسة والظاهر انها صادرة عن أمور باطلة وان احتملت وجها من الصحة، والذى أراه بطلان الاجارة وان المقر مؤاخذ باقراره ولايعطى له شيء وان كان الوقف يستحق غيره معه يصرف اليه والا فيكون منقطع الوسط يصرف مصارف المنقطع الوسط والله أعلم انتهى.

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى:

﴿مسئلة﴾ وقعت فى المحاكمات رجل أجر داراً ثم باعها لغير المستأجر ثم تقايل المستأجر والبائع الاجارة هل يرجع مابقى من المنافع إلى البائع أو المشترى قال

المتولى فى التتمة ان قلنا الاقالة عقد فالمنافع تعود إلى البائع ويصير كانه استأجر من المستأجر وان قلنا انها فسخ فالصحيح انها تعود أيضا لأن الاقالة دفع العقد من حينه بلا خلاف . قلت وقوله بلا خلاف هو المشهور . ولنا طريقة أخرى بخلاف الخلاف فى الاقالة ففى وجه هى رفع العقد من حينه وهو الصحيح وفى وجه هى رفع العقد من أصله والوجهان كالوجهين فى الفسخ بالعيب مشهوران وفى الاقالة عند بعضهم ، وممن حكى الخلاف فيها الرافعى ولكن الرفع من حينه فيها أقوى منه فى الفسخ بالعيب وان كان هذا الاصح فيها . وبالجملة خرج لنا وجه فى مسئلتنا فى ان بقية المنافع يرجع بالاقالة إلى المشترى على القول بأنها فسخ كما هو جار فى الرد بالعيب وأما كونه فى هى ضعيفا أو قويا فسيأتى ان شاء الله تعالى . وأما الفرق على القول بأنها فسخ فلا يتأتى وأما عودها إلى البائع على القول بأن الاقالة بيع فلا شك فيه لكن القول بأن الاقالة بيع ليس هو الصحيح من المذهب ، وانما تصحيح المتولى على قولنا بالفسخ أن المنافع تعود إلى البائع فبحسب مابناه فى الرد بالعيب وسيأتى ان شاء الله تعالى وبه يتبين هل يسلم له هذا التصحيح أولا انتهى .

﴿مسئلة﴾ المسئلة بحالها الا ان الفسخ كان برد بعيب ظهر للمستأجر فهذه المسئلة هى الاصل والقول برجوع المنافع فيها إلى المشترى وهو قول أبى بكر ابن الحداد وصححه الشيخ أبو حامد فيما اظن وخالفه أبو زيد فقال انها ترجع إلى البائع وصححه صاحب البحر وكلام القاضى حسين والامام يقتضيه ، لكن ذلك بناء على طريقة المراوزة فى جواز البيع واستثناء المنفعة وان بيع العين المستأجرة مثلها واما على المذهب فى أن استثناء المنفعة تبطل البيع وان بيع العين المستأجرة صحيح فلا لاجل ذلك ليس لنا ان نتمسك فى التصحيح بذلك وقد قال ابن الرفعة هذا الذى يظهر له صحته وفيما قاله نظر الا ان يوافق المراوزة فى جواز استثناء المنفعة وهو لا يقول بذلك ولم يذكر له مستندا فى تصحيحه أكثر من حكاية كلام القاضى والامام وقد أجبنا عنه ومن الفرق بين هذا وبين طلاق الامة المزوجة حيث تعود منفعة البضع إلى المشترى بأن منفعة البضع لم تزل عن ملك السيد للزوج بالتزويج بدليل انها لو وطئت فى صلب النكاح بشبهة كان المهر له دون الزوج وإذا لم يزل ملكه عن ذلك بالتزويج انتقل بالبيع إلى المشترى على الحالة التى كان ملكه للبائع والبائع مع ملكه كذلك لا يقدر على التصرف فيه لتعلق حق الزوج به فكذلك المشترى فاذا زال حق زوج الامة زالت المنافع فعمل بالمقتضى ولا كذلك الاجارة فانها تنقل الملك إلى المستأجر فى المنفعة فى المدة

كما هو الصحيح والبيع اعتمد رقبة مسلوبة المنفعة فى تلك المدة فكيف يملك به والله أعلم .قلت لاشك ان بين طلاق الامة المزوجة وما نحن فيه فرقاو العود إلى المشترى فى طلاق الأمة أوضح ولاريبة فيه لماقاله . واما الاجارة فهى فى محل الاحتمال ولا ينتهى الأمر فيها إلى تصحيح الرجوع إلى البائع تصحيحا ظاهرا فلا يلزم من الفرق المذكور الالحاق بوجه آخر خفى وان قصرت رتبته عنه فقد يكون حكم الأصل أظهر واقوى من حكم الفرع بكثير ، وعند ذلك أقول ان الاجارة إذا انفسخت برد بعيب أو باقالة وقلنا انها فسخ أوغيرهما ارتفع حكمها لأن هذا معنى الفسخ سواء أجعلناه رفعا من أصله أو من حينه ومقتضى ارتفاع العقد ارتفاع أحكامه فلو اعدنا المنافع إلى البائع لصار مالكا لها بغير عقد وليس مالكا للرقبة وهذا لا نظير له لان المنافع إنما تملك بطريقين أحدهما ان تكون تابعة لملك الرقبة والثانى ان يكون ورد عليها عقد من إجارة أو وصية ونحوهما وذلك العقد مستمر الحكم والغرض هنا أنه ارتفع حكمه فكيف يملكها البائع ؛ نعم ان قلنا بجواز استثناء المنفعة كما قاله المراوزة فيصح ويكون ملكه للمنفعة حينئذ بعقده الأول السابق على بيعه انما نقل بعض حكمه لاجميعه فلاجرم يصح هذا القول من أبى زيد لانه مروزى ومن القاضى والامام لأنهما تابعان لطريقة المراوزة ومن صاحب البحر إذا تبعهم ، على ان الامام وان قال ذلك على طريقة المراوزة ولم يرتض الحاق بيع العين المستأجرة باستثناء المنفعة ومال إلى الفرق بينهما كما قاله أكثر الاصحاب وكذلك الغزالى فى البسيط وقال ان الحكم بفساد الاستثناء لاينافى إجراء القولين فى بيع العين المستأجرة وان القياس فساد الاستثناء لولاورود خبر فيه يشير بذلك إلى حديث جابر واستثنائه ظهر جمله إلى المدينة وهذا الخبر قد اجاب الناس عنه وحملوه على محمل صحيح غير ذلك فتبين بهذا ان مااقتضاه كلام القاضى حسين والامام والرويانى لاينبغى لنا ان نتعلق به فيما نحن فيه لانا نقول بصحة بيع العين المستأجرة مع قولنا بأن استثناء المنفعة لايصح فلا بدلنا من الفرق بين استثناء المنفعة وبين بيع الدار المستأجرة فيما نحن فيه كما فرقنا بينهما فى منع الاستثناء وجواز بيع العين المستأجرة . والذى يلوح من الفرق ان البيع باطلاقه يعتمد الرقبة والمنفعة تابعة لها مالم يمنع مانع والاجارة مانعة فاذا انفسخت زال المانع فعمل بالمقتضى كما فى مسئلة الامة المزوجة الذى تقدم فى كلام ابن الرفعة ولا نقول من باع عينا فقد باعها ومنافعها بل انما يرد البيع على العين والعين يحدث فيها منافع فان وجدت مستحقا بعقد تعارض كونها لصاحب العين عمل به والا بيعت .

العين فيملكها صاحب العين فلا نقول ان من باع العين المستأجرة بمنزلة من باع شيئا واستثنى منفعتها ولا باع عينا مسلوبة المنفعة بل بيعه مطلق مقتض لملك كل ماهو تابع للعين الا ان يعارض معارض وبالفسخ يرتفع ذلك بل اقول انه لو باع العين المستأجرة وشرط مع ذلك استثناء تلك المنفعة المأجورة لا يصح لأنه زائد على ماتقتضيه الأجارة لأنه يقتضي بقاءها له لو انفسخت الأجارة . وهذا فرع حسن لم نجده منقولا ساق اليه البحث فلنرجع إلى ما كنا فيه ولا فرق في هذا المعنى بعد تحقيقه في كون الرفع من اصله أو من حينه لان المعنى به ارتفاع جملة الآثار وارتفاع الآثار المستقبلة فعبر عن الاول بالارتفاع من أصله وعن الثاني بالأرتفاع من حينه والمرتفع هو الجلة في الموضعين لكن في الأول الجلة الماضية والمستقبلة وفي الثاني الجلة المستقبلة كلها حتى لا يبقى أثر للعقد من الآن والرفع على الوجهين انما هو الآن لانه نشأ عن الفسخ والاثر لا يسبق المؤثر ولا يتوهم انه بالفسخ على القول بالارتفاع من أصله يتبين ان العقد لم يكن لان هذا خلاف المحسوس والمعلوم من الشرع وانما المراد ماذكرناه فلافرق بين ان يكون الفسخ يرفع العقد من أصله أو من حينه فيما نحن فيه من رجوع الحال إلى ماكان عليه وبقاء المنافع على السبب الاول واندراجها تحت مقتضى البيع كما في منافع المدة التي بعد مدة الاجارة فان البائع لم يتعرض لها ولا شك في ملك المشترى لها من آثار بيعه واعلم أن في تحقيق المنفعة وتحقيق كونها مملوكة قبل وجودها وايراد العقد عليها كلاما كثيرا لا حاجة بناهنا إلى تحقيقه بل ماذكرناه يأتي على كل تقدير فرض . والمفهوم من المنفعة انها تهيؤ العين لذلك النوع الذي قصد منها فالدار متهيئة للسكنى والتهيؤ موجود الآن وتتوالى أمثاله في الأزمنة المستقبلة ويسلمها المستأجر ، والظاهر ان ذلك المعنى الذي يستوفيه لسكناه أمر ثالث متوسط بين التهيؤ الذي هو صفة الدار وبين سكناه الذي هو فعله وذلك الامر الثالث هو المنفعة وهي ليست موجودة عند عقد الاجارة جميعها بل جزء منها ، وهل نقول انها مملوكة أولى قالت الحنفية انها لا يقال انها مملوكة وكذا يقتضيه كلام بعض اصحابنا لا ماليس بموجود كيف يكون مملوكا وقال الشيخ أبو حامد الاسفرايني انها مملوكة لانا لا نعني بالملك الاجواز التصرف وهذه يجوز التصرف فيها فكانت مملوكة ولك ان تقول جواز التصرف نتيجة الملك وتقدير كونها مملوكة على خلاف الأصل وتنويع عنها وتنزيلها منزلة المملوك مع كونها غير مملوكة على خلاف الأصل. فلم قلتم بأن أحدهما أولى من الآخر ولا ضرورة بنا إلى تحقيق ذلك فغرضنا في هذه .

المسئلة حاصل بدونه كما قدمناه والمتولى . رحمه الله بنى الوجهين المقولين عن ابن الحداد على أن الفسخ يرفع العقد من أصله أو من حينه إن قلنا من أصله فيصير كان الاجارة لم تكن مستحقها المشترى بالسبب السابق وان قلنا من حينه فيعود الملك إلى البائع لانه لم يوجد حالة الرد مايوجب نقل الملك إلى المشترى انتهى كلامه . واقول أنه لو كان بيع العين المستأجرة بمنزلة استثناء المنفعة وأنه انما باعه عيناً مسلوبة المنفعة تلك المدة لكانت المنافع ترجع إلى البائع وان قلنا ان الاجارة ارتفعت من اصلها لانه لم يوجد مايوجب نقلها إلى المشترى فلما قال المتولى برجوعها إلى البائع على القول بأنها ارتفعت من اصلها دل على الفرق بين ذلك وبين استثناء المنفعة وانها ليست مسلوبة من كل وجه ثم اقول اذا قلنا الرفع من حينه فقوله انه لم يوجد حالة الرد مايوجب نقل الملك الى المشترى ان اراد انه لا ينتقل الملك إلى المشترى الا بسبب يوجد حالة الرد ورد عليه اذا قلنا انه رفع من اصله فانه لم يوجد بسبب حالة الرد وان اراد أنه لم يوجد اصلا مايوجب الملك إلى المشترى فممنوع لانا نقول البيع المتقدم سبب يوجب نقل الملك إلى المشترى الأن الاجارة منعت منه فاذا زالت عمل الموجب عمله فيقول المتولى حالة الرد مستدرك واذا اسقطه لم ينهض دليله ثم قال المتولى ونظير هذه المسئلة اذا اوصى بمنفعة عبد لانسان وبالرقبة لآخر ثم ان الموصى له بالرقبة قبل الوصية والموصى له بالمنفعة رد الوصية فالمنافع تعود إلى الورثة أو الى الموصى له بالرقبة فعلى وجهين وسنذكرهما فى الوصية . وقال ابن الرفعة فى كتاب الوصية ان الذى يظهر الجزم بأنها للورثة لاخراجها بالتبعية عن الوصية بغير الموصى له بالرقبة ثم هذا منه يدل على انه لو أوصى لشخص برقبة عبد وسكت عن المنفعة فلم يصرح بأنها له أو للورثة تكون المنافع للموصى له بالرقبة والا لم يصح له حكاية الخلاف ، ولذلك والله أعلم قال فى التنبيه وان اوصى برقبة عبد دون منفعته أعطى الرقبة وحينئذ يكون قوله دون منفعته من جملة لفظ الموصى والله أعلم . وهذا الذى قاله ابن الرفعة فالرجوع هنا للورثة أوضح لأن الموصى له بالرقبة لم يوجد فى حقه سبب يقتضى تلك المنفعة أصلا نعم يحتمل ان يفصل فيقال ان كانت صورة المسئلة أنه اوصى لواحد برقبة بلا منفعة ولآخر بالمنفعة فالحق ماقاله ابن الرفعة والقطع برجوعها للورثة وان كان أوصى بالرقبة من غير تقييد لواحد ثم اوصى بالمنفعة لآخر فيكون محل الوجهين لأن رده ابطل اثر الوصية بالمنافع فتبقى الوصية بالرقبة على اطلاقها وفيه نظر لأنه قد يقال الوصية بالمنافع رجوع عن ذلك الأطلاق والوصية تحتمل

الرجوع خلاف الاجارة ولو تقدمت الوصية بالمنافع ثم اوصى بالرقبة فهل نقول انه كالحالة الأولى أو هو رجوع عن الوصية بالمنافع ؟ فيه نظر . وبالجملة خرجت مسئلة الوصية عن نظر المسئلة ولا تعلق لها بما نحن فيه . ولو أجر عبده ثم أعتقه ثم فسخ المستأجر الاجارة بعيب قال المتولى ان قلنا العبد يرجع على السيد بالاجرة فهل ترجع المنافع اليه أو إلى السيد على وجهين بناء على ما لوباعه ثم فسخ المستأجر الاجارة وقد ذكر اه . قلت وقد بان مما قلناه حكمه وان على مااخترناه ترجع المنافع إلى العتيق لا إلى السيد وقد صححه النووى رحمه الله فى الروضة وابن الرفعة حكى ذلك والوجه المقابل له وقال انهما على الجديد وان على القديم تكون للعتيق ثم قال كان ممكن ان يقال تكون له ان كانت بقدر المنفعة أودونها إذا أوجبناها له وان كانت أكثر من قدر المنفعة لم يكن له فيها الا بقدر المنفعة . وقال الرافعى رحمه الله فى مسئلة ابن الحداد وإذا حصل الانفساخ رجع المستأجر بأجرة بقية المدة على البائع قال القاضى ابن كج ويحتمل ان يقال يرجع على المشترى قال الرافعى وليكن هذا مفرعاً على ان المنفعة تكون للمشترى لأنه رضى بالمبيع ناقص المنفعة فاذا حصلت له المنفعة جاز أن يؤخذ منه بدلها قال ابن الرفعة وهذا فى غاية البعد فى ظنى والاصل الذى بنى عليه المتولى الخلاف يأباه . قلت اذا أعدنا المنفعة للبائع فلا شك فى الرجوع عليه وان أعدناها الى المشترى فيحتمل ان يقال الرجوع على البائع أيضاً لأن الثمن الذى أخذه فى مقابلة العين المستتبعة للمنفعة وقد ارتفع المانع من ذلك إما بالعيب الذى هو من ضمانه وإما بالاقالة التى رضى بها ، ويحتمل أن يقال يرجع على المشترى لما ذكره الرافعى وهو بعيد كما قال ابن الرفعة ، وأما كون البناء يأباه فلم يظهر لى وجهه ، وقال ابن الرفعة فى مسئلة ابن الحداد : فان قلت هل يمكن بناء الخلاف على أن المنفعة تحدث على ملك المستأجر أو على ملك الآجر فان قلنا بالأول عادت إلى البائع لأنها خرجت عن ملكه اليه فتعود بعد الفسخ اليه وإن قلنا تحدث على ملك الآجر تبعا لملك الرقبة فتعود للمشترى لأن الرقبة له وإنما امتنع أن تكون له عند دوام الاجارة لتعلق حق المستأجر بها فاذا زال المانع وهو تعلقه تبعت الملك . قلت لا لأمرين أحدهما انى قد قررت أن قول البطلان يجوز أن يكون مخرجاً على قولنا أن المنفعة تحدث على ملك الآجر وهذا يناقضه ، والثانى أن مثل الخلاف مذكور فى الوصية ولا يمكن فيها أن يقال عند عدم الرد إن المنفعة تحدث على ملك الموصى له بالرقبة ثم تنتقل

عنه الى الموصى له بالمنفعة لأنه لا يملك لفعدا إلا الرقبة مسلوبة المنفعة بخلاف
بيع العين المستأجرة فان اللفظ يقتضي استتباع المنفعة لملك الرقبة فلاينافى
ذلك اثبات المنفعة للمشترى كما كانت تحدث فى ملك البائع ثم تنتقل للمستأجر
ويجعل المشترى فى ذلك قائماً مقام البائع قلت ان قلنا أنها تحدث على ملك
المالك وان المشترى ينزل منزلة البائع ما المانع من ذلك وهو قد قال هناك أن
المشترى لم يأخذ عنها عوضا . وجوابه أن رضاه بالشراء مع علمه بذلك كالعوض
وأيضا فهو انما جوز أن يكون قول البطلان مأخوذا من ذلك ولم يوجبه
فكيف يمنع منه هنا أو يناقضه وتجويز الشيء لا يمنع من تجويز نقيضه
والمذكور فى الوصية هو قد رده كما قدمناه وجاز أن يكون مأخذ آخر فلا
يمنع أن يكون هذا مأخذاً فيما نحن فيه والحق أنه يحتمل أجراء الوجهين على كل
من الوجهين قد يقال بأن المنافع وإن كانت تحدث على ملك المستأجر فهو لأجل
استحقاقه قد تعقب الاجارة فاذا انفسخت رجعنا إلى مقتضى الاستتباع واذا
كانت تحدث على ملك المؤجر فينزل المشترى منزله وقد يقال بأنها تحدث على ملك
المستأجر لاستحقاقه وتنزيله منزلة الاستثناء فلا يستحقها المشترى استمر أم
فسخ أو تحدث على ملك المالك ولا ينزل المشترى منزلته بل يكون
كاستثنائها حدوثها على ملك البائع مع زوال العين كما بقاله بالاستثناء على
أحد الوجهين بعد بيع العين . وذكر الأصحاب مسائل فيها خلاف قريبة الشبه
من مسألة ابن الحداد ومنها اذا زوج أمته بالتفويض ثم باعها ثم جرى الفرض
أو الدخول والمفروض أو مهر المثل للبائع أو المشترى فيه طريقان ومنها اذا أدى
عن إبنه صداقا تطوعاً من مال نفسه ثم بلغ الابن فطلق قبل الدخول هل يرجع
النصف إلى الاب أو إلى الابن المطلق فيه طريقان أصحهما الى الابن المطلق ، وفى
الاجير وجهان أصحهما الرجوع الى الاجير . والمأخذ فى هذه المسائل وفى مسئلة
ابن الحداد مختلف فلا حاجة بنا الى التطويل به والله أعلم انتهى .

﴿مسئلة﴾ فى ناسخ استأجره انسان لينسخ له ختمة بأجرة معينة فتأخر
الناسخ عن كتابتها مدة سنة وفى تلك المدة جاد خطه وحسن وارتفع
سعره فهل له أن يطلب زيادة على تلك الاجرة أو يختار الفسخ .

﴿أجاب﴾ ليس له واحد من الامرين بل عليه كتابتها بتلك الاجرة انتهى .

﴿مسئلة﴾ هل تثبت الاجارة خيار المجلس أولا .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ أبو حامد الاجارة ضربان معينة وفى الذمة فالمعينة أن تكون

على مدة من حين العقد فقول أجرتك دارى هذه شهرا أو عبده أو فرسه شهراً فلا يدخلها خيار الشرط قولا واحدا والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس . وان كانت فى الذمة مثل أن تقول استأجرتك لتخيط لى هذا الثوب أو لتبنى لى حائطاً صفته كذا فثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران ان لايدخلها الخياران ، وقال الاصطخرى يدخلها الخياران ، والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس دون خيار الشرط وقال فى كتاب الاجارة مثل ذلك الا أنه لم يرجح ومثل الاجارة على الذمة بقوله استأجرت منك ظهر الجمل عليه كذا وكذا واستأجرتك لتحمل لى بقصد أن يحصل له ذلك ، وقال القاضى أبو الطيب الاجارة لايثبت فيها خيار الشرط وهل يثبت فيه خيار المجلس فيه وجهان هذا إذا كانت على معين فان كانت على عمل فى الذمة فقيل يثبت الخياران وقيل لايثبتان قاله أبو إسحق وابن خيران ، وقيل يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط وقال ابن الصباغ المساقاة والاجارة المعينة وهى المتعلقة بالزمان فلا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لايدخل فيها والثانى يثبت فيها فأما الاجارة فى الذمة فثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لايدخلها الخياران وقال الاصطخرى يدخلها الخياران وقال غيرهم من أصحابنا لايدخلها خيار الشرط ويدخلها خيار المجلس كالاجارة المعينة ، وقال المحاملى فى المقنع يثبت الخيار فى البيع وكذا ما كان فى معنى البيع كالصلح والحوالة والاجارة ، وقال فى التجريد الاجارة المعينة خيار الثلاث لايثبت فيها وخيار المجلس فيه وجهان وأما الاجارة على الذمة فنقل المزنى فى الجامع أنه لايثبت فيها خيار الثلاث ولا خيار المجلس واختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه وقال فى المجموع كذلك وزاد تمثيل اجارة العين بأن يقول استأجرتك لتبنى لى هذه الدار وتخيط لى هذا الثوب وتمثيل إجارة الذمة بأن يستأجره ليبنى له داراً موصوفة أو يحمل له حمولة وصفها ، وما ذكره من التمثيل مخالف لما تقدم من تمثيل الشيخ أبى حامد والذى قاله المحاملى أولى ، وقال الماوردى الاجارة والمساقاة والحوالة إن شرط فيها خيار الثلاث بطلت وهل تبطل باشتراط خيار المجلس على وجهين هذه عبارته ، وقال العبدرى لايجوز شرط الخيار فى الاجارة المعينة وهل يثبت فيها خيار المجلس وجهان وفى الاجارة فى الذمة ثلاثة أوجه أحدها يثبت والثانى لايثبت والثالث يثبت خيار المجلس دون الشرط ، وقال الشيخ أبو إسحق فى المهذب ماعقد على مدة لايجوز فيه شرط الخيار وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لايثبت والثانى يثبت وان كانت الاجارة

على عمل معين فثلاثة أوجه : أحدها لا يثبت للغرر . والثاني يثبت لأن المنفعة المعينة كالعين المعينة فى البيع ثم العين المعينة يثبت فيها الخياران فكذلك المنفعة . والثالث يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأنه عقد على منتظر فيثبت فيه خيار المجلس دون خيار الشرط كالسلم . وإن كانت على منفعة فى الذمة فوجهان : أحدهما لا يثبت فيها الخيار للغرر . والثانى يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأن الاجارة فى الذمة كالسلم تخرج من كلامه فى المهذب أنها ثلاثة أقسام قسم لا يثبت فيه خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان وقسم فى الخيارين ثلاثة أوجه وقسم يثبت خيار المجلس وفى الشرط وجهان وكلامه فى التنبيه معلوم . ونقل الرافعى عنه أن الاصح ثبوته وقال نصر المقدسى فى الكافى لا يدخل خيار الشرط فى الاجارة وسكت عن خيار المجلس فى المختصر من شرح تعليق الطبرى عن ابن أبى هريرة الأجارة والمساقاة لا يدخلها خيار الثلث وفى خيار المجلس وجهان ، وقال الجرجانى فى الشافى كما يثبت خيار المجلس فى البيع يثبت فى كل معاوضة لازمة يقصد بها المال كالاجارة على الأصح والمساقاة وقيل المساقاة لا يدخلها خيار المجلس ولا خيار الشرط هكذا قال فى أول البيع وقال فى كتاب الاجارة ان كانت الاجارة مقدرة بالزمان لم يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان وان كانت مقدرة بالعمل فوجهان أحدهما لا يدخلها الخياران معاً والثانى يدخلها الخياران معاً كالبيع وهو الاصح لانه ليس من حكمها إيصال المنفعة بالعقد وقيل يدخلها خيار المجلس ولا يدخلها خيار الشرط وقال سليم فى المقصود لا يثبت خيار الشرط فى الاجارة وهل يدخلها خيار المجلس وجهان وفى الاجارة فى الذمة ثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا وقال الاصطخرى يدخلها ومن أصحابنا من قال يدخلها خيار المجلس دون الشرط وهو الاصح ، وقال الحورى لو اكترى داراً سنة بمائة درهم على أنه بالخيار ثلاثة أيام ففيها قولان أحدهما جاز كجواز الخيار فى البيع . والثانى فاسد لانه لو جاز لجاز أن يؤاجره اليوم على ان يسكن بعد شهر قال وقال أبو ثور الآجارة جائزة وله الخيار فان سلمها فى الثلاثة الآيام كان عليه كراء المثل لان سكناه فى الثلاث ليس برضاه ولا اختيار الامضاء للاجارة وقال بعض الناس الاجارة جائزة فان سلمها فى الثلاث لزمته الثلاث وكان اختياراً منه للاجارة ، وقال صاحب البيان المساقاة والاجارة المعقودة على زمان لا يثبت فيها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان والاجارة على الذمة مثل أن يستأجره ليحصل له بناء حائط أو خياطة ثوب فيها ثلاثة أوجه ثالثها يثبت خيار المجلس ولا يثبت خيار الشرط . وقال القاضى حسين استئجار الاعيان

هل يثبت فيها الخياران قال ابن خيران لا يثبتان وقال ابن أبى هريرة يثبتان وقال أبو إسحق لا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المكان فان قلنا يثبت فيه الخياران فان كان فى يد الآجر فان فسختا فالمستأجر يسترد منه الاجرة ، وان كان فى يد المستأجر فان قلنا ينفسخ البيع بتلف المبيع انفسخ هنا فى ذلك القدر وعليه أجرة المثل وان أجاز فعليه المسمى حسب فأما إذا كانت الاجارة واردة على الذمة مثل أن يقول أجرتك على ان تحصل لى خياطة هذا الثوب فان قلنا هى كالسلم فيشترط قبض الاجرة فى المجلس ويثبت خيار المكان دون الشرط وان لم نلحقها بالسلم فهى كالاجارة الواردة على العين لان المنفعة معدومة بخلاف السلم لانه وارد على موصوف فعلى هذا حكمها حكم الاجارة الواردة على الاعيان . والصحيح أنه لا يثبت فيه الخياران لانه لا يؤدى إلى تعطيل المنفعة . هكذا قال فى كتاب البيع وحكى فى كتاب الاجارة ثبوتهما عن ابن خيران ، وهنا قد تقدم أنه حكاه عن ابن أبى هريرة . وقال الفورانى فى العمد وفى الاجارة أقوال أحدها يثبت خيار المكان دون الشرط هذا إذا كان فى العين فأما إذا كانت على عمل فى الذمة فلا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المكان فيه وحكمه حكم السلم . وقال الامام الاجارة على الذمة ان ألحقت بالسلم ففيها خيار المجلس دون الشرط وان لم تلحق بالسلم ففيها الخياران وفى الاجارة على العين طريقان أرضاها أنه لا يثبت خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان . والطريقة الثانية أن فى الخيار وجهين أصحهما لا يثبتان لما فيه من تعطيل المنافع . وقال البغوى العقد على المنفعة التى تستباح بالاباحة وهو الاجارة هل يثبت فيه الخيار ثلاثة أوجه أصحها لا يثبت واحد من الخيارين للغرر ؛ وقال صاحب التلخيص يثبتان ، وقال أبو إسحق يثبت خيار المكان لا الشرط ، ولا فرق بين الاجارة على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة فى الذمة على الصحيح من المذهب ، وقيل ان كانت على مدة لا يثبت فيها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان ، وقال القفال الوجوه الثلاثة فى إجارة العين أما الاجارة فى الذمة يجب فيها تسليم الاجرة فى المجلس فيثبت خيار المكان دون خيار الشرط كما فى السلم وقال المتولى ان كانت إجارة عين مثل أن يستأجر داراً شهراً فحكمها حكم المساقاة بعد ما حكى فى خيار المجلس فى المساقاة وجهين من غير تصحيح وان كانت على عمل فى الذمة بأن التزم فى ذمته خياطة ثوب أو بناء دار فان ألحقناها بالسلم فيثبت خيار المجلس وإلا فحكمها حكم المبيع . ولاصحابنا طريقة أخرى أنه لا يثبت الخيار أصلا فى الاجارة واليه ذهب أبو إسحق للغرر وقال صاحب العدة

ان قلنا الاجارة بيع يثبت الخيار والا فلا وقال الغزالى فى الوسيط الاجارة فى ثبوت خيار المجلس وخيار الشرط فيها ثلاثة أوجه أما الاجارة الواردة على الذمة فيثبت فيها الخياران إذ لا يحذر فوات منفعة . وقال فى الوجيز يثبت خيار المجلس فى كل معاوضة محضة من بيع وسلم وصرف واجارة . وقال الرافعى الاجارة فى ثبوت خيار المجلس فيها وجهان : أحدهما وبه قال الاصطخرى وصاحب التلخيص يثبت كالبيع ، والثانى وبه قال أبو إسحق وابن خيران لا يثبت للغرر ، وبالوجه الأول أجاب صاحب الكتاب ورجحه صاحب المهذب وشيخه الكرخى وذكر الامام وصاحب التهذيب والاكثرون أن الاصح هو الثانى ، وعن القفال فى فى طائفة أن الخلاف إجارة العين أما الاجارة على الذمة فيثبت فيها خيار المجلس لا محالة بناء على أنها ملحقة بالسلم حتى يجب فيها قبض البدل فى المجلس وقال ابن الرفعة فى شرح الوسيط الاجارة الواردة على العين تارة تكون مقدرة بالعمل وتارة بالزمان والاوجه الثلاثة مذكورة فى المقدر بالعمل فى طريقة العراق والمختار فى المرسل منها الثالث أما المقدرة بالزمان فالمذكورة فى طريق العراق أنه لا يثبت فيها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان أصحهما عند الاكثرين المنع لأنه يفوت بعض المدة ، وحكى الامام عن شيخه وبعض أصحاب القفال الخلاف فى خيار الشرط أيضا وبه تنتظم الاوجه الثلاثة فى هذه أيضا . وقال المرعشى خيار المجلس فى سائر بيوع الاعيان وفى الاجارة لاصحابنا قولان ثم قال وخيار الثلاث فى سائر المبايعات إلا فى ثلاثة الاجارة والصرف والسلم . وقال الرافعى فى الشرح الصغير فى ثبوت خيار المجلس فى الاجارة وجهان وجه الثبوت أنها معاوضة لازمة والاظهر عند الأكثرين المنع للغرر وخصص بعضهم الوجهين باجارة العين وجزم بثبوته فى الاجارة على الذمة لأنها ملحقة بالسلم وإذا أثبتنا فى إجارة فابتداء المدة من وقت انقطاع الخيار أو من وقت العقد وجهان أصحهما الثانى ، وقال فى المحرر أنه لا يثبت خيار المجلس فى الاجارة والمساقاة على الأصح ، وقال القمولى لما حكى الأوجه الثلاثة ثالثها يثبت خيار المجلس دون الشرط قال والفرق بينهما أما فى اجارة العين فلأن الغالب من خيار الشرط انصرافه عن قرب وأما فى اجارة الذمم فلتنزلها منزلة السلم ، قال وهذا الخلاف جار فى نوعى الاجارة على الذمة فيثبت فيهما خيار تعجيل قطعاً ، قال وصحح النووى فى تصحيح التنبيه ثبوت خيار المجلس فى الاجارة الواردة على المدة وصحح فى المنهاج عدم ثبوته مطلقاً قال فتناقضا . وقد تلخص ان الاجارة على

ثلاثة أقسام أحدها على مدة كقوله أجرتك هذه الدار والعبد شهراً ففى وجه ضعيف جداً يثبت خيار الشرط ، والذى قطع به الجمهور لا يثبت ، وفى خيار المجلس وجهان أصحها عندالشيخ أبى حامدو المحاملى والجرجانى والغزالى فى الوجيز ونقله الرافعى عن صاحب المهذب والكرخى الثبوت وعند الامام والبغوى والرافعى المنع . (القسم الثانى) على عمل معين كقوله استأجرتك لتبنى لى هذا الحائط ففى الخيارين ثلاثة أوجه والأصح عند الامام والبغوى والرافعى المنع كما سبق وعند الباقين والقاضى حسين وابن أبى عصرون فى المرشد الثبوت فى خيار المجلس . (القسم الثالث) على منفعة فى الذمة جزم الغزالى فى الوسيط والقفال والامام بخيار المجلس فيها ، وحكى صاحب المهذب والامام الخلاف فى خيار الشرط فخرج من هذا أن الصحيح مطلقاً ثبوت خيار المجلس وان القسم الثالث لا خلاف فيه وأن الصحيح إمتناع خيار الشرط وقال الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ والمحاملى وسليم والعبدرى وصاحب البيان المعينة لا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان والتى فى الذمة فيها ثلاثة أوجه عند أبى حامد والمحاملى وسليم الدخول وقد تجوزوا فى قولهم الذمة وأرادوا به ان لا يكون مقيداً بزمان والدليل على إرادتهم ذلك أن الشيخ أبا حامد إحتج الاصطخرى القائل بأنه يدخلها الخياران بأنها معاوضة محضة لا تبطل بالتفرق قبل القبض ولو كانت اجارة ذمة لم يسلم ذلك بل يتخرج على النظر إلى اللفظ والمعنى فالذى يظهر من مرادهم ماعبر به صاحب التنبيه والمهذب أن المعينة ماعقد على مدة حتى أنى أقول إذا عقد إجارة الذمة على مدة كانت كذلك والذى عقد على عمل معين هو مراداً وقيل باجارة الذمة وليس باجارة ذمة وإنما هو اجارة عين وقد تكون اجارة ذمة أيضاً ولهذا أطلق صاحب التنبيه وأطلق الماوردى أنه لا يدخل خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان ؛ وكذا فى تعليق الطبرى عن ابن أبى هريرة القاضى حسين حكى الثلاثة الاوجه بعينها فى اجارة المعينة وحكى عن ابن خيران أنهما لا يثبتان ، ولا يناقض ذلك ماحكاه الأولون لاحتمال ان يقول ابن خيران لا يدخل الخياران فى شىء من أنواع الاجارة ، وقال عن ابن أبى هريرة ثبوتهما ولا يناقض ماقالوه أيضاً لأنهم لم ينقلوا عنه شيئاً فيحتمل أن يقول بثبوته فى القسمين وحكى عن أبى إسحق ثبوت خيار المجلس وفى الشرط فى المعينة والاولون حكوا عنه فى التى فى الذمة أنه لا يثبت الخياران وهذا يناقض ذلك وقد تلخص أن خيار المجلس يدخل فى جميع

أنواعها على مارجحه الشيخ أبو حامد والمحاملي وسليم والجرجاني والقاضي حسين والغزالي وابن أبي عصرون في المرشد ، ونقل الرافعي ترجيحه عن صاحب المهذب وشيخه الكرخي ولم أره في المهذب ولا يدخل في شيء منها على مارجحه البغوي ويدخل في إجارة الذمة دون العين على مارجحه الامام من تعليق أبي حامد من استأجر بئراً ليسقى ماءها لم يصح ولو اكترى داراً ليسكنها وفيها بئر ماء جاز أن يستقى منها تبعاً لابد أن يقدر المدة كقوله استأجرتك شهرا لتخيط أو العمل كاستأجرتك بهذا الثوب فلو قدرهما لم يصح لوقال أجرتك كل شهر بدرهم لم يصح كالو قال بعتك هذا العبد وعبدين آخرين كل عبد بدينار لم يصح البيع لأن المعقود عليه ليس بمعلوم والله أعلم . أما الراكب فلا بد أن يكون معلوماً بالمشاهدة وهو أن يقول استأجرت منك هذا الحمار لأركب أنا أو يركب زيد . فأما الصفة فلا يقصد بها معلوماً إذا كان المستأجر من غير العقار كالابل والبقر والخيل والعبيد وكالرجل يؤاجر نفسه فالاجارة تجوز معيناً وفي الذمة فان أجره معيناً فلا بد أن تكون المنفعة معلومة بأحد أمرين بتقدير العمل أو المدة ويتناول العقار فانه لاعمل فيه فلا يتقدر إلا بالمدة ، والثياب والابنية كالعقار في أن منافعها لاتكون معلومة إلا بتقدير المدة وهي كالبهائم ثم في جواز العقد عليها معيناً وفي الذمة وإن قدر المنفعة بالعمل كاستأجرتك لنقل كذا صح العقد واقتضى اطلاقه الحلول وإن شرط في العقد أن يؤجره غير حال العقد لم تصح الاجارة وقال أبو حنيفة تصح وان أطلق اقتضى التعجيل فان لم يفعل حتى مضى شيء من الزمان لم ينفسخ العقد لأن المنفعة المعقود عليها لاتفوت بخلاف المدة وإن كانت في الذمة كاستأجرتك لتحصل لي خياطة هذه الاثواب العشرة أو تحصل لي بناء حائط عشرة أذرع في عشرة أشبار صفته كيت وكيت صح معجلا ولو شرط فيه التأجيل جاز إذا كان الأجل معلوماً حتى قال الشافعي إذا أسلم في منفعة إلى أجل جاز الاجارة للرضاع لابد أن تكون مقدرة بالمدة بخلاف سائر المواضع تتقدر بالمدة أو بالعمل من الروضة لوقال لتخيط لي ثوباً أو شهرا قال الاكثرون يصح ويشترط بيان الثوب والخياطة إلا أن تطرد العادة بنوع لو استأجر دابة للركوب إلى بلد ثم لم يسلمها حتى مضت مدة يمكن فيها المضي اليها فوجهان مختار الامام الانفساخ وأظهرهما وبه أجاب الأكثرون لاينفسخ وعلى هذا ففي الوسيط له الخيار ورواية الأصحاب تخالف ماروواه الاجارة تارة تقع على الذمة فتتقدر بالعمل وتارة تقع على العين فتتقدر

بالمدة فاجارة العين المقدرة بالمدة كاجرتك دارى أو عبدى شهراً أو استاجرت عينك لتبنى لى شهراً قطع الأكثرون بأنه لايدخلها خيار الشرط للغرر ولتعطيل المنفعة ، وفى خيار المجلس وجهان قال الشيخ أبو حامد والمذهب دخوله ووافقه المحاملى وسليم والجرجانى والقاضى حسين والغزالى فرجحوا ثبوته وفى طريقة المراوزة إجراء الخلاف فى خيار الشرط واجارة العين المقدرة بالعمل كأجرتك دابتى لتركبها إلى مكان كذا واستأجرتك لتعمل لى كذا فيها ثلاثة أوجه مشهورة ثالثها وهو الأصح ثبت خيار المجلس دون الشرط ومقتضى كلام التنبيه ترجيح ثبوتهما والفرق بين هذه وبين الأول أنه لوأخر التسليم حتى مضت مدة امكان العمل لم ينفسخ عند الأكثرين ومختار الامام ينفسخ وفى الأول ينفسخ قطعاً واجارة الذمة كاستأجرت منك ظهراً صفته كذا أن الحقناها بالسلم يثبت خيار المجلس دون الشرط وبه قطع جماعة والافضل لايثبتان للغرر وقيل يثبتان لعدم تعطيل المنفعة وصحح البغوى أنه لايثبت خيار المجلس فى الاجارة سواء كانت على العين أو على مدة معلومة أوعلى منفعة فى الذمة . وإطلاق الكتاب يوافقه والمتخيل مما تقدم من كلام الاصحاب تصحيح ثبوته وهو الذى قاله فى تصحيح التنبيه .

﴿ مسئلة من دمياط ﴾

أرض مشغولة بأشجار موز بين الاشجار أرض مكشوفة استأجرها رجل للزراعة وساقى على الاشجار على العادة والارض لاينتفع بها للزراعة لان ظل الشجر يمنع فهل تصح الاجارة .

﴿أجاب﴾ لاتصح الاجارة ولايستحق الاجرة ولاأجرة المثل إلاأن تكون الارض زائدة على ما يحتاج إلى دخوله لتعهد الاشجار فيستحق عليه أجرة مثل الزائد فقط إذا وضع البناء عليها والله أعلم . أما عدم صحة الاجارة للزراعة حيث لايمكن الزراعة فظاهر وأما عدم استحقاق أجرة المثل بعد تفويت منه لدخول الارض فى يده التى أعرل ان صححنا المساقاة على العين فهو يستحق اليد فدخوله الارض مستحق بحكم عقد المساقاة فلا نجريه أجرة وان لم نصحح المساقاة وعلى المعروف وهو المذهب فهو قبضها بعقد فاسد فلاجرم لم يضمن أجرة المثل والله أعلم .

﴿ مسالة اخرى جرت فى الميعاد ﴾

قوله ﷺ عن الله تعالى «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل أعطى بى ثم غدر ورجل باع حراً فأكل ثمنه ورجل أستأجر أجيرا

فاستوفى عمله ولم يعطه أجره» أقول الحكمة فى كون الله خصمهم أنهم جنوا على حقه سبحانه وتعالى فان الذى أعطى به ثم غدر جنى على عهد الله تعالى بالجناية والنقض وعدم الوفاء ومن حق الله تعالى أن يوفى بعهده ، والذى باع حراً فأكل ثمنه جنى على حق الله تعالى فان حقه فى الحر إقامته لعبادته التى خلق الجن والانس لها قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فمن استرق حرا فقد عطل عليه العبادات المختصة بالاحرار كالجمعة والحج والجهاد والصدقة وغيرها وكثيرا من النوافل المعارضة لخدمة السيد فقد ناقض حكمة الله فى الوجود ومقصوده من عباده فلذلك عظمت هذه الجريمة ، ومن هنا تنبيه لفائدة عظيمة سئل عنها فى الميعاد وهى أن كثيرا من الاحرار يختارون بيع أنفسهم وأولادهم لملك من الملوك أو ذى جاه ليحصل له بذلك من الرتبة والمنزلة والمال ما لا يحصل لكثير من الأحرار فكيف يعظم الأثم على من ذلك وهكذا كثير من الجوارى والعبيد لا يختارون العتق ويضرهم العتق فى تحصيل المعيشة فتكون الجارية والعبد مكفية المؤونة فى عيش رغد عند سيدها فيعتقها فتبقى كلا على الناس هكذا رأينا كثيرا من المعتقين فكيف يكون فى عتق هذه من الأجر ما ورد فى أجر العتق والجواب أنك أيها السائل ناظر إلى المصالح الدنيوية والشارع ناظر إلى المصالح الأخروية وكم بينهما والحر يتفرغ لعبادة الله تعالى ولذلك جعل العتق كفارة القتل ليوجد نفساً مثل التى أعدمها تعبد الله تعالى فالذى يرغب فى الرق لتحصيل الرفعة فى الدنيا والجاه والمال رغب فى شىء يسير فان ترك العبادة والارتداد منها التى كل واحدة منها خير من الدنيا وما عليها ولذلك الجارية والعبد الكاره للعتق إنما كرهه لجهله فان الرق يفوت عليه مصالح الآخرة الكثيرة الباقية فكيف يرغب فيه لمصلحة قليلة فانية والعتق تحصل له السعادة الابدية ويتوكل فى الرزق على الله تعالى فان رزقه رزقا رغداً حصلت له الدنيا والآخرة وإلا حصلت له الآخرة فهو على كل راع إذا نظر إلى الآخرة وهو مقصود الشارع ولكن غالب الجهلة ينظرون إلى الحظوظ الدنيوية فلذلك عظم وقع هذا السؤال عندهم ، والمتقون لا ينظرون لذلك والله أعلم . قلت والرجل الذى استأجر أجيرا فاستوفى عمله ولم يعطه أجره بمنزلة من استعبد الحر وعطله عن كثير من نوافل العبادة فيشابه الذى باع حرا فأكل ثمنه فلذلك عظم ذنبه والله أعلم انتهى كلام الشيخ الامام .

﴿مسئلة﴾ رجل استأجر مطلقته لارضاع ابنته منها فى بلد معين ثم سافرت المطلقة

المذكورة بالبنت من البلد بغير إذن المستأجر هل تبطل أجرة رضاعها مدة سفرها ؟

﴿ أجاب ﴾ لا تبطل لكن له طلبها وردها إلى البلد فان عين عليه ثبت اختيار الفسخ فان لم يفسخ حتى مضت المدة وهى ترضعها فى الغيبة استقرت الاجرة عليه . قلته تفقها لا نقلا والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ لابن الدمياطى أجر إقطاعه لرجلين لينتفعا به كيف شاءا على الوجه الشرعى فأرادا زرعه نيلة أو سمسما وذلك مما يضعف الأرض ويفسدها فهل لهما ذلك .

﴿ أجاب ﴾ هذه الاجارة باطلة وليس لهما ولا لأحدهما أن يزرع فيها إلا ما يرضاه صاحبها والله أعلم . ومستندى فى بطلانها قوله كيف شاءا فانه يقتضى أن انتفاع كل منهما منوط بمشيئته ومشيئة الآخر وهما عقدان لتعدد الصفقة فتبطل وهذا البحث يستمد من كتابة عبدين فى عقد واحد والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ إستأجر شيئا مدة سنة من تاريخ العقد وهو استقبال السادسة والعشرين من الشهر بأجرة مقسطة كل شهر منها بكذا وجاء ذلك الشهر تسعا وعشرين فانتفع المستأجر بالعين المستأجرة بقية الشهر المذكور وهو أربعة أيام ثم انفسخت الاجارة بسبب اقتضاه فى أول اليوم الخامس من تاريخ الاجارة وهو أول الشهر الثانى فما يلزم المستأجر .

﴿ الجواب ﴾ يلزم المستأجر أجرة عشر الشهر العددى وثلث عشره وهو أربعة أيام من ثلاثين بوما ولا يستحق عليه الا عند مضى ستة وعشرين يوما من الشهر الثالث وهو تمام سنة من تاريخ الاجارة . هذا على مذهب الشافعى رضى الله عنه فانه تحسب أحد عشر شهراً هلالية ويكمل شهرا بالعدد أربعة من الشهر الذى وقعت فيه الاجارة وستة وعشرون من آخر المدة فلزم من ذلك ماقلناه من أنه ليس للمؤجر المطالبة بقسط الاربعة الايام إلا بعد انقضاء السنة سواء استمرت الاجارة أم انفسخت وانما يقتضى انفساخها رجوع بقية المنافع إلى المؤجر ورجوع بقية الاجرة إلى المستأجر ، وأما أجرة مااستوفى فقد استقرت على حكمها وهو التأجيل ولايستحق قبض شىء منها الاعند تمام شهرها وكذا لواستأجر شهرا بعشرة مؤجلة إلى آخره فاستوفى نصفه وتقايلا فلا يستحق عليه قبض الخمسة المقابلة لما استوفاه الامن آخر الشهر لانه لاموجب لحلول المؤجل وهذه المسئلة قل من يتنبه لها وهى مقتضى المذهب وأما مافى أذهان الناس من أنه يستحق عند تمام السادس والعشرين من الشهر

الداخل فهو قول ابن بنت الشافعي وأما القول بأن الانفساخ يقتضي حلولها فهذا لم يقل به أحد وإعتقاد كون الاربعة الايام منسوبة من تسعة وعشرين يوماً لاوجه له ولا يأتى على مذهب أحد وينبغى ان يتنبه أيضاً لكون المسئلة فيما اذا كانت أيام الشهر كلها سواء فان اختلفت بان كان بعضها أكثر قيمة من بعض فينبغى أن يراعى ذلك فى التقسيط وقد يقتضى الحال أن الاربعة الايام قسطها يزيد على ماقلناه أو ينقص والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ ماتقول السادة العلماء وفقهم الله تعالى فى رجل صانع للبسط دفع اليه زيد دراهم ليشترى بها مايحتاج اليه البسط وقرر معه أجرته ، والشخص الصانع عمل البسط وجاء ببعضها وادعى تلف البعض بالسرقة فهل يلزمه غرامة مادعى تلفه أفتونا مأجورين .

﴿أجاب﴾ رضى الله عنه بأن قال هذه الفتيا حضرت الى يوم الجمعة الماضية فى الجامع الطيلونى عقيب الصلاة بلفظ غير هذا اللفظ المذكور هنا بل هو على صورة أخرى وهو فى رجل يصنع البسط دفع اليه زيد دراهم ليعمل له بسطاً فجاء ببعض البسط وادعى تلف البعض فهل يلزمه غرم ماتلف أولا هكذا لفظ تلك الفتوى أو ما هذا معناه فكتبت عليها أن هذا الاستصناع فاسد وأن الدراهم مضمونة للدافع على الاخذ ومايتلف من البسط يتلف على ملك الصانع ومن ضمانه ومااحضره إن اتفقا على عقد عليه حاسبه بثمنه من الدراهم على مايتفقان عليه والا فيردها أو ماهذا معناه فلما كان بكرة يوم السبت وأنا داخل درس المنصورية حضرت إلى فتيا صورة السؤال كصورته التى كتبت عليها وعليها خط شخص بأنه لايضمن وأن يده يد أمانة أو ماهذا معناه فدفعتها الى محضرها عالما بأنها ليست أهلا لأن أراها فلما حضرت الدرس طلب بعض الجماعة قراءتها فى الدرس فامتنعت من ذلك ولأننى لاأشتهى على أحد ولا أذكره بسوء لكن بحثنا فى المسألة من غير تعيين من أفتى فيها وذكرت للجماعة أن هذه مسألة مشهورة كثيرة الوقوع فى تجليد الكتب وفى استعمال الخفاف والقماش والشراميز وغيرها، ومذهب الشافعي فساد العقد المذكور ومذهب مالك وأبى حنيفة صحته وقد نص الشافعي على هذه فى الام وذكرها الاصحاب المتقدمون فى كتبهم واحتج مالك وأبو حنيفة بعمل الناس والحاجة واحتج الشافعي بأن هذا سلم فاسد وليس بيع عين ولا اجارة على عمل فى عين . والقول بأن الدراهم المقبوضة عن ذلك أمانة وأنها من ضمان الدافع ولا يلزم القابض غرمها قول لم يقل به أحد

من المسلمين ولا أشار اليه أحد من العلماء المتقدمين ولا المتأخرين ولا اقتضاه كلامهم بل هو خلاف إجماع العلماء فان عندنا العقد فاسد وصحيحه يقتضى الضمان ففاسده كذلك فهو مضمون على القابض ضمان العقود الفاسدة وعلى قاعدة مالك وأبى حنيفة وهو مقبوض بعقد صحيح فهو كالثمن المقبوض عن بيع صحيح أو كالاجرة المقبوضة عن اجارة صحيحة والحكم فيهما أنهما مضمونان ضمان العقد فالقول بخراج ذلك عن أحكام الضمان بالكلية قول خارج عن أحزاب الفقهاء ولا يقوله من شدا طرفاً من العلم وإنما يقع على هذا وأمثاله من جمع بين أمرين أحدهما البلادة وبعد الذهن وعدم المعرفة بالشريعة وأحكامها ومداركها ومأخذها ، والثانى الاشتغال بالكتب المختصرة كالحاوى الصغير وأمثاله فانه يكل ذهنه وشعبه فى حل ألفاظه من غير حتوراء على حقيقة الفقه ، ويعتقد مع ذلك بفقه فيقع فى أمثال هذا وكتاب الحاوى المذكور وأمثاله كتب حسنة مليحة جيدة ينتفع بها فى استحضار مسائل الفقه والاشارة إلى أحكامها من معرفة من خارج فيكون عماداً على غيره واما أن الفقه يتناول منه فلا وغاية من يحفظه أن تحصل له فضيلة فى نفسه لافقه والفضيلة ثلاثة أقسام أحدها معرفة الأحكام الشرعية الفروعية وتناولها من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة المعتبرين ومعرفة مأخذها وهذا هو الفقه وأصحابه هم المسمون بالعلماء ، والثانى معرفة العلوم الشرعية مطلقاً كالتفسير والحديث وأصول الدين من غير تنزيل إلى المدارك الفقهية وأصحابه يسمون علماء . والقسم الثالث فضائل خارجة عن القسمين وهى فى العلوم قريبة من الصنائع فهذه أصحابها وان سميناهم فضلاء لانسميهم فقهاء ولا علماء وإنما يغلط كثير من الناس فيهم يعتقدون أنهم فقهاء أو علماء لكونهم لا يفرقون بين الفضلاء والعلماء والفقهاء ، والمشتغلون بالحاوى خاصة من القسم الثالث . ثم بلغنى بعد ذلك أن الفتوى فى ذلك غيرت إلى الصورة المذكورة فى هذه الورقة واستفتى عليها لعل أحداً يوافق عليها فلا أدرى هل وافقه واحد عليها أولا ولكن نقل نقل ولا أعلم صحته أن بعض الناس وافق على ذلك وظن أنها مسئلة الاجير المشترك وهذا إن كان وقع جهل عظيم وبعد عن حقيقة الفقه بل عن معرفة أحوال الناس . ثم حضرت إلى هذه الورقة ومعها ورقة مثلها فى السؤال وعليها جواب بخط الشخص الذى كتب أولا بعدم الضمان وسألنى محضرها هل هذه تلك أو غيرها فقلت بل غيرها فان السؤال غير السؤال والورق غير الورق ولا يشبهه وتعجبت من شخص يصدر منه هذا فان دأب أهل العلم

ذا صدر منهم خطأ الاعتراف لا التمادى والتلبس وقال لى قائل أنهم أنكروا
منى لفظة الاستصناع فيه لله للجهل هذه عبارة الشافعى فى الام وعبارة الاصحاب
المتقدمين وعبارة الفقهاء من غيرهم فكيف يخفى ذلك على فقيه فينبغى لمن هذا
حاله أن يصون نفسه عن الوقوع فى أمثال هذا خير له :

وللحروب رجال يعرفون بها ... وللدواوين كتاب وحساب

والعلم صعب لاينال بالهوينا وليست كل الطباع تقبله بل من الناس من يشتغل
عمره ولا ينال منه شيئاً ومن الناس من يفتح عليه فى مدة يسيرة وهو فضل الله
يؤتيه من يشاء . وأما السؤال المذكور فى هذه الورقة فقد رأيت هذا الشخص
المشار اليه أجاب فى ذلك بأنه لايلزمه الضمان إذا لم يكن مقصراً فى حفظه إذ يده
يد أمانة . وهذا الجواب خطأ أيضاً إذا فرضت الصورة هكذا فان الصورة إذا
لم يكن فيها غير ماذكر حقيقتها توكيل فاسد لان مايحتاج اليه البسط مجهول
والتوكيل فى المجهول لايصح وإذا كانت الوكالة فاسدة فكل مايشتريه الوكيل
من صوف وغيره واقع له لايملكه الموكل فاذا صنعه بسطا وتلف تلف على
ملك الصانع فليست يده على البسط يد أمانة لان يد الامانة انما تكون إذا كانت
البسط لغيره وهذه لنفسه والدراهم فى يد الوكيل ولم يسأل المستفتى عنها فالجواب
أنه لايغرم البسط وأنها فى يده أمانة خطأ ، ولو فرضنا ان التوكيل صحيح وان الصوف
ملك الدافع فالصنعة ملحقة بالاعيان وحكمها بالنسبة الى الاجرة حكم المبيع بالنسبة الى
الثمن ويد الصانع عليه يد ضمان لا يد أمانة فالقول بأنها يد أمانة خطأ ويبين مايضمنه
من ذلك ممالا يضمنه مايعرض له فان فرض صورة أخرى فهى لم تذكر ولو لم يكن فى
خطأ الجواب المذكور إلا أنه إطلاق فى موضع التفصيل ونحن إذا طلب منا الجواب
عما ذكر فى هذه الورقة وذكرنا تفصيلا فيه وبيانا لحكمه إن شاء الله تعالى انتهى .

﴿ كتاب إحياء الموات وتملك المباحات ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام قدس الله روحه ونور ضريحه وجعل أبواب
الجنان بين يديه مفتوحة إذا شغرت وظيفة وحضر إلى القاضى من هو أحق بها
وولاية القاضى شاملة لها وجب عليه توليته ومتى أخر بغير عذر عصى وإن
كان أهلا ولم يتبين أنه أحق ولم يعارضه غيره وجب عليه أيضا إلا أن يكون
فى مهلة النظر فى الترجيح بينه وبين غيره ولا يعذر بكونه يخشى أن لاينفذ ذلك
بل عليه فعله لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) والقاضى
مؤتمن على الوظائف فيجب عليه أداؤها إلى أهلها ولقوله ﷺ من سبق الى

مالم يسبق اليه فهو أحق به وهذا سبق ولم يعارضه معارض ولم يعذر أيضا بكون الاحب التوقف حتى ينظر مايرسم به الامير لأن أمر الشرع مقدم على كل أمر الا أن يخشى من الامير فيكون كالاكراه والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ جرى الكلام فيما إذا ورد اثنان على ماء مباح وهما محتاجان وحاجة أحدهما أكثر فهل يجوز للآخر المبادرة إلى الأخذ منه .

﴿أجاب﴾ الشيخ الامام رحمه الله بما نصه : ذكر الماوردى فى باب التيمم أنه يكون مسيئا واستطرد البحث بين الفقهاء عندى فى الغزالية إلى نظيره فى مال بيت المال وان الامام لا يجوز له تقديم غير الاحوج على الاحوج ولو لم يكن امام فهل لغير الاحوج أن يتقدم بنفسه فيما بينه وبين الله إذا قدر على ذلك وملت الى أنه لا يجوز واستنبطت ذلك من قوله ﷺ انما أنا قاسم والمعطى الله وجه الدلالة أن التمليك والاعطاء انما هو من الله لا من الامام فليس للامام أن يملك أحدا الا ماملكه الله تعالى وانما وظيفة الامام القسمة والقسمة لابد أن تكون بالعدل ومن العدل تقديم الاحوج والتسوية بين متساوى الحاجة فاذا قسم بينهما ودفعه اليهما علمنا أن الله ملكهما قبل الدفع وأن القسمة انما هى معينة لما كان مبهما كما هو بين الشريكين فاذا لم يكن امام وبدر أحدهما واستأثر به كان كما لو استأثر بعض الشركاء بالمال المشترك ليس له ذلك انتهى .

﴿مسألة﴾ فى حوض سبيل هل يمنع من يستقى منه من السقايين .

﴿أجاب﴾ الشيخ الامام رحمه الله لا يمنع اذا لم يعرف شرط واقفه بتخصيصه الا أن يسبق اليه أحد ممن يشرب أو يسقى دابة ونحوها فيقدم السابق ويتأخر المسبوق حتى يفرغ السابق حاجته وهذا حكم أحواض السبيل كلها يقدم السابق أبدا لشرب أو دابة أو استقاء أو بغل ويتأخر المسبوق فان استويا فى السبق وتنازعا أقرع بينهما والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ سئل عن أنهار دمشق ومجاريها هل هى مملوكة أم لا . والذى أقوله أن الانهار المذكورة ومجاريها العامة ليست مملوكة بل هى مباحة لا يجوز لاحد تملكها واما وقف على جميع المسلمين ولا شك أن الانهار الكبار كالنيل والفرات مباحة كما صرح به الفقهاء فى كتبهم ولا يجوز تملك شىء منها بالاحياء ولا بالبيع من بيت المال ولا بغيره وكذلك حافاتها التى يحتاج عموم الناس الى الارتفاق بها لاجلها والانهار الصغيرة التى حضرها قوم مخصوصون معروفون مملوكة لهم مشتركة لهم كسائر الاملاك المشتركة . والانهار المجهولة الحال اذا كانت

في أيدي الناس فحكمها حكم المملوكة لان اليد دليل الملك ، أما هذه الانهار فليس واحد منها في يد أقوام مخصوصين ولا المجاري التي يصل اليها الماء منها وانما في يد أقوام مخصوصين بدمشق و بظاهرها أملاكهم من دور وطواحين وحمامات وغيرها من أملاك وأوقاف بدمشق وبضياع في ظواهرها وغوطها ومروجها وتلك المجاري يصل فيها الماء اليهم منها ويضاف اليها اضافة تخصيص لا إضافة ملك وأيديهم إنما هي على أملاكهم خاصة لاتتجاوزها ، ولوكانت تلك المجاري والحقوق توجب لهم ملكاً فيها أو في النهر لوجب العلم بها عند الشراء والوقف ونحوه وليس ذلك بواقع بعلم إنما في أيديهم وملكهم على ماهو في الصورة الظاهرة وإنما لمن كان له حق من ذلك النهر في اجراء ذلك الحق إليه وذلك المجرى الواصل اليه يجب تمكينه منه ومن اجراء الماء فيه مالم يعرف أنه بغير حق ولا يملك من أرضه خارجاً عن حد ملكه شيئاً البتة بل ذلك اما مباح واما وقف وانما قلنا لانه ان كان جرى عليه أثر ملك كافر قبل الفتح ودخل في الفتح فقد شمله وقف عمر رضي الله عنه كسائر الاراضي وكأرض السواد سواء كان أرضاً كأرض نهر بردا أو ثورا أو باناس وغيرها أو بناء كالقنوات والمجاري التي داخل دمشق وخارجها والدور المبنية التي يصل الماء فيها اليها والتصرف فيها كالتصرف في الاوقاف العامة وللناظر في الامور العامة التصرف فيها بالفتح لمن يرى اتصال اليه على الوجه لان الماء مباح بقوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاث الماء والنار والكلأ وأرض النهر وحافاته كما قلنا فلا يمتنع على الناظر العام ذلك وان لم يجر عليه أثر ملك فهو على الاباحة الاصلية لكل أحد الانتفاع به منه فهذا مقام ينبغي ان يتقرر ويفهم وحكم الانهار المباحة صغيرة كانت أو كبيرة أن الاعلى يسقى قبل الاسفل بالسنة الصحيحة الثابتة التي حكم بها النبي صلى الله عليه وسلم بين الزبير والانصاري وذلك فيما اذا لم يسبق حق الاسفل أما اذا سبق كما اذا سبق واحد فأحيا مكاناً الى جانب وشط النهر ثم جاء آخر فأحيا مكانها على فوهة النهر فهو أعلى ولا يتقدم على الاسفل لان الاسفل سبق بالاستحقاق فاذا وجدنا مكانين أعلى وأسفل وجهلنا السابق منهما وليس لاحدهما مايدل على تقديمه قدمنا الأعلى على الاسفل وان وجدنا للاسفل شرباً ولم نجد للاعلى شرباً وأراد أن يحدث شرباً لانه أعلى منعناه ان يتقدم على الاسفل لانا نستدل بشرب الاسفل على تقدمه . اذا عرف هذا فهذه القنوات والمجاري التي في دمشق وظواهرها قد ثبت بها حق لكل من هي له فلا يبطلها وليس لمن هو أعلى منه أن يحدث شرباً

يتقدم به عليه نعم له أن يأخذ من النهر مالا يضر بالاسفل ويستقل بذلك ان كان ملكه مجاوراً لماء النهر بحيث لايكون تصرفه الا فى الماء المباح و باذن الامام ان كان ملكه مجاوراً لحافة النهر المشترك بين المسلمين فاذا لم يكن فيه ضرر فحق على الامام تمكينه منه إذا كان له حاجة اليه وإن كان فيه ضرر فلا يجوز تمكينه منه إلا ان كان حقا ثابتا له عليه أن يستوفيه سواء أضر بغيره أم لا مالم يزد الضرر على المقدار المستحق . فمن ذلك صورة وقعت الآن بدمشق وهى الخانقاة السميساطية[1] والخانقاة الاندلسية لهما على مادل عليه كتاب وقفها حق من نهر القنوات ولم يعين فى الكتاب لكن لهم طريق الى تعيينه وعادة ومن عاداته أن يمر فى مكان ويصل اليهم منه وكان ذلك المكان بستانا لغيرهم فحكر وحدثت فيه أبنية فاستولى أصحاب تلك الابنية على الماء وعملوا عليه جنينات يمتنع بسببها وصول ماء الصوفية اليهم فأراد الصوفية فتح مكان من البداة قريب من بستانهم يصل منه قدر حقهم من الماء الى بستانهم وسد ذلك المكان الذى منه ذلك الماء فى الحكر فنظرت فى ذلك فوجدت متى فتح الصوفية مايقصدونه مع بقاء المكان الاول المفتوح أضر ذلك ببقية أهل النهر لنقص الماء الذى يصل اليهم بزيادة على المستحق ومتى بقى الآن على حاله تضررت الصوفية ومتى سد عن الحكر بالكلية تضرر أصحاب الحكر ولهم حق الشرب والضوء لمروره اليهم والعرف يقتضى فيما يمر من الماء بذلك فرأيت أن يبقى لاهل الحكر حق ولبستان الخانقتين حق ؛ وجعله نصفين بعيد لان حاجة البستان أكثر من حاجة شرب الآدمى ووضوئه فرأيت المصلحة فى أن يكون لاهل الحكر ثلثه وللصوفية ثلثاه فيبقى من المعلم المفتوح الى الحكم ثلثه ويسد ثلثاه فان أمكن الصوفية بناء مجرى فى تلك الارض يتعذر على أهل الحكر الوصول اليه بحيث يمر الماء اليهم منه فعل والا فيرمى ماؤهما أعنى ماء الثلثين على ماء الرواة يمر فيها إلى قرب بستان الصوفية يفتح لهم من الرواة باذن ولى الامر مقدار ويدخل لهم منه قدر ثلثى الماء الذى كان يدخل من ذلك الحكر ليجرى بهم منه فان هذا أمر موثوق به ومتى قيل لأهل الحكر لا تسقوا به شجراً لايوثق بوفائهم بذلك فهذا الذى رأيته هو أقرب الى العدل وان لم يكن فيه مجرى المستحق لغيره والله أعلم . كتب فى يوم الثلاثاء العشر الاول من ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بالدهشة انتهى .

---

(١) فى الأصل «الشميساطية» وهو غلط على مافى القاموس ومعجم البلدان وغيرهما .

﴿ فصل ﴾

للشيخ الامام رحمه الله تعالى مصنفات فى مياه دمشق واجرائها وحكم أنهارها هذا أحدها : قال رحمه الله ومن خطه نقل الكلام فى أنهار دمشق ومايتعلق بها فى مسائل أحدها : أرض النهر وهى القرار الذى يمر عليه الماء ، الثانية الماء الذى يمر فيه ، الثالثة حافاته ، الرابعة المجارى الخارجة منه التى لابناء فيها ، الخامسة الابنية التى فى المجارى المبنية قبل دخولها الى البلد ، السادسة بعد دخولها الى البلد وقبل وصولها الى شخص بعينه . السابعة بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه . الثامنة بعد خروجها منه الى غيره . التاسعة الاماكن التى يشرب منها ما يحدث بين تلك الاماكن وأعلى منها وأسفل منها . العاشرة فى منتهاها التى تنتهى اليها تلك المياه .

﴿ المسألة الاولى ﴾ [1] أرض النهر ، وقد قال الفقهاء أن النهر ان كان عظيما كالدجلة وكالنيل والفرات فهو مباح لاملك فيه لاحد وهكذا سيحون وجيحون ومياه الاودية والموات والعيون التى فى الجبال التى لاصنيع للآدميين فى ابطالها واجرائها كل ذلك لاملك فيه لأحد ولا فى مقره ومجراه فان حضر اليه اثنان او اكثر اخذ كل واحد ماشاء ان قل الماء اوضاق المشرع قدم السابق فان جاء اثنان معا أقرع بينهما فان أراد أحد السقى وهناك محتاج إلى الشرب فالشرب أولى. ومن اخذ منه شيئا أو جعله فى حوض ملكه إلا على وجه ضعيف انفرد صاحب النهاية بنقله ، وإن دخل شيء منه ملك انسان بسبيل فليس لغيره اخذه مادام فيه لامتناع دخوله ملكه بغير إذنه ولو فعل فهل يملكه أو للمالك استرداده فيه وجهان أصحهما الاول ، واذا خرج من ارضه اخذه من شاء ، واذا اراد قوم سقى ارضهم من هذا الماء فان كان النهر عظيما يكفى الجميع سقى من شاء متى شاء ، ولو كان الماء يجرى من النهر العظيم فى ساقية غير مملوكة بأن انخرقت بنفسها سقى الاول ارضه ثم يرسله الى الثانى ثم الثانى الى الثالث وكم يحبس الماء فى ارضه ؟ وجهان الذى عليه الجمهور حتى يبلغ الى الكعبين ، والثانى يرجع فى قدر السقى الى العادة والحاجة ، قال الماوردى ليس التقدير بالكعبين فى كل الازمان والبلدان لانه يقدر بالحاجة والحاجة تختلف باختلاف الارض وباختلاف مافيها من زرع وشجر وبوقت الزراعة وبوقت السقى وحكى وجه عن الداركى أن الاعلى لايقدم على الاسفل لكن يسقون بالحصص وهذا غريب باطل وهو

---

(١) هاتان الصفحتان زيادة فى المصرية .

مذهب أبي حنيفة والظاهر ان صوره فى صورة التنازع قبل دخول الماء وبعد دخوله ولكن له حق الاختصاص بجميعه والماء مباح فى موضع غير مملوك وكل من كانت ارضه اقرب الى النهر قدم ولو كانت ارض بعضها مرتفع وبعضها منخفض ولو سقيا معاً لزاد الماء فى المنخفضة على الحد المستحق أفرد كل بعض بالسقي بما هو طريقه وطريقه ان يسقى المنخفض حتى يبلغ الكعبين ثم يسده ثم يسقى المرتفع وإذا سقى الاول ثم احتاج إلى سقى مرةأخرى مكن منه على الصحيح ولو تنازع اثنان أرضاهما متحاذيان أو أرادا شق النهر من موضعين متحاذيين يميناً وشمالا فهل يقرع اويقسم بينهما أو يقدم الامام من يراه فيه ثلاثة اوجه اصحها يقرع ، ولو اراد رجل أحياء موات اوسقيه من هذا النهر ان شق على السابقين منع لانهم استحقوا ارضهم بمرافقها والماء من اعظم مرافقها والا فلا منع وإذا كان زرع الاسفل يهلك الا ان ينتهى اليه الماء لم يجب على من فوقه ارساله اليه واذا احيا على النهر الصغير رجل ايضاً مواتا هى اقرب الى فوهة النهر من اراضيهم فانهم احق بمائه فاذا فضل عنهم شيء سقى المحيا منه ولا نقول ان هذا الماء ملك لهم كما اذا جاوزه ملكوه وانما هو من مرافق ملكم فكانوا احق به مع حاجتهم اليه فما فضل منهم كان لمن احيا على ذلك الماء مواتاً قاله القاضى أبو الطيب . عمارة حافات هذه الانهار من وظائف بيت المال ويجوز ان يبنى عليها من شاء قنطرة لعبور الناس ان كان الموضع مواتاً واما بين العمران فهو كحفير النهر فى الشارع لمصلحة المسلمين ، ويجوز بناء الرجل عليها ان كان الموضع ملكاً له او مواتاً وان كان بين الارض المملوكة وأضر بالملاك لم يجز والا فوجهان احدهما المنع كالتصرف فى سائر مرافق العمارات وأصحهما الجواز كاشراع الجناح فى السكة النافذة ولوأراد ان يبيع شيئاً من ذلك الماء وهو معه قبل ان يحوزه لم يجز واذا لم يصعد الماء الى ارضه الا بأن يبنى فى عرض النهر دسكر فقطع الماء من دونه فله ان يبنى الدسكرة لقصة الزبير لاحبس الماء لايمكن الا باحداث دسكرة فى عرض النهر واذا كان النهر كبيراً غير مملوك فمن اراد ان يأخذ منه بصيعته شرباً أو يجعل له اليه تبعيضا لم يمنع ولا يمنع من حبس مائه فى ارضه اما الانهار والسواقى المملوكة بان حفر نهراً يدخل فيه الماء من الوادى العظيم أو من النهر المحرق منه فالماء باق على اباحته ومالك النهر احق به وليس لاحد مزاحمته لسقى الارضين واما للشرب والاستعمال وسقى الدواب فقال ابو عاصم والمتولى ليس له المنع ومنهم من اطلق انه لا يدلى فيه احد

ولو اذ يجوز لغيره ان يحفر فوق نهره نهراً ان لم يضيق عليه فان ضيق فلا وان اشترك جماعة فى الحفر اشتركوا فى الملك على قدر عملهم فان شرطوا ان يكون منهم قدر ملكهم من الارض فليكن عمل كل منهم على قدر أرضه فان زاد واحد متطوعا فلا شيء له على الباقين وان زاد مكرهاً أو شرطوا له عوضا رجع اليهم بأجرة مازاد ، وليس للاعلى حبس الماء عن الأسفل وإذا اقتسموا الماء بالايام والساعات جاز ولكل واحد الرجوع ولو رجع بعد مااستوفى نصيبه وقبل ان نستوفى له اجرة نصيبه من النهر للمدة التى اجرى فيها فان اقتسموا الماء نفسه فكالقناة المشتركة فيقسم بنصب خشبة مستوية للاعلى والاسفل فى عرض النهر ويفتح فيها ثقب متساوية او متفاوتة على قدر حقوقهم ويجوز أن تكون الثقب متساوية مع تفاوت الحقوق الا ان صاحب الثلث يأخذ ثقبة والآخر ثقبتين ويسد كل واحد نصيبه فى ساقية الى ارضه ان يدير رحا بما صار اليه ولا يشق احد منهم ساقية قبل القسم ولا ينصب عليه رحا فان اقتسموا بالمهاياة جاز ايضا وقد يكون الماء قليلا ولا ينتفع به الا كذلك ولكل واحد الرجوع فى الاصح ، وقيل لا تصح القسمة بالمهايأة وقيل يلزم ، ولو أراد أحدهم ان يأخذ نصيبه من الماء ويسقى به أرضا ليس لها رسم شرب من هذا النهر منع ، ولو ارادوا قسمة النهر عرضا جاز ولا يجرى فيها الاجبار كما فى الجدار الحامل ولو اراد الشركاء الذين أرضهم أسفل توسع فم النهر لم يجز الا برضا الاولين لانهم شركاء وقد يتضررون وكذا لا يجوز للاولين تضييق فم النهر الا برضا الآخرين وليس لأحد منهم بناء قنطرة عليه أو رحا او غرس شجرة على حافته الا برضا الشركاء ولو ارادا احدهم تقديم رأس الساقية التى يجرى فيها الماء الى ارضه او تأخيره لم يجز لانه تصرف فى الحافة المشتركة . ولو كان لاحدهم ماء فى اعلى النهر أجراه فى النهر المشترك برضا الشركاء ليأخذه من الاسفل ويسقى أرضه فله الرجوع متى شاء ولأنه عارية وسقية هذا النهر وعمارته على الشركاء بحسب الملك وهل على كل واحد عمارة المستغل عن أرضه ؟ وجهان أحدهما لا والثانى نعم وهو الأصح عند العبادى لاشتراكهم ، وكل أرض أمكن سقيها من هذا النهر إذا رأى لها ساقية منه ولم يجد لها شرباً من موضع آخر حكمنا عند التنازع بأن لها شرباً منه ، ولو تنازع الشركاء فى النهر فى قدر أنصبائهم فهل يجعل على قدر الارضين أو بالسوية ؟ وجهان أصحهما الأول . ولو صادفنا نهراً تسقى منه أرضون فلم ندر أنه حفر أم انحرف حكمنا أنه مملوك لانهم أصحاب يد وانتفاع ولا يقدم

بعضهم على بعض . قلت أما عدم تقديم بعضهم وأماكونه مملوكاًففيه نظر وينبغى
أن يقال أنه مختص بهم خاصة واليد إنما تدل على ذلك وان كانت اليد تدل على
الملك فى غيرهذه الصورة ولكن هنا عارض الملك ان العرف يقضى بعدم تمكنهم
من بيعه والتصرف فيه وإنما يملكون أملاكهم التى يسقونها منه ولهم حق
سقيها منه وذلك اختصاص به لاملك له وصاحب التتمة فرضه فى نهر على حافتيه
أراض منه تسقى وهذا قريب لان أصحاب الاراضى المجاورة له قد يقال إنهم
لاحاطتهم به أصحاب أيد بخلاف ماإذا كانت الاراضى التى تسقى به بعيدة والمجارى
منه اليها يتخلل بينها ايذان لغيرهم فالقول بأن من يسقى منه مالك له لاوجه
له ولا أظن أحدا يقوله فلتحمل هذه المسئلة على مافرضه صاحب التتمة ومياه دمشق
ليست كذلك والله أعلم . والنهر المملوك إذا باع واحد من الشركاء فيه الارض المملوكة
له مطلقاً لم يدخل الشرب فى البيع ، وان قال بعتك الأرض بحقوقها الداخلة
والخارجة هل يدخل فى البيع ؟ وجهان فى التتمة أحدهما لايدخل إلا بالتنصيص
لانه مستقل يقبل الانفراد فأنه لو باع نصيبه من النهر صح وكذا الحكم فى اجارة
الارض ، وعند أبى حنيفة الشرب يدخل فى اجارة الارض وإذا أراد أن ينقل الحق
فى نفس الشرب إلى موضع بقا ملكه فى النهر ببيع أو هبة أوصدقة فى النهر يأخذ
الماء من نهر كبير لايجوز لان الماء ليس بملك له وان قال اسق أرضى من شربك
لاسقى أرضك من شربى لم يصح لانه إذا لم يجز مقابلته بمعلوم فبالمجهول أولى
فلو سقى أحدهما وامتنع الآخر إستحق أجرة مثل المجرى فى تلك المدة ، ولو حفر
نهراً وأجرى فيه الماء من نهر عظيم فجاء آخر وأراد ان يحفر فوقه نهراً ويجرى
فيه الماء من النهر اما على الحافة أو متصلة بأرض على الحافة قال المتولى فان رأينا
ساقية مادة من النهر اليها نحكم بأن لها شرباً من النهر وان لم يكن هناك ساقية
فأن كان لها شرب من نهر آخر لم يجعل لها شرب من النهر عند التنازع وان لم
يكن لها شرب آخر كان صاحبها شريكاً لاهل النهر لان الارض المعدة للزراعة
لا تستغنى عن شرب وليس للارض شرب آخر فدل ظاهر الحال على ان شربها
من النهر ولو كان النهر ينصب فى أجمة مملوكة وحوالى النهر اراض مملوكة فتنازع
أربابها وصاحب الاجمة فى الماء يقسم الماء بين الجميع لانا جعلنا النهر مملوكاً
لاهلها فلا يختص بالماء البعض دون البعض . وقد يرد هذا على ماقلناه فى المسئلة
المتقدمة عن التتمة ، والجمع بينهما أن هذه وتلك فى أراض محيطة بالنهر سواء جاورته
كلها أو كان بعضها بل يقصى وكلامنا فيما هو فى أراض محيطة بالنهر ماليس

صاحبه مالكا لشيء من النهر ولكن يمر عليها الماء إلى أماكن يسقى منه ولو أراد بعض الشركاء أن يشق إلى النهر ساقية أخرى يسوق فاضل الماء إلى موات بجنبه أو إلى أرض مملوكة لم يجز إلا باذن الشركاء . اذا عرف هذا فأنهار دمشق اما بردا فلا أشك أنه غير مملوك لأنه مذكور فى شعر حسان بن ثابت فهو موجود فى ذلك الوقت وقبله فأرضه والعين التى يجرى الماء فيها منها اما مباحة وهو الظاهر واما أن يكون كان مملوكا لكفار وانتقل عنهم الى المسلمين فيئا باقيا على ذلك أو وقفا من عمر بن الخطاب رضى الله عنه كأرض السواد وأياً ما كان فليس ملكا لأحد وأما بقية الأنهار التى فيها مثل يزيد وثورا وباناس ونهر المزة ونهر قبيبة المسمى نهر القنوات وغيرها فالظاهر أيضا أنها كذلك وأنها متقدمة لان دمشق مذكورة فى الزمن القديم وأنها ذات أنهار ، ويحتمل أن تكون حادثة بعد الاسلام وإذا كان كذلك فما كان بانحراف فى موات فليس بمملوك وما كان بحفر فان قصد به من حفره الاباحة فكذلك وان قصد نفسه فملك له لكنه الآن لا يعلم هو ولا ورثته فهو لعموم المسلمين ، وعلى التقدير الاول لا يجوز للامام تخصيص طائفة بجميعه ولا بيعه بخلاف الاملاك المنتقلة الى بيت المال التى يعطى منها ويبيع منها لان هذه الانهار نفعها لمن هو موجود ولمن يأتى يوم القيامة وتشتد ضرورة الناس جميعهم الى الشرب منها واستعمالها والسقى منها فليس للامام تعطيل ذلك عليهم بالتخصيص أو البيع بخلاف تخصيص بعض المسلمين بدراهم أو دنانير أو بأرض ان جاز له ذلك فى الأرض حيث لا تشتد ضرورة عموم المسلمين الى تلك الارض بخلاف ما نحن فيه . ومتى جهل الحال هل هو بانحراف أو بحفر فلا نعتقد الحالين وقد قلنا على الحالتين إنها لعموم المسلمين فبذلك تبين انها لعموم المسلمين ولا يرد على ذلك إلا ما قدمناه من انا لو صادفنا نهراً تسقى منه ارضون فلم ندر أنه حفر أو انحرف حكمنا بأنه مملوك ، ونحن قد قدمنا استشكال ذلك ويمكن فرضه فيما اذا علمت ايديهم الخاصة عليه كسائر الاملاك . والواقع فى هذه الانهر التى فى دمشق انها بما فى ايديهم على املاكهم ويقولون فى الكتب بحقها من النهر ومقتضى ذلك انه انما لهم من النهر حق لا ملك ، ويعتضد هذا بأصول منها ان الاصل عدم الحفر ولا يقال الاصل عدم الانحراف لان الحفر بفعل فاعل والانحراف بدونه فهو اصل ، ومنها ان الاصل عدم الملك فيثبته فى المحقق وهو الدار مثلا لما تحققناه من سبب الملك فيها وثبوت يد خاصة عليها دون ما سوى ذلك ويستصحب عدم الملك فى ارض النهر . ومنها لو أثبتنا الملك فى أرض النهر لاصحابه

الاملاك لاحتيج عند شرائها والعقد عليها الى معرفة مقدارمالها من ارض النهر والمجرى والواصل منه اليه ولماصح الشراء إلا بذلك ولم نجد أحداً يفعل ذلك. ومنها انه كان يجوز افراده بالبيع ولم نجد احداً يقول ذلك ويبعد حدا ولا ينحصر المستحقون له .
ومنها ان فيه تعطيل الحقوق العامة لحقوق المسلمين الموجودين والذين سيوجدون .
ومنها ان يلزم تمكين اهل الاملاك من منع من يشرب او يستعمل من تلك الانهار .
وهذه الامور كلها فى غاية البعد نشأت من القول بكونها مملوكة والقول باثبات اختصاص من غير ملك لا يترتب عليه شيء من المفاسد فهذا حكم القرار الذى يمر عليه ،
ويظن بعض الناس ان نهر يزيد انما حفره يزيد بن معاوية والذى ذكره ابن عساكر فى تاريخه عن مكحول سئل عن نهر يزيد فقال اخبرنى الثقة انه كان نهرا ببناطيا يسقى ضيعتين لقوم يقال لهم بنو قوفا لم يسكن فيه لاحد شيء غيرهما فاتوا زمن معاوية من غير وارث فأخذ معاوية ضياعهم واموالهم فلما ولى يزيد نظر الى ارض واسعة ليس لها ماء وكان بهدينا فنظر إلى النهر فاذا هو صغير فأمر بحفره فمنعه من ذلك أهل الغوطة فتلطف على ان ضمن لهم خراج سنتهم من ماله فأجابوه إلى ذلك فاحتفره ستة أشبار فى عمق ستة أشبار وله مثل ذلك فلما ولى هشام بن عبد الملك سأله أهل حرستا شرب شفاههم وماء لمسجدهم فكلم فاطمة بنت عاتكة ابنة يزيد فى ذلك فأجابته على ان احتفر ساقية تجرى اليهم للشرب وفتح لهم حجراً فتراً فى فتر مستدير وسأله مولاه عبد العزيز ان يجرى له شيئاً يسقى ضيعته فأجابه وفتح له ماصية ، ثم سأله خاله ففتح له ماصية قال وقل الماء فى العين لكرائها فدخلوا لكرائها فبينماهم كذلك اذا هم بباب من حديد مشبك يخرج منه الماء من كوى فيها يسمعون داخلها خريرماء كثير ويسمعون صوت إضطراب السمك فيها فكتبوا الى سليمان بذلك فأمرهم ان لا يحربوا شيئاً وان يكروا بين يديه فأكروا ولم يزل كذلك الى ولاية هشام فشكا أهل بردا اليه قلة الماء فأمر القسم بن زياد ان يميزلهم الانهار فمازها فأعطى أهل نهر يزيد ستة عشر مسكبة والفرق[1] الكبير وهو نهر المزة خمس مساكب والفرق الصغير وهو نهر القيراط أربع مساكب ونهر داريا ست عشرة مسكبة ونهر ثورا اثنتين وأربعين مسكبة وفيه يومئذ أربع عشرة ماصية وليس عليها رحا ونهر قينية احدى عشرة مسكبة ونهر بانياس ثلاثين مسكبة وجعلت مسكبة ليزيد بن أبى مريم وثلاث مساكب حلت للفضل بن صالح الهاشمى بعد ذلك ونهر مجدول اثنتى عشرة مسكبة ونهر داعية ثلاث عشرة ونهر

---

(١) فى تهذيب ابن عساكر « الغور الكبير والغور الصغير » .

حيوةوهو الزلف اثنىعشرةمسكبة ونهر التومة العليا خمس مساكبونهرالتومة السفلى اربع مساكبونهر الزوابون أربع مساكبونهر الملكأربعمساكب فالجملة مائةواثنتان وثلاثونمسكبةولكن ينضممن نهر ثورا وغيرهالى بعضهذهالانهار ماء كثير والقناة لم تماز يومئذ تأخذ ملء جنبتيها . وكان الوليد بن عبد الملك لما بنى الجامع اشترى ماء من نهر السكون يقال له الوقيه فجعله فى القناة الى الجامع والحجر شبر ونصف فى شبر ونصف وبيت النقب شبر فى أقل من شبر على أنه اذا انقطعت القناة واعتلت ليسلاحد أن يأخذ من مال الوميه شيئاًولا لاصحابالقساطل فيها حق فاذا حرز يأخذ فلان حقه ويفتح القساطل علىالولا قال يزيد أنا أدركت القناة يدخل فيها الرجل فيسير فيها وهى مسقوفة على يده فلا ينال سقفهاوليسفيها شىء مثلوم . وذكر ابن عساكر القنى المسبلة بنفق مائة ونيف وثلاثين قناة وبظاهر التوسع غير قناة . (المسألة الثانية) الماء الذى يمر فيه فهو مباح على كل تقدير وذلك معلوم مما قدمناه فى الانهار المملوكة وان مالكيها اعالهم فى الماء حق الاختصاص وان الشرب والاستعمال جائزان فيها لغيرهم وبذلك يعلم جواز ذلك من هذه الانهر قطعاً وليس لاحد ان يمنعشاربا أو مستعملا أوساقيالدوابه منها اذا لم يدخل الى ملك غيره ولو جلس فى ملكه وبينه وبين الماء حافة النهر وقد تحقق أنها مملوكة لغيره فمقتضى ماقدمناه عن أبىعاصم والمتولى أنه يجوز ان يمديده ليغترف من مائه ومقتضى الوجه الذى حكيناهفى منع ادلاء الدلو يحتمل ان يمنعمن ذلك لمرور يدهعلى هواء ملكغيره ، ويحتمل ان يفرق بأن الدلو يوجد فيه الماء للادخار والتملك والتناول باليد للشرب أسهل منه ، ولوفرضنا ان حافة النهر المملوكليست مملوكة فلا شك فى جواز مافرضناه من الاغتراف لعدم التصرف فى ملك الغيرولافىالهواءبل يجوز فى مثل هذه الحالة إخراج ساقية من الماء الى ملكه اذا كان مجاوراًللماءللشرب منها ويستعمل ويسقى دوابه قطعا وإنما يمتنع عليه سقى الارض وينبغى انيجعل ذلك على وجه يرجع فائضه الى النهر ولايضيععلىأهلهسوىقيدالشربوالاستعمال والذاهب منه الى قناة الوسخ وأما النظيف فيرجع الى النهر . وإنما نبهتعلىذلك لانى رأيت كثيرا من المياه بدمشق وخارجها النظيفة تذهب بغير انتفاع فلا يجعل لمن يقصد الشرب ونحوه أن يستأثر بمقدار من الماء يصير كالملك له وإنما يجعل لهان يصير ملكه طريقاً له ليشرب ويستعمل ويسقى دوابه من ذلك المياه فى مروره لحاجة . (المسألة الثالثة) حافاته وقد قلنا أنها كانت مملوكة فاذاً يكونه

حكمها بأن التصرف فيها لايجوز لغير الملاك وإمرار اليد فى هوائها وإدلاء الدلو ونحوه قدمنا حكمه أما اذا كانت غير مملوكة فلا يمتنع ، وحافات النهر دمشق مبنية كانت أو غير مبنية يجب ان يكون حكمها حكم أرض النهر وقد قدمناه فيجب الحكم أو يجوز بكونها غير مملوكة لارباب الاملاك وأنها لعموم المسلمين كأرض النهر وحينئذ يجوز لكل أحد أن يجلس عليها وينتفع بالماء المجاور لها فى النهر وخارجا عنه لشربه واستعماله وسقى دوابه باذن وبغير اذن ؛ وأما فتح كوته فى تلك الحافة فلا يجوز له الانفراد به الا باذن الامام أو من له النظر العام فان كان ذلك مما يضر لم يجز له أن يأذن له فيه ولا يجوز له فتحه ، وان كان مما لا يضر جاز لمن له النظر العام الاذن فيه وجاز للمأذون له الفتح بالاذن اذا لم يكن ذلك ينقص حقا من حقوق أرباب السواقى الخارجة من ذلك النهر العالية والسافلة فان نقص شيئا لم يجز . (المسألة الرابعة) المجارى الخارجة منها التى لا بناء فيها واذا لم يعرف عليها يد خاصة فالظاهر ان حكمها حكم أرض النهر على ماذكرناه بالطريق الذى قدمناه . (المسألة الخامسة) الأبنية التى فى المجارى المبنية قبل دخولها البلد وحكمها حكم تلك المجارى لأن البناء اذا لم يعرف واضعه فحكمه حكم النهر الذى لم يعرف حافره فهو لعموم المسلمين والظاهر أنها قديمة عملت لمصالح دمشق وأهلها على العموم ومن ذلك المسمى بالدواه وهو بناء ممهد من نهر القنوات الى المدينة ؛ ورأيت فيه وفى غيره من جنسه مواضع قد فتحت لاحواض مسبلة هناك ليشرب الناس منها والدواب وينبغى ان يفعل ذلك على الوجه الذى قدمناه بحيث لا يخرج منه إلا الشرب فلا يظهر لى امتناعه بل يجوز وان فعل على غير هذا الوجه امتنع البتة فان كثيرا من الناس عملوا سبلانات بذلك ولم يظهر إنكارها مطلقا ولكن على الوجه الذى ذكرناه . (المسألة السادسة) بعد دخولها الى البلد وقبل وصولها الى ملك شخص بعينه وحكمها كالحكم الذى قدمناه قبل دخولها الى البلد . (المسألة السابعة) بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه فأما الملك ماسوى المجرى فلا شك أنه ملك صاحبه لبينته ويده واما المجرى الذى فى حدوده فهل نقول انه ملكه لأنه فى الظاهر جزء من ملكه وقد شمله حدوده وورد عليه شراؤه مثلا أو نقول بأنه كبقية المجرى قبل ان يصل اليه وبعد ماينفصل عنه وانه كالطريق وان ذلك متقدم على ملكه وملكه طارىء عليه من جنسه ؟ هذا محل نظر لم يترجح عندى فيه شىء فان كان الاول فله فى الماء حق الاختصاص كما قدمناه فى الماء

الذي يدخل فى النهر المملوك وحكم ادلاء الدلو فيه على ماسبق وليس للشارب ولا لغيره ان يدخل اليه بسببه . وإن كان الثانى فللشارب حق الدخول لاصلاحه ومما يتفرع على ذلك أيضاان على الأول يكون مرور الماء حقا له وعليه فى ملكه وعلى الثانى يكون حقا له وعليه فى حـى ملكه لافى ملكه .(المسألة الثامنة) بعد خروجها منه الى غيره الكلام فى ذلك الغير كما فى الذى قبله وليس لواحد منهما ان يزيد فى الانتفاع على ماجرت به العادة ولايحتسب عن الآخر ولاسقى به زرعا أو شجراً لم تجر به العادة . (المسألة التاسعة) الاماكن التى يشرب منها وما يحدث من تلك الاماكن واعلى منها واسفل منها وكلها مستحقة متساوية فى الاستحقاق على ماهو معين فى كتبهم وأيديهم ولايتقدم منهم أعلى على اسفل ولااسفل على أعلى لانا لم نعلم من سبق اولا فنجعلهم كلهم سواءً فى السبق وليس لأحد منهم ان يتصرف فيما يضر آخر إلا باذنه اذا كان ممن يعتبر اذنه احترازا من الوقف وغيره حيث لايمكن الاذن فيه وكذلك ليس لغيرهم ان يحدث استحقاقاً من ذلك النهر يضربهم أو يأخذوا بشيء من تلك المجارى فان كان لايضر فيجوز لما قدمناه من الاباحة وشرط ذلك اذن الامام أو من النظر العام . (المسألة العاشرة) فى منتهاها التى تنتهى اليه تلك المياه فان انتهت الى مكان موات أومباح فأباحه صاحبه فهو على الاباحة وان انتهت إلى مكان مملوك فكذلك لكن يختص به مالك ذلك المكان وهو كأحد أصحاب الاملاك الذى مر عليهم فله فيه حق كالهم . وفى دمشق قنايات إحداها تسمى قناة الوسخ يخرج منه الماء الوسخ فى نهر يسمى نهر الانباط يسقى من الخضراوات وذلك النهر مقطع لمقطعين من بيت المال وربما بيع منه شيء من بيت المال وبيعه باطل لنجاسته ولما قلنا أن الماء مباح . فان قيل ان فى الماء الوسخ مايملك بالحوز . فجوابه ان الملك زال بالاعراض عنه وأيضا اختلط المملوك بغير المملوك ولاشك ان البيع لايصح فى الماء وأما الأرض فان كان بيت المال قد ملكها بطريق من الطرق صح بيعها والافلا . وأما الاقطاع فقد ذكر الفقهاء ان إقطاع المعادن الظاهرة لايجوز وهذا مثله لكن المفهوم من كلامهم ان ذلك فى اقطاع التمليك أما إقطاع الارفاق فالظاهر جوازه لانه ينتفع به ولايضيق على غيره وفيه نظر وأكثر الفقهاء لم أجدهم تكلموا فيه ولا فى الاقطاعات التى يقطعها الامام من بيت المال والله أعلم انتهى .

﴿ كتاب الوقف ﴾

سئل الشيخ الامام رضى الله عنه ماتقول السادة الفقهاء أئمة الدين وفقهم

الله تعالى لطاعته فى رجل حبس أماكن وجعل النظر فيها من بعده لابنته لصلبه ثم من بعدها لاولادها ينظر منهم أصلحهم حالا لايزال ذلك فيهم الاصلح فالاصلح أبداً ماعاشوا وتناسلوا فان انقرضوا ولم يبق منهم أحد ينتقل النظر من بعدهم لبنات ابنته المذكورة الصالحة منهن مقدمة فى ذلك على غيرها لايزال ذلك فيهن ماتناسلن الصالحة منهن أولى بذلك من غيرها فان انقرضن عن آخرهن انتقل النظر فى ذلك لاولاد أولادها الاصلح فالأصلح على حسب ماتقدم فى آبائهم طبقة بعد طبقة وجيلا بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى ومن صلح حاله من كل طبقة عليا كان أولى بذلك من غيره ممن هو فى طبقته لايزال ذلك فيهم ماداموا وتناسلوا فان انقرضوا عن آخرهم صار النظر من بعدهم لبنات بنات ابنته المذكورة ثم لاولادهن الذكور طبقة بعد طبقة وجيلا بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى هل يكون النظر لبنت بنته .

﴿أجاب﴾ رحمه الله بعد ماأخبرته بالاشكال الذى وقع فى هذه الفتوى بثغر الاسكندرية المحروس وامتناع أهل الثغر من الكتابة عليها وكتب خطه الكريم فى أصل الاستفتاء المرسل اليه من الثغر المذكور وهو مامثاله :

الحمد لله النظر فى هذا الوقف المذكور لبنت بنته ولا نظر لابن ابن بنته حتى تنقرض بنت البنت . ومقتضى هذا الوقف أن كل طبقة تحجب التى تحتها وان كل طبقة مقدمون ذكورها على اناثها ولكن فى عبارته قلق فنوضحه ونبين أنه يجب حمله على ماقلنا : قوله لابنته لصلبه ثم من بعدها لاولادها اما ان يريد بالاولاد الذكور فقط استعمالا للعام فى الخاص واما ان يريد الذكور والاناث كما هو حقيقة اللفظ ثم بين حال الذكور منهم فقط بقوله ينظر فى ذلك منهم اصلحهم وبقوله الاصلح فالاصلح فأنها صيغة تخص الذكور ظاهراً ويرجع الضمير فى قوله فان انقرضوا على الاحتمال الاول إلى الأولاد المراد بهم الذكور وعلى الاحتمال الثانى إلى الذكور من الاولاد ، والحكم واحد على التقديرين وهو أنه بعد انقراض الذكور من اولاد ابنته ينتقل النظر لبنات بنته ولايستحق بنات الابن شيئا من النظر مالم ينقرض بنو البنت ، والمراد من بنى البنت الطبقة الاولى منهم ولايندرج فيهم أولادهم لان مقتضى قوله بعد ذلك انهم مؤخرون عن بنات ابنته فيستحيل ان يحكم بدخولهم قبلهن والا تناقض الكلام فالجمع بين الكلامين ماقلناه وليس فيه الا اخراج قوله عن ظاهره وهى لفظة قلقة صدرت عن سوء كتابة وكأنه المراد بها ماعاشوا واردفها بها تأكيدا وحملها على هذا اولى من تناقض الكلام

لامرين احدهما أن التناقض لايصح بوجه من الوجوه وحمل هذه اللفظة على ماقلناه ممكن وان كان بطريق المجاز . الثانى ان المجاز لابد منه لأن الحكم بأن الاولاد يستحقون ماتناسلوا وأراد أنهم وأولادهم مستحقون ليس بحقيقة اللفظ بل هو مجاز فيه وإذا كان لابد من ارتكاب مجاز فهذا المجاز وان بعد أولى من الغاء الكلام والحكم يناقضه . وكذلك قوله فى بنات البنت ماتناسلن محمول على ماقلناه . وقوله فان انقرضن عن آخرهن أى بنات البنت . وقوله انتقل النظر فى ذلك لاولاد أولادها أى لبنى بنى البنت بالتقرير الذى قدمناه . وقوله على حسب ماتقدم فى آبائهم أى الذكور من أولاد البنت على ماشرحناه أولا . وقوله بعد ذلك فان إنقرضوا عن آخرهم أى البنون . وقوله صار النظر من بعدهم لبنات بنات ابنته المذكورة وهو ماشرحه فى الطبقة التى قبلها . وقوله ثم لاولادهن الذكور أى من الطبقة الثالثة من البنت وقد صرح هنا بالذكور كما دل عليه كلامه أولا على مابينا وابن ابن بنته الموجود الآن داخل فى قوله لاولاد أولاده الأصلح فالأصلح وبنت بنته الموجودة الآن داخلة فى اللفظ الذى قبله فهى مقدمة عليه لامرية فيه . وإنما أطلت فى ذلك لانه بلغنى عن أهل الثغر اضطراب فيه وتوقف فيه والله أعلم انتهى .

﴿ الفتوى العراقية ﴾

امرأة وقفت على ذكور وإناث بالسوية فان توفى واحد منهم عن ولد وإن سفل واحد أو أكثر رجع ماله لاقرب الطبقات اليه من ولده وإن سفل فان لم يخلف ولداً فلاخوته الاشقاء ثم لغير الاشقاء ثم الى من بقى من أهل طبقته ثم لاقرب الطبقات الى الطبقة التى هو فيها على أن من توفى قبل استحقاقه شيئاً من منافعه عن ولد وإن سفل ثم عادت شرائط الوقف الى حال لو كان المتوفى فيها حياً لاستحق أقيم أقرب الطبقات اليه من ولده مقامه وعاد له ما كان يعود لمتوفاه لو كان حياً تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فتوفيت امرأة من أهل الوقف تدعى فاطمة عن حصة ولم تترك سوى ست اليمن وهى بنت عمتها وسوى أولاد ثلاث أخوات لست اليمن مات الاخوات قبل وفاة فاطمة قبل انتهاء الوقف اليهن وبقى أولادهن فهل ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن وحدها أو يشاركها فيه أولاد الاخوات وإذا قلنا بعدم المشاركة ثم توفيت ست اليمن عن ابنتين فهل تنفردان بحصة أمهما .

﴿ أجاب ﴾ رضى الله عنه فى شهر ربيع الاول سنة تسع وعشرين ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن التى هى بنت عمتها عملا بقوله إلى من بقى بعده من أهل طبقته

وأولاد أخوات ست اليمن محجوبون بخالتهم عملا بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وقد تعارض فى هذا الوقف عمومان أحدهما هذا فانه أعم من حجب كل شخص ولده خاصة ومن حجبه الطبقة السفلى بـكمالها من ولده وولد غيره والثانى قوله أن من توفى قبل استحقاقه يقام أقرب الطبقات اليه من ولده مقامه وهـذا أعم من أن يكون بقى من طبقة المتوفى أحداً ولا يحجب كل شخص بولده لا إشكال فيه ومحل التعارض فى إقامة ولد المتوفى مقامه عند وجود أقرب منه ، وفى مثل هذا التعارض يحتاج إلى الترجيح ، ووجه الترجيح أن العمل هنا بعموم قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى لا يوجب إلغاء قوله أن من توفى قبل استحقاقه يقام ولده مقامه لانا نعمل به عند عدم من هو أقرب منه بخلاف العكس وهو ان نجعل هذا على عمومه ونقيم الولد مقام والده مطلقاً فان فيه الغاء قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وبيانه أن حجب الشخص غير ولده خارج منه على هذا التقدير وحجبه ولده إنما يحتاج اليه لوكان فى اللفظ الاول مايدخله وليس كذلك لانه انما وقف على الاقرب فلا يدخل ولد الولد مع وجود الولد فيه حتى يحترز عنه غاية مافى الباب ان يقال هو تأكيد والتأسيس أولى من التأكيد ونصيب ست اليمن بعد وفاتها لبنتيها تنفردان به والله تعالى أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف على بناته فاطمة وملـكة وعائشة اثلاثاً لـكل واحدة الثلث حياتها وبعدها لاولادها واذا انقطع عقب واحدة منهن وعدم نسلها رجع نصيبها لعقب الواقف فتوفيت عائشة ولم تعقب وخلفت اخوتها فاطمة وملـكة المذكورتين وطومان ويوسف ونفيسة أولاد الواقف توفيت ملـكة عن أولاد ثم توفيت فاطمة ولم تعقب وخلفت طومان ويوسف ونفيسة ثم توفى طومان ويوسف ولـكل منهما أولاد ثم توفيت نفيسة عن أولاد فـكيف يقسم ربع الوقف بين أولاد ملـكة وأولاد طومان وأولاد يوسف وأولاد نفيسة ؟ .

﴿الجواب﴾ لاولاد ملكة الخمسان ولاولاد طومان الخمس ولاولاد يوسف الخمس ولاولاد نفسية الخمس والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف فى مرض موته املاكاً تقدير اجرتها فى كل شهر مائة وعشرون درهما على ابنتيه واخته وشرط ان يبدأ منه بثلاثين درهما فى كل شهر لقراءة سبع وتفرقة خبز ومافضل عليهن ثم مات وهن وارثات ولم تجز الورثة فهل الثلاثون تصرف محسوبة من ثلث ماله ومازاد ميراث اوكل الثلث موقوف على قراءة السبع والخبز خاصة ؟ .

﴿ الجواب ﴾ فى سنة ٧٣٥ تقوم الاملاك المذكورة كاملة المنافع ثم تقوم مستحقا ان يخرج من اجرتها بعد الخلو والعمارة ثلاثون درهما ومابقى لمن يرغب فى شرائها لو كانت مما تباع فما بين القيمتين موصى به لقراءة السبع وتفرقة الخبز فان هو قدر ثلث التركة أوأقل صح فيه والافيصح منه فى قدر الثلث ويبطل فى الزائد إذا لم تجز الورثة والموصى به للبنتين والاخت الوارثات مابقى وهو قدر القيمة الناقصة وقد بطل لعدم الاجازة . مثاله فرضنا الاملاك المذكورة جميع التركة وقيمتها كاملة الف دينار وقيمتها مستحقا ان يخرج منها كل شهر ماذكر مائة دينار فالموصى به للسبع والخبز تسعة أعشارها وهى أكثر من الثلث فيصح فى ثلث الاملاك ويبطل فى الباقى فلوكانت قيمتها مع الاستحقاق والحالة هذه خمسمائة دينار فالموصى به النصف والحكم بالصحة فى الثلث لايختلف هكذا إلى ان تبلغ قيمتها الناقصة إلى الالف فان المحكوم بصحة الوقف فيه ثلث الاملاك فان كانت قيمتها الناقصة سبعمائة دينار فالموصى به للسبع والخبز ثلاثة أعشار الاملاك وهو أقل من الثلث فيصح الوقف فى ثلاثة أعشار الاملاك بغير زيادة ويتلخص من هذا أنه متى كانت القيمة الناقصة ثلثى الزائد أودونها صح فى الثلث ومتى كانت أكثر صح فى الزائد عليها هذا إذا فرضت الاملاك جل التركة فان كان معها مال آخر فان كانت القيمة الناقصة تزيد على ثلثى الكاملة كان الحكم بالصحة فيما بين القيمتين كما سبق من غير اختلاف وإن كان الثلثين صح فى الثلث وإن كان أقل لخمسمائة وقيمة الكامل ألف ومعها خمسمائة آخر فههنا الموصى به للسبع والخبز خمسمائة وهى نصف الاملاك وثلث جميع التركة فيصح فى نصف الاملاك بخلاف الصورة الاولى فيتلخص فى هذه الحالة أنه إن كانت القيمة الناقصة الثلثين أو أكثر صح فى الزائد عن الناقصة وإن كانت أقل من الثلثين صح فيما يحتمله ثلث التركة منها فيتلخص أنه إن لم يكن له مال غيرها فان كانت القيمة الناقصة ثلثى الزائدة أو أقل صح فى الثلث وإن كانت أكثر صح فى الزائد وإن كان مال غيرها فان كانت الناقصة ثلثى الزائدة أو أكثر صح فى الزائد وإن كانت أقل صح فيما يحتمله الثلث منها والله أعلم . ملخص الجواب من غير مثال يقوم كما ذكرناه ثم إن كانت الناقصة ثلثى الزائدة أو أكثر صح فى قدر الزائد منها وإن كان أقل صح فى ثلثيها وفى نظير ثلث مامعها من مال آخر إن كان والله أعلم إنتهى .

﴿ مسألة ﴾ فى وقف صورته أن رجلا ملك معتقه ملكا تمليكا شرعياً ثم وقفه على معتقه أيام حياته فاذا توفى عاد ذلك وقفاً على أولاده الاربعة وهم نور الدين

وله على وعثمان وعمر وتاج النساء الاشقاء وعلى من عساه يحدث للموقوف عليه. من الأولاد بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فمن توفى منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسالهم وأعقابهم عن ولد ذكر عاد ماكان جاريا من ذلك على الولد الذكر ومن توفى منهم ومن أولادهم وأعقابهم عن ابنتين عاد الثلثان مما كان وقفاً على والدهما عليهما بينهما نصفين ثم على أولادهما كذلك على الشرط المذكور والثلث الباقى يعود على أقرب الناس الى والدهما من العصبات من أهل الوقف ثم على الشرط المذكور ومن توفى منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسالهم وأعقابهم عن بنت واحدة عاد النصف مما كان وقفاً على والدهما وقفاً عليها ثم على أولادها ثم على أولاد أولادها على الشرط المذكور والنصف الباقى مما كان وقفا على أبيها وقفاً على عصبات والدها المسمى الاقرب فالاقرب ثم على الشرط المذكور ومن توفى منهم ومن أولادهم وأولاد اولادهم وانسالهم واعقابهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وان سفل عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من هو معه فى درجته وذوى طبقته يقدم الاقرب اليه منهم فالاقرب لا يستحق ابن العم مع وجود الاخ شيئاً من ذلك يجرى ذلك عليهم على الشروط المبينة فيه ابداً ماتوا الدوا ودا تماما تناسلوا وتعاقبوا فاذا انقرضوا باجمعهم ولم يبق للموقوف عليه نسل ولا عقب ولا من ينسب اليه من قبل أم من الامهات ولا اب من الآباء او توفوا بأجمعهم عاد عتقاء الواقف ثم على جهات متصلة فتوفى الموقوف عليه ثم ماتت البنت عن غير ولد ثم مات نور الدولة على فانتقل نصف نصيبه الى ابنته وباقى نصيبه الى اخوته ثم مات عثمان فانتقل نصيبه الى ابن له ثم مات عمر عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيبه ونصف الآخر انتقل الى ابن عثمان لانه عصبته الأقرب ثم مات ابن عثمان عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيب والدها مع ما انتقل اليه والنصف الباقى من نصيبه الذى اخرجه الواقف الى اقرب عصبات والدها لم يكن له عصبة ولم يكن من اهل الوقف الا ابن بنت نور الدولة على اولاد اخوته وهم اولاد بنت نور الدولة فهل ينتقل نصف نصيب المتوفى الذى اخرجه الواقف عن البنت وجعله لأقرب العصبات عند عدمهم الى بنت نور الدولة على وينفرد به لانه الاقرب الى المتوفى والى الموقوف عليه ام يشاركه فيه اولاد اخوته مع ان الواقف جعل الاقربية مناط التقدم فى استحقاق اهل الوقف مابقى بعد نصيب البنت اذا كانوا عصبة ومناط التقدم اذا كانوا غير عصبة وهو اذا كانوا فى

درجة من توفى ولم يجد لعصيبه ولداً نصرفه اليه اذا مات عن غير ولد وبقى الابعد الابعد بقوله لايستحق ابن العم مع قوله وجود الاخ شيئاً وصرح بلفظه المقتضية ان بنت البطون فى سائر شروطه ثم احال عليها بقوله يجرى ذلك على الشروط المبينة فيه ابداً وعلى من هى شرط فيه بقوله ابداً ما توالدوا ودائماً ما تناسلوا وقيد الاستحقاق بالاقربية والحالة هذا افتونا مأجورين .

﴿ اجاب ﴾ قاضى القضاة شمس الدين الحنفى ابن الحريرى اللهم وفق والطف ينتقل النصف الباقى المذكور الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة ان لم تكن بنت عمر موجودة فانها ان كانت موجودة فهى مقدمة على الكل فى النصف المذكور بالاقربية واما اولاد اولاد اولاد بنت نور الدولة فليس لهم شىء الا بعدمه واذا لم تكن بنت عمر موجودة وقلنا بانتقال النصف المذكور الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة يكون الثلثان منه للذكر وهو ابن بنت نور الدولة المذكور والثلث لبنت ابن عثمان والحالة هذه والله سبحانه وتعالى اعلم . كتبه محمد الحريرى الانصارى الحنفى عفا الله عنه . جواب الشيخ قطب الدين السنباطى عفا الله عنه : اللهم وفق للصواب مقتضى هذا الوقف ان يكون النصف منتقلا للمذكور يختص به ان لم يكن بقى من اهل الوقف غيره بحكم موت من تقدمه من البطون والباقى منقطع الوسط لايهب أحد بحكم انهم ليسوا بمسو ولا للنصف الشرط ان يبقى احد من قبله وحكمه ان يصرف لأقرب الناس للواقف الفقراء على الراجح عند الشافعية والله تعالى اعلم . كتبه محمد بن عبد الصمد الشافعى . جواب شيخ الاسلام بركة الأنام تقى الدين ابى الحسن على بن عبد الكافى السبكى الشافعى رضى الله عنه الله المستعان الحمدلله . ينتقل النصف الباقى عن بنت ابن عثمان مما كان وقفاً على ابنها الى ابن بنت نور الدولة واولاد اخوته وبنت عمر ان كانت موجودة بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين عملا بقوله فيه على الشرط المذكور أى بعد انقراض العصبات يكون لأولادهم على الوجه المشروح أولا من غير اشتراط العصوبة فى الاولاد فيدخل المذكورون لانهم من ورثة عمر وعلى المستويين فى عصوبة ابن عثمان المتوفى وبعدهم عمر وعلى لا يمنع استحقاق والدهما لما كانا يستحقان لو كانا حيين ويشتركون فى ذلك حملا للفظه ثم على ترتيب كل شخص على من يدلى لا على ترتيب الطبقة بكمالها لما تدل عليه الشروط المبينة ويكون للذكر مثل حظ الانثيين لأنه من جملة المشروط والله سبحانه وتعالى أعلم . كتبه على السبكى . جواب قاضى القضاة بدر الدين بن

جماعة الشافعي : بالله التوفيق إذا لم يكن ابن بنت نور الدولة ولا أولاد إخوته عصبة لم ينتقل اليهم النصف المذكور والحالة هذه ينتقل إلى المصرف المذكور بعدهم والله تعالى أعلم. كتبه محمد بن ابراهيم الشافعي . جواب الشيخ قطب الدين السنباطي بعد ذلك إصلاحاً لجوابه الاول أصلحه كما تقدم . جواب شمس الدين محمد بن أحمد بن القماح : اللهم وفق للصواب ينتقل النصف الباقي بعد بنت ابن عثمان إلى ابن بنت نور الدولة منفرداً به فان الواقف قدمه على غيره بالاسباب المذكورة وليس هناك أحد من عصبات ابن عثمان المشروط إنتقال المتوفر اليهم. وأما قوله ثم على الشروط المذكورة وتكريره ذلك كله والله أعلم راجع إلى أن يكون ما يأخذه من يأخذه من المذكورين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين لا لغير ذلك ولا يخفى ذلك مع تأمل الالفاظ ، ولا بد فى كل من يأخذ مع عدم ولد لمن يموت من مراعاة العصوبة والأقربية فاذا لم تكن عصبة فلا بد من الاقربية والاقربية موجودة فى ابن بنت نور الدولة فلا بد من تقدمه على غيره اذا لم يكن أحد فوقه من مستحقى الوقف والله تعالى أعلم . كتبه محمد بن أحمد بن ابرهيم الشافعي . قال شيخ الاسلام أوحد المجتهدين تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الكافى رضى الله عنه قوله بعد بنت عثمان موهم أنه بعد وفاتها وليس ذلك مراده فلو قال عنها كان أخلص وقوله بالاسباب المذكورة ولو سلمت له مايدعيه فهو سبب واحد لا أسباب ، وحمله الشرط المذكور على ماذكر يرده لفظة ثم وعلى ذلك يكون لغواً . وقوله لا يخفى ذلك ممنوع بل لا يخفى ضده . وقوله ولا بد إلى آخره ليس بجيد لوجهين الأول ان الكلام ليس عند عدم ولد من يموت بل عند أى واحدة . الثاني ان عند عدم الولد لم يشترط الواقف العصوبة بخلاف ماقال وإن كان مراده عند وجود البنت فلا نسلم الاكتفاء لابد من كونه لا يلزم بالاقربية والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ماتقول السادة العلماء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين فى رجل وقف وقفاً على أربعة أنفس سماهم فى كتاب الوقف مدة حياتهم بينهم بالسواء أرباعاً ثم على أولادهم من بعدهم ثم على أولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابداً بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن بينهم الذكر والانثى فيه سواء على أنه من توفى منهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وان سفل كان مايستحقه من هذا عائداً الى الثلاثة الموقوف عليهم أولا ثم مات الثلاثة الموقوف عليهم أولا ثم على أولادهم وأولاد اولادهم ونسلهم وعقبهم ابداً ماتوالدوا وداماما تعاقبوا الا يستحق

من الاولاد أحد حتى ينقرض الاعلى من آبائه فمات أحد الاربعة من غير نسل.
فانتقل نصيبه الى الثلاثة الموقوف عليهم أولا ما كان يستحقه أبوهم لو كان حيا.
أم يشترك جميع الاولاد المخلفين عن الثلاثة الموقف عليهم أولا أفتونا مأجورين .

﴿ الجواب ﴾ لشيخ الاسلام تقى الدين أبى الحسن على بن عبد الكافى السبكى غفر الله له . الحمد لله يشترك جميع الأولاد المخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولا فى جميع الموقوف بينهم الذكر والانثى فيه سواء ثم على أولادهم كذلك تحجب الطبقة العليا ابداً الطبقة السفلى ولا يختص أولاد كل بنصيب والدهم ولا يستحق شيئاً من نصيب والده حتى ينقرض من يساوى والده فى الطبقة عملا بأنه جعل. كل الوقف بعد الاربعة لاولادهم ولم يخص ولم يفصل ولم يأت بصيغة تشعر بذلك كما أتى فى الطبقة الأولى بقوله أرباعاً ومحافظة على تعميم قوله الذكر والانثى فيه سواء ولو خصصنا أولاد كل بنصيب أبيهم لزم تخصيص قوله الذكر والأنثى. وأن يكون المراد من أولاد كل والتخصيص خلاف الأصل . وما ذكرناه فى الأول. لا يلزم منه أمر مرجوع مع دلالة اللفظ عليه دون ما عداه ولا يمنع من ذلك مفهوم قوله على أنه من توفى منهم عن غير ولد كان ما يستحق عائداً الى الثلاثة. ولا الى أولادهم الى آخره لأنه إنما قاله لك لأن موضوع الكلام أولا يقتضى أن الوقف فى الطبقة الثانية لأولاد الأربعة فاذا لم يكن لأحدهم ولد قد يقال. أن نصيبه لا ينتقل الى الثلاثة ولا الى أولادهم لأنه وقف على أولاد الأربعة ولم يوجد إلا أولاد ثلاثة فيكون ذلك النصيب منقطعا . فبين بهذا اللفظ. أن ذلك النصيب يعود الى الثلاثة والى أولادهم على الحكم المشروح ويصير الوقف على الأربعة بعدهم وقفا على أولاد الثلاثة ، مفهوم ذلك أن من مات وله. ولد لا يكون الحكم كذلك ونحن نقول به بأن نقول يكون نصيب الثلاثة عملا بالترتيب وبعد الثلاثة يعود مع نصيبهم على أولاده وأولادهم عملا بقوله ثم على. أولادهم ولا يحصر مفهوم ذلك فى أن من مات وله ولد يأخذ ولده نصيبه فذلك. لا دليل عليه وما ذهبنا اليه محتمل يكتفى به فى المفهوم مع دلالة اللفظ عليه فكان. متعينا ومتى ثبتت المخالفة بوجه ما كفى فى العمل بالمفهوم وأما قوله لا يستحق. أحد من الأولاد حتى ينقرض الاعلى من آبائه فمنطوقه لا اشكال فيه ومفهومه وهو مفهوم الغاية يقتضى أنه يستحق إذا انقرض الاعلى من آبائه وذلك معمول. به على ما قلناه بأنه ينقرض الاعلى من آبائه ولا يكون فى طبقته من يساويه فعند ذلك يستحق ومتى حصل العمل بالمفهوم فى صورة كفى ولا يلزم أن يستحق.

عند انقراض أبيه مطلقا على كل تقدير لعدم المقتضى للعموم وانما أتى الواقف بهذه الجملة ليدل على الترتيب فى جميع البطون فى استحقاق النصيب الأصلى والنصيب العائد لأنه أتى بهم فى الأول مرتين وفى الثانى مرة واحدة وأتى بالواو فيما عدا ذلك فلو اقتصر لم يجب الترتيب فى بقية البطون ولا احتمل أن نصيب من مات ولا ولد له يرجع الى الاعلى والاسفل معا لانه قد يقال أنهم من أهل الوقف فأتى بهذه الجملة ليزيل هذا الوهم ويبين أن الترتيب مقصود فى كل الطبقات فى جميع الوقف وان كل طبقة تحجب ما تحتها ولم يبق ما فيه احتمال الا أمران أحدهما أن نصيب كل أحد ينتقل الى ولده فيكون محجوبا بأبيه وجده أو نصيب الطبقة بكمالها منتقل الى الطبقة التالية فيكون محجوبا بأبيه ومن يساويه وتبين فى الكلام ما يدل على الاول فحملناه على الثانى لان استحقاق الولد قبل انقراض الطبقة بكمالها مشكوك فيه فلا يستحق للشك والاصل عدم الاستحقاق والمعنى الثانى أقرب الى ظاهر اللفظ . الامر الثانى أنه إذا انتقل نصيب الطبقة للطبقة التى تحتها هل يكون مشتركا بين الجميع بالسواء أو يأخذ كل اولاد ماكان لابيهم ؟ ولا دليل على الثانى والأول أقرب إلى ظاهر اللفظ فتعين وبذلك يتبين صحة ماذكرنا أولا هذا ماظهر لى فى هذا الوقف وفوق كل ذى علم عليم والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى . ولافرق فى التشريك والتسوية بين أفراد الطبقة الواحدة بين التصرف العامل من غير ذى الولد وبين الصباذوى الأولاد أما الأول فظاهر وأما الثانى فلما تقدم من أن الذى نتخيل مانعاً من ذلك قوله ارباعاً والواقف لم يذكره الا فى الطبقة الأولى خاصة والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى . وكتب استفتاء آخر وعين فيه ان الموقوف عليهم أولا شرف الدين ابراهيم وفارس الدولة ايذن وفخر الدين فلاح والطواشى سعيد الخادم الحبشى وسئل فيه هل يجوز لحاكم من حكام المسلمين ان يشرك بين الأولاد الثلاثة وكذلك أولاد الأولاد وسائر البطون يجوز الاشتراك بينهم بالسوية أولا وهل يجوز لحاكم من حكام المسلمين ان يشرك بينهم بخلاف شرط الواقف فكتب الشيخ كمال الدين الزملكانى رحمه الله تعالى الله يهدى للحق لايجوز التشريك بين البطون الاسفل والاعلى ولا بين أولاد بعضهم مع أولاد آخر من نسل آخر من الموقوف عليهم لان شرط الواقف يمنع ذلك ولايجوز الاصلاح بينهم على خلاف شرط الواقف ومتى حكم بذلك حاكم لم يكن حكمه صحيحا والله أعلم . كتبه محمد بن على . جواب الشيخ نجم الدين البابسى جواب الشيخ تقى الدين السبكى كذلك جواب جلال الدين الحنفى

اللهم ارحم والطف متى حاكم حكم بين الاولاد بالتشريك أو بالصلح كان حكمه باطلا لاينفذ بالاجماع لانه خالف شرط الواقف وشروطه تراعى كنصوص الشارع والله أعلم . كتبه أحمد بن الحسن الرازى الحنفى . جواب قاضى القضاة بحماة الحنفى كذلك يقول الفقير إلى الله تعالى عمر بن محمد بن على بن أبى جرادة الحنفى . جواب آخر كذلك يقول أحمد بن محمد التميمى القلانسى . جواب آخر كذلك يقول إبراهيم بن سليمان الحيدى كذلك يقول سليمان الحنفى كذلك يقول عبد الله بن الحسن الحنبلى كذلك يقول إبراهيم بن أحمد الحنبلى . جواب نائب قاضى القضاة بدمشق يتبع ماأفتى به أئمة المسلمين رضى الله عنهم . كتبه سليمان الجعفرى . جواب القرقشندى بمصر وقوة الكلام يشعر بأن من مات منهم إنتقل نصيبه إلى أولاده وإن لم يتعرض . جواب يونس ابن أحمد كذلك جواب يوسف بن حماد كذلك . جواب القاضى شمس الدين بن القماح اللهم وفق للصواب لايدل كلام الواقف على التشريك بل قد يدل على ضده فانه شرط فى صرف نصيب الميت إلى الباقين أن يموت عن غير ولد فتى مات عن غير ولد صرف اليهم فوجد المولد مانع من صرف نصيب الميت إلى غير أولاده والحكم بالتشريك والحالة هذه لاينفذ والالزام بالصلح لايجوز بل يعرضه الحاكم على الخصوم قطعاً للنزاع فان أبوا تركهم والله تعالى أعلم . كتبه محمد بن أحمد بن إبراهيم الشافعى . جواب الشيخ مجد الدين بدمشق وما توفيقى الا بالله نعم يختص برد شكل واحد من الثلاثة المذكورين أولاده ثم أولاد أولاده على الترتيب بالسوية بينهم لايشاركهم فى ذلك أحد من أولاد الاخوين ونسلهما وعقبهما والله أعلم . كتبه محمد بن عبد الله الشافعى . جواب القاضى شمس الدين بن القماح أيضا من مات من الثلاثة الموقوف عليهم فنصيبه لاولاده خاصة لايشاركه فيه أولاد الآخر وكذا حكم بقية الطبقات من الاولاد وأن سفلوا والله أعلم . كتب حسين بن على الاسوانى حسبى الله هذه الاجوبة صحيحة . كتبه محمد بن أبى الفرج المالكى كذلك كتبه عبد الرحمن الحارثى الجوابان صحيحان .

وردعلى الشيخ الامام رضى الله عنه من دمياط فى المحرم سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة :

﴿مسألة﴾ رجل أقر أن مالكا حائزاً وقف عليه حصته من بستان ثم من بعده على ولديه على وعائشة بالسوية ومن مات منهما صرف ريع حصته لاخيه لابيه محمد ثم من بعد محمد يصرف ريع جميع الوقف لاولاد على وعائشة ومحمد المذكورين فتوفى محمد قبل وفاة أبيه المذكور وقبل وفاة على وعائشة المذكورين .

وخلف أولاداً ثم مات المقر المذكور فانتقل الوقف إلى على وعائشة ثم مات على المذكور ولم يترك ولدا فهل تنتقل حصته إلى عائشة أو إلى أولاد محمد ؟

﴿الجواب﴾ ينتقل نصيب على الى أولاد محمد ومن عساه يكون من أولاد عائشة يستقل به الواحد ويشترك فيه العدد بالسوية فان لم يكن إلا أولاد محمد انفردوا به وإن حدث لعائشة أولاد شاركوهم لا على المناصفة بل يقسم مجموع النصيب المذكور بين الجميع على عدد رءوسهم بالسوية فان ماتت عائشة ولها أولاد كان مجموع الوقف بين الجميع على ماذكرناه وان ماتت ولا أولاد لها استقل أولاد محمد بجميع الوقف . فان قلت لم لا تستقل عائشة به كما لو وقف على زيد وعمرو ثم على الفقراء فمات زيد صرف لعمرو . قلت لأنه هناك شرط فى الانتقال للفقراء موت زيد وعمرو وهنا لم يشترط فى الانتقال إلى أولاد محمد وعائشة وعلى إلا موت محمد وقد وجد . فان قلت لم لا يكون منقطع الوسط . قلت قد أفتى بذلك قاضى القضاة جلال الدين فقال نصيب على لا ينتقل إلى اخته عائشة ولا إلى أولاد الثلاثة بل الوقف بالنسبة اليه منقطع الوسط ، وهذا عندى ليس بجيد لما قدمت ان موت عائشة ليس شرطا فى ذلك وكان الحامل له على ذلك قول الرافعى فيما إذا وقف على زيد وعمرو ثم على الفقراء ان القياس أنه منقطع الوسط والامر فى تلك المسألة كما قال الرافعى وأما هنا فقد بينا الفرق . فان قلت ظاهر كلامه أنه إنما جعل لمحمد بعد موتهما لأنه قال إنه بعد موت محمد يكون الجميع للاولاد فى حياة أحدهما لا يكون كذلك . قلت نحن نتمسك باللفظ مالم يعارضه معارض أقوى وهو قد صرح أنه من مات منهما انتقل لمحمد وهو يشمل ما إذا مات الآخر وما إذا لم يمت وأنا لم آخذ الصرف إلى أولاد محمد من ذلك بل من قوله بعد موت محمد يكون الجميع لاولاد الثلاثة ولم يقيد فى موت محمد بين أن يكون فى حياة الآخر أولا فكذلك قلت أنه يشترك فيه أولاد محمد وعائشة لان النصيب الذى كان لعلى من جملة المجموع الذى حكم بانتقاله بموت محمد لاولاد الثلاثة فاعمال اللفظ بالنسبة اليه لامعارض له ، والنصف الآخر المختص بعائشة الموجودة عارضنا فيه اختصاصها به باللفظ الاول فلم يعمل اللفظ الثانى بالنسبة اليه مادامت عائشة موجودة فاذا ماتت عملناه ، وليس فى هذا الا تقييد اللفظ المطلق بخلاف مالوقلنا المراد إذا مات محمد وليس واحد منهما موجوداً لانه اضمار جملة وهو على تقدير تجويزه مرجوح بالنسبة إلى التقييد والتخصيص والله أعلم . فان قلت فقل بانتقال نصيب عائشة أيضا فى حياتها إلى الاولاد بموت محمد

وليس فيه الا تخصيص اللفظ الدال على استحقاقها ببعض ازمنة حياتها . قلت يصدنى عنه أمران أحدهما العادة الجارية فى الأوقاف ان نصيب الشخص إنما ينتقل بموته والثانى أنه إذا احتمل التقييد والتخصيص فى كل منهما حصل التعارض فلا أخرج نصيب عائشة عنها بالشك واستصحب استحقاقها إلى حين وفاتها ، وأيضاً فقوله إذا مات محمد يصرف ريع الجميع ليس صريحاً فى أنه يصرف حين موته فاجعله سبباً لصرف الجميع مما لامانع منه وهو نصيب على يصرف الآن وماله مانع وهو نصيب عائشة يصرف عند موتها والشرط يقتضى الترتيب وكونه على الفور أولا ان اخر من غيره واستحقاق عائشة مدلول عليه بالأول فكان أقوى والله تعالى أعلم . فان قلت قد اختلف الاصحاب فيما إذا قال وقفت على زيد ثم عمرو ثم بكر ثم على الفقراء فمات عمرو ثم زيد هل يصرف لبكر قال الماوردى لالأن شرط استحقاقه الانتقال إلى عمرو ولم يوجد وذلك يقتضى أنه منقطع الوسط وهنا كذلك لأنه شرط فى الانتقال للاولاد استحقاق محمد . قلت ماقاله الماوردى ضعيف وقد خالفه غيره وقال أنه يصرف لبكر وهو الصواب وعندى ان الخلاف له وجه إذا قال على زيد فاذا مات انتقل نصيبه لعمرو فاذا مات انتقل نصيبه لبكر فانه يتخيل حينئذ أنه لانصيب له فينتقل أما الى شم من غير زيادة عليها فلا وجه لذلك بل نقطع باستحقاق بكر وليس معنى البعدية انه بعد استحقاق عمرو بل بعد وجوده وفقده ، ثم ان الماوردى لم يقل بأنه منقطع الوسط بل قال أنه يصرف للفقراء فى المثال المذكور وان كان شرط فيهم بكراً فان لم يقل نقول الماوردى زال السؤال وان قلنا بقوله . (كذا)

﴿مسألة﴾ رجل وقف وقفاً على زيد ثم على أولاده الأربعة لكل منهم الربع ثم على أولادهم وان سفلوا ممن قارب الاولاد ولم يترك ولداً عاد مايخصه لاخوته فمات احد الاربعة فى حياة أبيه وله أولاد فهل اذا مات جدهم يستحقون ماكان أبوهم يستحقه لو كان حياً ؟ .

﴿الجواب﴾ نعم يستحقون ذلك عملا بقوله ثم أولاده فهم موقوف عليهم فى الطبقة الثالثة ولايضرهم موت أبيهم قبل استحقاقه تناول ماوقف عليه وقوله من مات ولم يترك ولداً عاد مايخصه لاخوته لايمنع من ذلك ولا يقتضيه والله أعلم .

﴿مسألة من دمياط فى المحرم سنة أربع وثلاثين﴾

رجل بيده حصة من بستان فأقر أنها موقوفة عليه ثم على أولاده ثم على أولاد أولاده وان سفلوا ثم على اخوانه وهن عزيزة وغزال وستيتة ثم على اولادهن ثم

أولاد أولادهم ان سفلوا على ان من مات منهم وترك ولداً أو ولدولد أوأسفل من ذلك من ولد الولد فان نصيبه من ذلك له ؛ وان لم يترك ولداً ولاولد ولد ولا أسفل من ذلك من ولد الولد كان نصيبه لاخوته الذين هم فى درجته مضافاً لما فى أيديهم وثبت الاقرار والوقف فماتت اخوات المقر قبل وفاته وخلفت غزال ولداً يسمى صالح وخلفت عزيزة ثلاثة وهم على وكامل ومعينة ثم مات على قبل وفاة المقر أيضا وخلف ولدين محمد وعبدالرحمن ثم مات المقر ولم يخلف سوى المذكور فهل يستحق محمد وعبد الرحمن ماكان يستحقه أبوهما على لوكان حياويشتركان مع من هوأعلى درجة منهما أم يكون الوقف على الدرجة العليا خاصة .

﴿ أجاب ﴾ يستحق محمد وعبد الرحمن ماكان يستحقه أبوهما لو كان حيا .

﴿ مسألة ﴾ وقف على أولاده ثم أولادهم الى آخره بالفريضة الشرعية على أنه من مات من أهل الوقف وترك ولدا أو أسفل كان نصيبه لولده ثم لولد ولده يستقل به الواحد من أهل كل طبقة ويشترك فيه الاثنان فمافوقهما وان لم يترك ولدا ولا ولد ولد ولا أسفل منه كان نصيبه مصروفا لاخوته وأخواته من أهل الوقف فتوفى شخص وترك ولدين ثم توفى أحدهما وترك ولدا وأخا ثم توفى الولد عن غير أخ فهل ينتقل نصيبه لعمه أو إلى الموجودين من البطن الأول .

﴿ أجاب ﴾ نصيبه لعمه دون الطبقة الأولى ولا يرجع الى الموجودين من البطن الأول مادام هذا العم الاقرب موجودا لثلاثة أدلة: (أحدها) قوله من مات كان نصيبه لولده ثم لولدولده يستقل به الواحد ويشترك فيه الاثنان فمافوقهما وقال من أهل كل طبقة فاستحق الذى خلف ولدين استحق ولداه نصيبه وكل منهما يستحقه كاملا لولا أخوه استحق استحقاقه كاملا ثابت له ، وانما حجبه أخوه ثم ابنه من بعده فاذا فقد عمل ذلك الاستحقاق عمله وأخذ ما كان يستحقه أبوه من جهة والده لا من جهة أخيه ولا من جهة ابن أخيه. (الثانى) قوله من مات ولا ولد له كان نصيبه لاخوته اقتضى تقديم الاخ على العم فيقتضى ذلك تقديم العم على الاب وقد ينازع فى هذه من جهة أنه قياس والقياس لا يعمل به فى حكم الواقف. (الثالث) أنه يصدق فى هذه الحالة ان أخا العم المسئول عنه توفى ولا ولد له اذا لم تجعل هذه الجملة للحال بل تخبر عنه أنه توفى وأنه لاولد له فيستقل نصيبه لاخيه وهو عم المتوفى وقد ينازع فى هذا من جهة جعل الجملة حالية والمعتمد عليه من هذه الاوجه الثلاثة هو الوجه الأول ويعتضد بأنه المفهوم من عرف الواقفين ولما كان هذا المفهوم تمكن المنازعة فيه لم نجعله العمدة واعتمدنا على اللفظ كما

بيناه فى الوجه الأول والله تعالى أعلم .

﴿ مسألة ﴾ وقف وقفا على رجل ثم بعد وفاته على من يوجد يوم وفاته من بناته لصلبه واحدة كانت أو أكثر ينتفعن بذلك أيام حياتهن على أن من توفيت منهن انتقل مالها من ريع الوقف لأخواتها الباقيات فى قيد الحياة المشاركات لها فى استحقاق الوقف فاذا انقرضن بجملتهن ولم يبق للموقوف عليه بنت ووجد له يوم ذلك أولاد ذكور وأولاد بناته الدارجات بالوفاة من أولاد الموقوف عليه من أهل الوقف وغيرهم من الذكور والأناث كان الموقوف المذكور بجملته وقفاً عليهم يوم ذاك بالسوية بينهم لامزية لأولاده على أولاد بناته ومن مات منهم بعد ذلك وترك ولداً أو ولد ولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد من الذكور والاناث بالسوية من ولد الظهر والبطن فان لم يكن للمتوفى منهم ولد ولا ولد ولد ولا أسفل أو كانوا وانقرضوا كان نصيبه لمن يشاركه فى حال حياته تحجب الطبقة العليا منهم السفلى الذكور والاناث بالسوية فان لم يكن أحد موجود من أهل طبقته أو كانوا كان نصيب المتوفى من ذلك لأقرب الطبقات اليه من أهل الوقف ومن مات من أهل الوقف قبل دخوله فيه واستحقاقه لشىء من منافعه وترك ولدا أو ولد ولد أو أسفل من ذلك من الذكور والاناث كان ما عساه يكون له أن لو كان حياً لولده ثم لولد ولده فاذا انقرض أهل الوقف بأجمعهم كان فى وجوه البر وقد وجد يوم ذاك بعد انقراض البنات بجملتهن للبنت الآخرة منهن بنت اخرة ومن أولاد الموقوف عليه المذكور ولد واحد وأربعة أولاد من ولد كان من أولاد الموقوف تقدمت وفاته فهل للاولاد الأربعة الدخول مع الابن والبنت فى الوقف أولا .

﴿ مسألة ﴾ مدرسة فى الفيوم موقوفة على الفقهاء الشافعية لها أرض موقوفة على مصالحها والفقهاء المشتغلين بها والارض تؤجر كل سنة بغلة فاذا نزل الفقيه بها فى أول سنة أربع واستمر سنة وحضر من المستأجر أجره من مغل سنة ثلاث هل يستحق هذا الفقيه منها شيئاً أولا .

﴿ الجواب ﴾ إن كان معلوم الفقهاء عن سنة ثلاث نكمل صرف الباقى عن سنة أربع لهم وله وإن لم يكن نكمل فيكمل من هذا الذى حضر فان فضل شىء صرف عن سنة أربع لهم وله والا فلا شىء له حتى يجىء المغل الآخر . وهذه المسألة كثيرة الوقوع يحتاج اليها وقل من يعرفها وتلتبس على كثير من الناس لانهم لايفرقون بين المصرف والمصروف ومتى تميز أزال اللبس . وليعلم أن ههنا ثلاثة أشياء أحدها الفقيه المستحق ، وثانيها المغل الحاصل الذى يقصد صرفه الذى هو

أجرة مدة معلومة سنة أو شهرا ونحوه . وثالثها المدة المصروف عنها فالفقيه وهو الاول يستحق أن يصرف اليه من الريع الحاصل وهذا هو الامر الثانى عن المدة التى باشرها وهذا هو الامر الثالث ، ولا تجب مطابقة مدة الريع لمدة مباشرة الفقيه بل قد يطابقها لمن باشر شهرا أو سنة وأحدث أجرتها يجوز الصرف اليه منها وقد يتأخر ريع مدة المباشرة كما إذا تحصل من الريع شىء ولم يحتج إلى صرفه إما لعدم المستحق أو الاكتفاء بما شرطه الواقف ، ثم نزل الفقيه و باشر مدة يجوز الصرف اليه عنها من ذلك الحاصل لانه من ضد الجهة العامة التى هذا واحد منها ولا نقول أن الاولين استحقوه بل إنما استحق الواحد منهم ما يصرفه له الناظر وبالصرف يتعين وأما إذا تقدمت مدة المباشرة كمن باشر مدة ثم انقطع ثم حصل ريع من مدة بعد انقطاعه فلا يستحق لانه ليس من فقهاء هذه المدرسة فى زمان هذا الريع اللهم إلا أن يكون ذلك ريع سنة باشر بعضها لذلك باشر بعضه فيستحق به عن المدة التى باشرها . وبيان ذلك أن الواقف بوقفه الأرض مثلا قد جعل أجرتها كل سنة مستحقة بجهته المذكورة ومن المعلوم أن الأرض التى لا ينتفع بها إلا فى الزراعة تتعطل نصف السنة وقد يكون تاريخ الوقف فى مدة التعطيل وقد يكون فى أوان الزرع واشتغالها به ثم قد ينزل فيها من حين منفعتها المستقبلة فتكون مباشرتهم تلك المدة على طمع فلا يذهب مجانا وإن كان وقت الزرع وبستان الريع فيكون ما يأخذونه عن تلك المدة وعن المدة المستقبلة المعطلة إن كان الوقف شرط إعطاءهم فالحاصل أن ريع سنة لا يجب صرفه عنها بل عما هو مستحق لهم ممن باشر فيها أو بعدها فاذا كانت لهم معلومات مقدرة من الواقف عن كل مدة يكملها لهم أولا فأولا ولا يعطى المتأخر حتى يكمل المتقدم وإذا تكمل المتقدمون يعطى الباقى لهم وللمتأخرين عن المدة المتأخرة وإن لم يكن معلومهم مقدراً من جهة الواقف بل وقف الأرض عليهم وقد جاء ريع من سنة ثلاث وهناك معلوم مقرر من جهة الناظر فالحكم فيه كذلك وإن لم يكن مقرر من جهة الناظر أيضاً فنقول هما حصلت مباشرة سنتين فيصرف الحاصل لهما فمن خصه من السنة الأولى والثانية شىء أخذه ومن باشر فى الاولى أخذه من قسطها فقط ومن باشر فى الثانية أخذه من قسطها فقط والله أعلم . وصفة ما كتب على الفتوى رضى الله عنه الحمد لله إن كانت سنة ثلاث صرف عنها فهذا لسنة أربع وإن لم يكن صرف عنها فان كان لهم معلوم مقدر بشرط الواقف أو برأى الناظر فيكمل عن سنة ثلاث لمن حضرها فقط وما فضل يصرف لمن حضر سنة أربع ذلك الفقيه وغيره

على نسبة مقادير معلومهم وإن لم يكن لهم معلوم مقدر صرف الحاصل عن السنتين جميعا بالسوية فنصفه لكل من حضر سنة ثلاث ونصفه لمن حضر سنة أربع ولا يعطى لمن لم يحضر فى إحدى السنتين من سهم الاخرى . وهذه المسألة كثيرة الوقوع محتاج اليها ويخبط الناس فيها وقليل من يعرفها وهذا الذى لى عليه فيها وأرجو أن يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى والله أعلم . ولا يلزم من مغل أن يصرف عنها بل قد يصرف عنها وعما بعدها ولا يصرف عما قبلها إلا إذا اتحد المستحق وكذا حكم الشهر والله أعلم .

﴿ مسألة فى صفر سنة ست وثلاثين ﴾

رجل وقف وقفا على نفسه ثم من بعد موته على ذريته .

وقد كتب جماعة عليها من الشافعية والمالكية بالبطلان فقلت للمستفتى أنا مخالف لهم وأقول إن كان الواقف قد مات فيصح الوقف المذكور على ذريته الذين لا يرثونه إذا خرج من الثلث وإنما قلت ذلك لانى أبطل قوله وقفت على نفسى ولا أصحح الوقف المنقطع الاول ولكن أجعله بالنسبة إلى الذرية كما لو قال ابتداءً وقفت بعد موتى . وهذه مسألة نص عليها الشافعى فى الام فى الجزء الثانى عشر فى باب إخراج المدبر من التدبير وجعل من جملة الرجوع فى التدبير لو وقفه أو أوصى به الرجل أو تصدق به أو وقفه عليه فى حياته أو بعد موته هذا لفظه فى الام وهو شاهد لما نقله الرافعى عن الاستاذ أبى إسحق فان فى الرافعى عن الشيخ أبى محمد أنه وقع فى الفتاوى زمن الاستاذ أبى إسحق أن رجلا قال وقفت دارى هذه على المساكين بعد موتى فافتى الاستاذ بصحة الوقف بعد الموت وساعده أئمة الزمان وهذا كله وصية يدل عليه أن فى فتاوى القفال أنه لو عرض الدار على البيع صار راجعا فيه انتهى كلام الرافعى . وقد تبين أن ما أفتى به الاستاذ وأئمة الزمان منصوص للشافعى رضى الله عنه وهذا الذى قاله هؤلاء الأئمة صحيح وليس هو تعليقاً أعنى ليس مساوياً لقوله إذا مت فقد وقفت لان دليل ذلك تعليق الانشاء وفيه فى هذا الباب نظر وانما معنى قوله وقفت بعد موتى تنجيز الوصية بوقفها الآن وفى هذا بحث طويل ليس هذا موضعه والقصد هنا أنه لا توقف فى أنه وصية فكذلك الوقف على الذرية هنا وانما قيدت بخروجه من الثلث لأنه وصية فأجريت عليه أحكام الوصية وان لم يخرج من الثلث صح منه ما خرج وان لم يخرج منه شىء بطل بان يكون عليه دين مستغرق وانما قلت الذرية الذين لا يرثونه لئلا يكون وصية لوارث كما لو أوصى لاقاربه فان

أرجح الوجهين عند الغزالى وهو الذى قطع به المتولى فخصصها بغير الوارث فكذلك وعلى الوجه الثانى وهو أنها تشمل الجميع ثم يبطل نصيب الوارث ويبقى الباقى لغير الورثة يحتمل ان يقال بأن مثله يجرى فى الواقف أوأولى لأن القرينة فى الوصية تقتضى ارادة غير الوارث والقرينة فى الوقف لاتقتضى ذلك بل تقتضى التعميم ويحتمل أن يقال وهو الذى عندى أن هذا لاجريان له فى الوقف والفرق بينه وبين الوصية ان الوصية تمليك يبعد الموصى له كالبيع فيبطل فيما يبطل ويصح فيما يصح وكذا لوكان الوقف على معينين أما الوقف على الذرية ونحوه من الجهات العامة سواء أكانت فيما يجب استيعابه أم لا فلا يراد به التوزيع ، ولهذا من مات منهم استحق الباقون ماكان له فهى جهة واحدة والوارث كأنه خارج منها بوصف قائم فينحصر الاستحقاق فى الباقى . وفى المسألة نظر وتوقف وقد جمعت أوراقاً تتضمن مباحث ونقولا .

﴿مسألة﴾ أوصت أم الملك السعيد أن يوقف عنها ووقف عنها ووقف ثلثاه على التربة والمدرسة الظاهرية بدمشق والثلث على ستة خدام معينين ومن مات منهم نزل الناظر مكانه خادماً من عتقاء الظاهر ولا السعيد فمات الستة ونزل مكانهم إلى ان لم يبق من عتقاء الظاهر ولا السعيد الا خادم واحد فما الحكم فى ذلك والشرط أنه إذا انقرض الخدام رجع إلى التربة والمدرسة .

﴿فأجبت﴾ ان الخادم المذكور إذا نزله الناظر جاز صرف الجميع اليه ولا تستحق المدرسة والتربة شيئاً الا بعد انقراضه ، ومستندى فى ذلك ان معناها عام والخادم الباقى يصح ان يكون عوضاً عن الستة . وقوله إذا انقرضت الخدام كان للمدرسة يشمل الخدام الستة وجميع من كان خادماً من عتقاء الظاهر أو السعيد وليس من شرط تنزيله موضع الستة ان يكون عند موتهم بل سواء أكان كذلك أم بعد مدة ، ولو توسط بينهم جماعة صح ان يكون هذا الآن منزلا مكان الستة الأولين والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف الفخر ناظر الجيش وقفاً على مدرس وطلبة يلقون درساً بجامع مصر الجديد الذى على البحر فنقص الوقف بعد موته وأراد مدرسه وهو ابن زمرت نقل الدرس إلى الجامع العتيق بمصر فاستفتى فى ذلك فأفتاه بعض المتسمين باسم الفقهاء لابل المتزيين بزيهم بالجواز ، وأكثر فى ذلك من فقاقع وسفاسف لاحاصل تحتها وزعم بجهله ان ذلك تقتضيه قواعد مذهب الشافعى بل قواعد الشريعة لاوجه ثلاثة (احدها) تقديم الراجح على المرجوح ، (الثانى)

ان الشرع مدبر الأحكام على مقاصد العقود غالباً أو الربا وتعلق بأن من نذر الصلاة فى بيت المقدس فصلى فى المسجد الحرام خرج عن نذره وبالعدول عن زكاة الفطر الى الأعلى وبأن تعيين الدراهم المعينة للصدقة لا يعينها فمتى حصل المقصود لم يلتفت للمحل ولا المكان وكذا المودع له نقل الوديعة إلى أحرز مما عينه المودع ولا يضمن لو تلفت كذلك ليس مقصوده الاختصاص وإنما مقصوده نشر العلم وايقاع هذه القربة فى الجامع الذى لا اختصاص له بالوقف ولا بالموقوف عليه ومن وقف على كلام إمام الحرمين والغزالى بان له ان هذا الذى قلناه متعين . وقد قال أصحابنا لو أجر أرضاً لزراعة الحنطة له ان يزرع غيرها مثلها بل يزيد ويترك البئر والمسجد إذا خيف خرابه من أهل الفساد نقل وعمر بالتيه بئر أخرى ومسجد آخر وكذا القدر الموقوفة على المدرسة إذا خربت المدرسة نقلناها إلى مدرسة وكذا آلات القنطرة . (الوجه الثالث) ان الواقف ظن استمرار ما وقفه شرطه فاذا طرأ الخلل ألغى الشرط كما قال أصحابنا إذا دفع المكاتب النجم الآخر فقال السيد إذهب فقد أعتقتك ثم خرج النجم مستحقاً لا يعتق لأنه إنما قاله على ظن السلامة وكذا إذا دفع له مالا بطريق المصالحة عن دمه ثم قال له ابرأتك وخرج المال مستحقاً رجع عليه بدينه انتهى كلامه . وقد اشتمل على هذيان كثير وفشار [1] غزير حمله عليه إما حب الاستكبار والفشار والاستظهار فى ظنه وإما لجاه المستفتى واما مجموع ذلك مع يسير اشتغال متقدم وبعض ذهن وذكاء على دخل فى التصور والتأمل وركوب الهوينا فى النظر والتغفل كعادة كثير من المكتفين من العلوم بظواهرها البعيدين عن أسرارها . ورأيت الى جانب خطه خط بعض المفتين بالجواز أيضا معللا بأنه تعين طريقا فهو أولى من التفويت بالكلية ، والى جانب خطهما خط رجل ليس من أهل العلم ولكنه خيلت له نفسه أنه أهله كتب بالجواز أيضا اذا لم يمكن إقامة الدرس بالجامع المذكور وقد اخطأ كل من هؤلاء الثلاثة أما الأول المتشدق فان الوجهين الأولين فى كلامه يقتضيان ان ذلك يجوز عند الحاجة وعدمها نقض الوقف أو لم ينقض وما ابعد من خسارته وتمسكه بمبادىء العلوم وأطرافها وقلة بصره لها وقلة دينه ان يلتزم ذلك ويلزمه على ذلك ان كل مدرس ومعيد وطالب وخطيب وطالب له جامكية على وظيفة فى مكان ان يأتى بها فى مثله أو أفضل منه ويتناول تلك الجامكية وهذا انحلال عن الدين وتسلق الى أكل المال بالباطل وقوله فى الوجه الأول تقديم الراجح على المرجوح شقشقة بكلام صحيح فى

---

(١) قال فى القاموس : الفشار الذى تستعمله العامة بمعنى الهذيان ليس من كلام العرب .

نفسه باطل وضعه فى هذا الموضع فانه لوكان يجوز العدول عن الموقوف عليه المرجوح الى الراجح الذى لم يوقف عليه لم يستقر وقف ابداً حتى يكون على أرجح الجهات وهذا خلاف إجماع المسلمين . وقوله ان الشرع يدير الأحكام على مقاصد العقود غالبا أو أكثر ماقد تشاحح فيه ويقال أنه انما يديره على موضوعاتها ودلالات الفاظها وقد يسلم له ولاينفعه لما سنبين ان مقصود هذا الوقف هو اقامة العلم بالجامع المذكور لاغيره . وقوله ان من نذر صلاة ببيت المقدس يخرج عن نذره بالصلاة فى المسجد الحرام صحيح ولكنه لاينفعه هنا والفرق بينه وبين مانحن فيه من وجهين أحدهما ان تدريس العلم فى بقعة يترتب عليه نشر العلم فى ذلك المكان وشيوعه بين أهله وربما يكون فيهم من لايحضر فى المكان الآخر ونشر العلم فى جميع الاماكن مطلوب ولهذا يجب ان يكون فى كل قطر من يفتى الناس ويعلمهم ويقضى بينهم وكان فى تدريس العلم فى بقعة مسجداً كانت أو مدرسة أوغيرها حق لاهل تلك البقعة ولماحولها فنقله الى غيرها يفوت حقهم فلا يجوز سواء أكانت البقعة المنقول اليها مثل البقعة الأولى أودونها أم أفضل منها ولوكان نشر العلم فى المكان الفاضل يكفى عن نشره فى المكان المفضول لكفى الناس كلهم نشره فى مكة أو المدنية ولم يجب نشره فى غيرهما من البلاد وهو خلاف اجماع المسلمين وخلاف قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية اذا فسرناها بالنفير الى العلم وخلاف قوله ﷺ : ارجعوا الى أهليكم فروهم وعلموهم وأما الصلاة فالمقصود منها تقرب المصلى فى خاصة نفسه إلى الله تعالى وتقاربها بمعنى زيادة حصول فضله له فيها ولذا يكون ذلك فى المساجد الثلاثة وهى فى غيرها سواء فى نظر الشارع فلذلك لم يتعين غير المساجد الثلاثة وكفى اقامتها فى المسجد الحرام عن بيت المقدس وغيره لأنه أفضل . ومن هذا الفرق نأخذ أن من نذر تعليم العلم فى بلد لايقوم مقامه تعليمه فى بلد أفضل منه أومثله اللهم الا ان يكون البلد الذى نذر تعليم العلم فيه كثير العلماء غير محتاج اليه فأراد تعليمه فى بلد لاعلم فيه فينبغى ان يجوز وحاصله ان نفع العلم عائد الى الناس ولاأثر لشرف البقعة فيه فقد بان تفاوت الغرضين ، وكما أنا نراعى اقامة العلم فى بلد دون بلد ونطلب شمول التعليم فيهما كيلا يحرج أهلها فى الانتقال لطلب العلم أو يتعطل العلم لذلك نراعى الأماكن فى البلد الواحد لأن أهل كل محلة قد يشق عليهم الانتقال الى غيرها بل وان لم يشق فطباع الناس فى العادة تقتضى أنه وان لم يكن لبعضهم رغبة قوية فى طلب

العلم تبعثه على الانتقال له من مكان آخر فاذا مممه فى مكانه بغير تكلف حدثت له رغبة فيه وقد يكون ذلك سبب القوة همته وهمته فيه فلهذا يطلب تعميم كل مسجد وكل محلة به وسواء أكان فاضلا أم مفضولا أم غيره لهذا السر العظيم. (الفرق الثانى) ان المنذور حق للشارع وقد دل على الاكتفاء بفاضل كل نوع عن مفضوله بما بينه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لمن نذر الصلاة فى بيت المقدس «صل ههنا» وغير ذلك من الاحاديث . وبالقياس فانه ثابت فى الامور الشرعية بالادلة الدالة عليه شرعا . وأما الوقف فان الحق فيه لآدمى وهو الواقف وقد أمر به بمقتضى وقفه لجهة معينة بشروط مخصوصة ولم يدل دليل من جهته على القياس ولا على الاكتفاء بالفاضل عن المفضول لا من نوعه ولا من غيره والناظر بمنزلة الوكيل عنه والوكيل يجب عليه تتبع تخصيصات الموكل ولا خلاف ان الموكل لو قال لوكيله فرق هذا المال أى تصدق به على أهل البلد الفلانى لم يكن له ان يفرقه على غيرهم ولو قال فرقه فيها ليس له تفرقته فى غيرها الا ان يقطع بأنه لا غرض له فى ذلك ولم يوجد ذلك ههنا فقد بان بهذين الفرقين بعد مابين مسئلتنا والمسألة التى استشهد بها . واعلم ان هذا الرجل أنا استحيي وأربأ بنفسى عن ان أرد عليه وليس عندى اهلا لذلك ولا ان يقابل كلامى به ولكنى أقول هذا ليقف عليه من هو أهله فيستفيده . وأما التمثيل بالعدول فى زكاة الفطر الى الاعلى فأنه عرف من نفس الشارع لما قال صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب عدم الحصر فى نوع واحد وأنه يقصد اما التخيير كما ذهب اليه بعضهم وأما التنويع وطلب القوت فالاعلى فى القوت محصل لغرض الشارع عند قوم وكذا الاعلى فى المالية عند آخرين والشارع هو المستحق والفقير مصرف فلذلك جاز العدول لما فهم من كلام المستحق وهو الشارع ألا ترى ان زكاة المال لو عدل فيها عن خمسة دراهم الى خمسة دنانير لم يجز عندنا ايها الشافعية وهذا الجاهل الذى احتج بزكاة الفطر معدود من الشافعية فما يصنع بزكاة المال وأما تعيين الدراهم للصدقة ففيه خلاف القول بعدم التعيين مأخذه ماأشرنا اليه من ان الحق للشارع والفقير مصرف ولا غرض فى أعيان الدراهم فى نظر الشارع فى الصدقة . وأما نقل الوديعة الى مكان احرز فللقطع بأن مقصود المالك الحفظ وتعيينه مكانا انما هو لاجل الحفظ فما هو أحفظ منه أولى لان المودع ملتزم للحفظ فهو أعرف به ويتولاه بما يعرف وحق المالك فى الوديعة بعينها لا فى مكانها فلم يترك بنقلها إلى المكان الاحرز حقا للمالك . وأما قوله من وقف على كلام إمام الحرمين

والغزالى بان له هذا فكذب منه أو توهم . وأما عدول المستأجر لزراعة الحنطة إلى مثلها فلأنه ملك منفعة أرض والحنطة ومثلها طريقان فى الاستيفاء ولا حق للمالك فيهما والمستأجر ملك ذلك النوع من المنفعة فله استيفاؤها بأى طريق شاء . وأما نقل البئر والمسجد إلى مكان آخر للضرورة فلأن ذلك هو الموقوف بعينه فينتفع به فيما شرطه الواقف وانما تعذر محله ونظيره هنا أن لا يوجد مستغل أصلا ولا يتوقع بأن تخرب تلك المحلة ولا يتوقع حضور أحد عنده للتعلم فحينئذ نقول بأنه يجوز إقامة تلك الوظيفة بمكان آخر أقرب ما يكون إلى ذلك المكان تحصيلا لغرض الواقف . وصورة مسألتنا هنا أن جامع مصر الجديد موجود والناس حوله كثيرون فأين هذا من ذاك لعن الله المحرفين لكلام العلماء ان تعمدوا ذلك . وكذا القدر والقنطرة . وأما الوجه الثالث فى كلامه فهو يقتضى ذلك عند الضرورة ولكنه لم يشترط الضرورة بل الخلل ، وأما عند الضرورة كما أشرنا اليه قريبا فنحن نوافق عليه كما بيناه نحن لا كما قاله أو قصده المستفتى ، وأما عند حصول خلل ما وهو الذى أراده يعنى بنقض الوقف فلا نقول بذلك حاش لله وتشبيهه إياه بقول السيد للمكاتب اذهب فقد أعتقتك ليس بصحيح لان ذلك للقرينة الدالة على أنه أراد بأنه أعتقه للكتابة فيكون خبرا لا إنشاء واللفظ محتمل له وكأنه مشترك بالنسبة الى المعنيين فيحمل على أحدهما بقرينة وأما هنا فتقدير شرط الاستمرار زيادة على ما يحتمله اللفظ فلا تكفى القرينة فيه بل ولا النية لو قالها الواقف ولهذا نظائر فى الطلاق وغيره إذا أراد المطلق احدى معنيى اللفظ أثرت النية فيه واذا أراد شرطا زائدا لم يسمع . هذا آخر تتبع كلام هذا الشخص ولا ينبغى أن يغتر به ولا أن نتوهم أن هذه المسألة من محل التردد والنظر وأظن أن ما حمل هذا الشخص على هذه الفتوى قلة دينه وورعه فانه مذموم السيرة وقد أخبرنى عنه من أثق به لما ولى قضاء البحيرة أنه ظهر منه ما يدل على أنه لا يعتقد تحليلا ولا تحريما لما اعتمده من استباحة الاموال فيها وما أقول هذه الا بيانا لحاله وتنفيرا عن الاغترار بكلامه . وأما الثانى الذى قال بالجواز وعلل بالتعذر فان كان علم الواقعة فقد حابى وداهن فان كل أحد يعلم أن الحالة ليست حالة ضرورة وكم من فقيه لا شىء له يقنع بأدنى شىء وينتصب للاقراء فى أى مكان وأما الثالث فليس من أهل العلم حتى يتكلم والله تعالى أعلم . كتبه فى سادس شوال سنة تسع[1] وثلاثين وسبعمائة انتهى .

---

(١) فى الشامية : «سبع» .

﴿مسألة﴾ قال وقفت على أولادي وأولاد أولادي بطنا بعد بطن هل يقتضي الترتيب.

﴿الجواب﴾ قد عملت فيها تصنيفا واستقر فيها أنها للترتيب.

﴿مسألة حلبية﴾ وقف على قطب الدين الحسن ثم على ولده أبي الفتح عبدالله ثم على أولاده وأولاد أولاده ونسله وعقبه ممن ينسب بآبائه الى قطب الدين ماتناسلوا ومن مات منهم ولم يخلف ولداً ولا ولد ولد يتصل نسبه بآبائه إلى قطب الدين كان نصيبه مصروفاً إلى اخوته ممن ينسب إلى أبي الفتح عبد الله بآبائه فان لم يكن له أخ وله أولاد أخ صرف إلى أولاد أخيه الاقرب فالاقرب إلى أبي الفتح والأعلى فالاعلى فان مات أبو الفتح عبدالله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد يتصل نسبه اليه بالآباء كان مانعم هل يتصدقه إلى من يحدث لقطب الدين من الأولاد الذكور بعد تاريخ هذا الكتاب لا على أولادهم وأولاد أولادهم والشرط بهم على الشرط المتقدم في أبي الفتح فان مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد ممن ينسب اليه بالآباء ولم يحدث لابيه ولد ذكر بعد تاريخ هذا الكتاب كان الى طاهر وعبد المجيد[1] ولدي قطب الدين بينهما بالسوية ثم اولادهما ونسلهما وعقبهما والشرط في اولادهما مثل الشرط في اولاد ابي الفتح وقسمة ذلك في سائر البطون للذكر مثل حظ الانثيين يجري ذلك مادام احد على وجه الأرض يتصل نسبه بآبائه إلى قطب الدين فان انقرضوا كان إلى أولاد الشهيد بهاء الدين عبدالرحيم والشرط كالشرط فان انقرضوا كان للفقراء والمساكين فمات قطب الدين وانتقل بعده إلى أبي الفتح ثم إلى أولاده واتصل بامرأة من نسله تدعى فاطمة ثم ماتت عن غير ولد وانقرض بموتها ذرية أبي الفتح المتصلين بآبائهم إلى قطب الدين وادعى قوم أنهم ولد رجل يدعى تقي الدين أبا نصر محمد حدث لقطب الدين بعد تاريخ الكتاب فهل هذا الوقف لذرية هذا الحادث أولا وإذا لم يثبت حدوث من هذا الولد لقطب الدين فهل هو للموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد وان كان الموجود دونه أحدهما فهل له جميع الوقف أو نصفه وإذا لم يكن لهم الجميع أو النصف فلمن يكون بعد فاطمة المذكورة لبني الشهيد أو للفقراء[2]؟

﴿أجاب﴾ ان ثبت حدوث الولد المذكور لقطب الدين بعد الكتاب فالوقف لذريته عملا بقوله فان مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد وقد صدق الآن هذان الامران وليس في اللفظ مايقتضي تقييد نفي الولد وولد الولد بحالة الموت فيصح على أي وقت كان. وان لم يثبت حدوث هذا الولد فالوقف

---

(١) في المصرية «عبدالحميد» وهو غلط. (٢) «أو للفقراء» من زيادات الشامية.

للموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد عملا بقوله فان مات أبو الفتح عبد الله. ولم يكن له ولد ولا ولدولد ولم يحدث لابيه ولد ذكر ، وتقريره كما سبق فقد تكمل شرط استحقاق طاهر وعبد المجيد وذريتهما ، وإذا كان الموجود دونه أحدهما فقط فقد استحقوا الجميع كالووقف على زيدوعمرو ثم على الفقراء فمات زيد. صرف جميع الوقف الى عمرو ولا ينتقل لبنى الشهيد مادام احدمن ذرية طاهر وعبدالمجيد او احدهما موجوداً ولا الى الفقراء مادام احد من ذرية الشهيد موجوداً والله أعلم انتهى .

﴿مسألة من دمشق﴾ وقف على شخص ثم اولاده ثم أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاد أولاده ونسله وعقبه بطناً بعد بطن ثم مات الموقوف عليه ثم أولاده وبقى من نسله ابن ابنه وآخرون أسفل درجة منه .

﴿أجاب﴾ يحجب الاعلى منهم الاسفل من نسله ولا يحجب الاسفل من غير نسله فمن كان أصله حياً لم يستحق شيئاً ومن لم يكن أصله حياً استحق ماكان أصله يستحقه وقل من يعرف هذه المسألة فى الشام أومصر وقد كتبت فيها تصنيفاً يختص بهذه الواقعة فى ورقتين وتصنيفاً فى طبقة بعد طبقة قبل ذلك فى نحو كراس .

﴿مسألة﴾ وقف سليمان على أبى بكر وعائشة ولدى ولده قاعة واصطبلا واماما؛ ونصف حمام للذكر مثل حظ الانثيين وعلى بنات ابنته ست العرب وهن نسب. وزينب وزاهدة وخديجة وفاطمة ربع فندق بينهن اخماساً بالسوية فاذا توفى أبو بكر وعائشة وبنات ابنته انتقل ماكان لكل منهم الى أولاده ثم اولاد أولاده. ثم الى نسله وعقبه من ولد الظهر والبطن بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فاذا مات واحدمنهم ولم يترك ولداً ولا ولدولد وان سفل انتقل ماكان له من منافع هذا الوقف الى اخوته الباقين بعده مضافاً الى مايستحقونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والى اولادهم واولاد اولادهم ونسلهم تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى فاذا انقرضوا بجملتهم ولم يبق منهم من يدلى بنسبه الى واحد منهم. ولابولادته الى واحدة من هؤلاء البنات المذكورات فيه كان للفقراء والمساكين. ثم توفيت عائشة عن غير ولد فى حياة أخيها أبى بكر ثم توفى أبو بكر وقبله بنته ياقوته المتوفاة فى حياته وهن عائشة وترك وخاتون ثم توفيت خاتون. وخلفت ابنتها فاطمة وجلال الدين فى سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة فان قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى محمول على ترتيب كل فرع على أصله وحكم لعائشة وترك وفاطمة على زمرد باستحقاق تناول النصف مما وقفه

علىأبى بكر واخته عائشة بينهن اثلاثاً لكل منهن السدس اسناداً إلى تصادقهن.
المشروح فيه يعنى على ترتيب الوفيات ورأى انتقال الجهات الموقوفة على أبى
بكر وعائشة لابنته زمرد وبنات ابنته ياقوتة وهن عائشة وترك وخاتون وان.
بنات ياقوتة ينزلن منزلتها لوكانت موجودة وان زمرد تختص بالنصف من ذلك
وان السدس المختص بخاتون ينتقل لابنتهافاطمةكل ذلك بمقتضى مافهم من مقصود
الواقف فى عود نصيب كل رجل بفرعه وذكر المستفتى ان نسب وزينب وزاهدة.
وصالحة وفاطمة انقرضوا فى حياة أبى بكر وعائشة وان زمرد ماتت بعد حكم.
جلال الدين ولم تخلف ولداً ولم يبق لهم سوى ترك وعائشة وأولادها وفاطمة
بنت خاتون المذكورة وأولادها .

﴿مسألة﴾ وقف الصارم أميراخور على نفسه وحكم به ثم على أولاده الستة.
وعينهم وعلى من يحدثه الله له من الاولاد ثم على أولادهم وان سفلوا على أنه من.
مات منهم ولا ولد له ولا أسفل من ذلك كان نصيبه راجعاً إلى أهل طبقته وعلى.
انه من مات قبل دخوله فى الوقف لكونه محجوباً وله ولد أوولد ولد ثم آل.
الوقف الى حال لوكان حياًلاستحق نصيبه لولده واستحق ماكان يستحقه لوكان.
حياً فمات من الستة فى حياة الواقف اثنان عن خمسة وحدث له خمسة ولاثنين من الذين.
ماتا فى حياته أولاد ثم مات الواقف عن ستة أولاد وعن أولاد الولدين من الخمسة.
فاستحق كل من الستة الثمن وأولاد كل من الميتين الثمن ثم مات أحد الستة.
ولا ولد له فهل يرجع نصيبه للخمسة خاصة بمقتضى قوله لاهل طبقته أولهم ولاولاد.
الميتين بمقتضى اللفظ الآخر .

﴿أجاب﴾ يرجع لهم ولاولاد الميتين فيقسم ربع الوقف الموجود كله على سبعة.
اسهم لكل من الخمسة سبع ولاولاد احد الميتين سبع ولاولاد الآخر سبع عملا.
بمقتضى اللفظ الآخر ولاينافى قوله لاهل طبقته وذلك بأحد طريقين اما ان نجعل.
أولاد الميتين من أهل طبقته وهو أنه يشترط فيهم أن يكونوا موجودين واما.
ان يجعل أولادهما من أهل طبقته بحكم أنهم نزلوا منزلة آبائهم . فان قلت اذا.
مات بعد هذا واحد له أولاد اختص أولاده بنصيبه فاذا مات بعض اعمامه عن غير
ولد إن قلتم يختص بنصيبه أهل طبقته خالفتم ماقلتموه الآن وان قلتم نعطى.
لاولاد المتوفى الآن فهو لم يكن محجوباً فلم يدخل فى تلك الصفة قلت الحجب.
حجبان حجب تنقيص وحجب حرمان وهو كان محجوباً حجب تنقيص ويظهر
من هذا أن قوله لاهل طبقته احتراز ممن هو أعلى منه وممن هو أسفل منه ثم لم

يدخل الى الآن فى الوقف ، أما من دخل ممن هو أسفل منه فلم يحترز عنه ، وبهذا الطريق ينتظم أمر هذا الوقف على الدوام من القسمة على الذرية بالسواء حتى انحصرت ذرية الصارم فى الاسار الى ثلاثة من أولاده كان لكل ذرية الثلث وعلى هذا الترتيب والله أعلم .

﴿مسألة أولاد تاج الملوك﴾ وقف على أولاده الاربعة ثم من بعد جميعهم على أولادهم وان سفلوا تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى وعلى ان من مات منهم وله ولد أو ولد ولد وان سفل انتقل نصيبه اليه ومن مات ولا ولد له انتقل نصيبه لاخوته ومن مات ولا ولد له ولا اخوة انتقل نصيبه لاقرب الناس من أولاده وأولاد أولاده ومن مات قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه فمات رجل وله بنت وابن ابن قد مات أبوه قبل الاستحقاق .

﴿الجواب﴾ يأخذ ابن الابن الذى مات أبوه قبل الاستحقاق ماكان يأخذه أبوه لو كان حياً الآن ولا تحجبه عنه عمته ولا يمنع من ذلك قوله تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى لان معنى ذلك هنا ان كل واحد يحجب ولده جمعاً بين الكلامين وإن لم يكن ذلك لغى قوله من مات منهم قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه والله أعلم . وقد كانوا استفتوا فى هذا الوقت ولم يكتبوا فى الفتاوى هذا الشرط الاخير فكتبت أنا وجماعة بأنها تحجب وهو صحيح عملا بالشرط الاول وعموم الحجب من غير معارض ثم احضروا فتاوى فيها الشرط المذكور ورروحوا على الناس المفتين فتوهموا أنها الاولى ولم ينتبهوا للشرط الزائد فكتبوا عليها كذلك وحضرت الى وعليها خط ابن القماح وكنت قريب عهد بالكتابة على الاول فكتبت إلى جانبه كذلك يقول على السبكى ، ثم اطلعت على الشرط المذكور وعلى كتاب الوقف فعلمت أن الكتابة بالحجب فى الثانية كان خطأ وقلت لهم ذلك وبقى خطى معهم فاتنى أن آخذه فليعلم ذلك والله أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف على زيد ثم على أولاده ثم أولاد أولاده ماتناسلوا فمن مات وله ولد عاد ماكان جارياً عليه على ولده ومن مات ولا ولد له كان نصيبه لمن فى درجته من أهل الوقف فانحصر الوقف فى واحد من أولاد الموقوف عليه ثم مات وخلف ولداً وولد ولد مات قبل دخوله فى الوقف هل يشتركان أو يختص الاعلى . أجاب[1]

﴿ مسألة من دمياط فى ربيع الآخر سنة تسع وثلاثين ﴾

فى رجل وقف أرضا بها أشجار موز والعادة أن شجر الموز لا يبقى أكثر من سنة

(١) كذا فى النسخ .

فزالت الاشجار بعد أن ثبت من اصولها أشجار ثم اشجار على ممر الازمان ، وأما الارض فانها تردم فى كل سنة وتكسى طينا جديدا من غير الارض الموقوفة ولم يبق الا الاشجار المستجدة فهل ينسحب حكم الوقف على الارض والاشجار المستجدين ، واذا قلنا لا ينسحب فهل نلحقه ببيع الارض المستجدة والاشجار المستجدة ؟ واذا جاز فما حكم الارض المنتقلة الموجودة حال الوقف ايضا .

اجاب ✽ : الموز حكمه حكم الشجر على الاصح لا حكم الزرع فالارض وما فيها من جذر الموز وفراخه وقف وما ثبت من الجذر بعد ذلك من الفراخ ينسحب عليه حكم الوقف كالاغصان النابتة من الشجرة الموقوفة وهكذا على ممر الازمان كلما نبت فرخ انسحب عليه حكم الوقف وهكذا لو مات بالكلية وزرع مكانه غيره على انه للوقف صار وقفا فان زرع لغير الوقف لم يجز ووجب قلعه واما الارض وردمها فى كل سنة وكونها تكسى طينا جديدا فكل ذلك يصير وقفا وينسحب عليه حكم الوقف لانه انما يفعل لمصلحة الوقف فهو كعمارة الجدران الموقوفة وترميمها وكل ذلك يصير وقفا اذا عمل لجهة الوقف ولا يحتاج الى انشاء وقف بخلاف ما اذا قتل العبد الموقوف واشترى بقيمته عبدا آخر فانه يحتاج الى انشاء وقف على الاصح ، والفرق ان العبد الموقوف قد فات بالكلية والارض الموقوفة هنا باقية والطين المطروح فيها كالوصف التابع لها وكذا ترميم الجدران ونحوها . وقد بان بهذا أن الشجر والارض كلاهما ينسحب عليه حكم الوقف ولا يضره ما اشار اليه المستفتى ، وان فرض ان الذى اتى بالطين المستجد آتى به لنفسه لا لجهة الوقف فهو عدوان ويجب انه اليه وليس الكلام فيه . واما الارض السفلى فهى وقف بحالها وهى الاصل وما عداها تبع والله اعلم .

﴿ مسألة من أبيار ﴾

وصى جلال ان يشترى من ثلث ماله عقار ويوقف على اخيه حسين ثم على ولديه محمد واحمد ثم على اولادهم الذكور ثم على فقراء اهله ثم على الفقراء والمساكين ومات حسين ثم مات جلال الموصى وورثه اخته ومحمد واحمد ولدا اخيه المذكوران فهل تبطل الوصية فى حقهم وحق من بعدهم من فقراء الاهل والفقراء والمساكين اولا . وكتب شمس الدين بن القماح بطلت الوصية المذكورة والله اعلم .

والذى يظهر لى أن هنا ثلاثة أمور (أحدها) الوصية لاخيه حسين ولا نقول أنها بطلت بموته . (الثانى) لولديه محمد وأحمد فهل بموت أبيهما تبطل أيضا فى حقهما لأن الوقف إنما ثبت لهما بطريق التبعية لأبيهما وقد بطل الأصل فيبطل التابع ،

أو نقول لا يبطل فى حقهما بل يصير كما لو وقف عليهما ابتداء فيــه نظر واحتمال. مستمد من مسألتين : (إحداهما) لو وقف على زيد ثم عمرو ثم بـكر ثم على. الفقراء فمات عمرو قبل زيد ثم مات زيد قال الماوردى يصرف إلى الفقراء ولا يصرف إلى بكر لان استحقاقه مشروط باستحقاق عمرو ولم يوجد ، وقال القاضى. حسـين يصرف الى بـكر كما لو قال أوقفت على أولادى ثم على أولادهم ثم على. أولاد أولادهم . وهذا الذى قاله القاضى حسين يصح لان الشرط انقراض عمرو لا استحقاقه ولأنه قد قال بالصرف إلى الفقراء وهو مشروط بالثلاثة قبله وليس. قوله بالصرف إلى الفقراء بحكم الانقطاع لانه قال فى المنقطع أنه يصرف الى أقرب الناس الى الواقف على المذهب . واذا ألحقنا مسألتنا هذه بمسألة الماوردى والقاضى. حسين ترجح فيها أنه يصير كما لو قال ابتداء وقفت على ولدى أخى . (المسألة الثانية). اذا وقف على من لا يجوز ثم على من يجوز . وفيها طريقان المذهب القطع فى البطلان بالاول وعلى هذا تبطل والمشهور على هذا أنها تبطل فيما بعده ، وفى وجه أنه يصح فيما بعــده ولـكنى لم أتحقق التصريح بجريان هــذا الوجه مع القول. بالبطلان فى الاول الا أنه ظاهر من كلامهم . اذا عرفت هذا عرفت أن الراجح. اذا نظرت الى المسألة الاولى تحرير ما تحرر فى مسألة أبيار انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى بأن تكون داره وقفاً بعد موته على زيد ثم على الفقراء. فمات زيد فى حياته ثم مات الموصى .

﴿ الجواب ﴾ الظاهر أنها تكون وقفا على الفقراء اذا خرجت من الثلث ، ويحتمل أن تجعل كالمنقطع بأن يقــدر أنه قال وقفتهــا على زيد الميت ثم على. الفقراء لان الفقراء انما ذكروا تبعا لا أصالة ولـكن الاحتمال الاول أظهر ، ولا توقف فيها من جهة الاضافة الى ما بعد الموت لان الوقف المضاف الى ما بعــد. الموت صحيح كالوصية ولا من جهة اختلاف الماوردى والقاضى حسين فيما اذا. وقف على زيد ثم عمرو ثم بـكر فمات عمرو قبل زيد لان الصحيح ما قاله القاضى. حسين من أنه يصرف الى بكر بعــد زيد وانما التوقف لما أشرنا اليه والظاهر ما قدمناه لان المنقطع حال الحياة انما نبطله للتعليق والتعليق فى الوصية لا يضر انتهى.

﴿ مسألة ﴾ وصى أن يشترى من ثلثه عقارا ويوقف على أخيه ثم ابنى أخيه. ثم الفقراء فمات اخوه قبله وورثه اخته وابنا اخيه المذكوران . فهذا يحتمل البطلان. ايضا بالـكلية من جهة انه تبين انه وصية منقطع الاول ولـكنه احتمال ضعيف. كما ذكرناه فى المسألة السابقة وذلك لانه اذا كان الشىء صحيحا فلا فرق بين كونه

تابعا اومستقلا . والوصية يصح تعليقها فلا يمتنع اضافتها الى المستقبل ولاضرورة الى جعله تابعا بخلاف الوقف المستجد فانا لولم نجعله تابعا لبطل فدعت الضرورة الى جعل التبعية موجبة للصحة فكذلك أقول أيضاان الظاهر هنا أنه يكون الوقف على ابنى اخيه كالوصية لهما وهى وصية لوارث فاذا اردت فالكلام فيمن بعدهما كالكلام فيهما مع من قبلهما والتفريع على أنه كالمستقبل فتصح الوصية بالنسبة إلى الفقراء فيشترى العقار المذكور ويوقف عليهم فان اعترض على هذا بأن الاصحاب قالوا فيما اذا أوصى لوارثه فى مرض موته أنه منقطع الأول وأنه يبطل فى الكل وقالوا فى الوقف على نفسه ثم على الفقراء انه منقطع الأول فبطل فى الكل على الصحيح . قلت أما فى الوارث فصحيح لأنه منحة لاوصية حقيقية وان كانت وصية حكما وكلامنا هنا فى الوصية الحقيقية التى لايقدح التعليق فيها ، وأما الوقف على نفسه ثم على الفقراء فالاصحاب اطلقوا البطلان ويمكن حمل اطلاقهم على انه لايصح وقفاً لازماً لان كلامهم فيه أما انه إذا بقى فى ملكه الى ان مات من غير رجوع عن ذلك لاتصح وصية فلم يصرحوا به وينبغى ان يقال به لانه لووقف على الفقراء بعد موته صح والله أعلم . واعلم بأنا اذا قلنا بأنه يوقف على فقراء أهله أو على الفقراء فانما يكون ذلك عند انقراض محمد واخته الوارثين كما اذا قلنا بصحة وقف المنقطع الاول وكان ممن يعتبر انقراضه فيشترى العقار المذكور من الثلث كما شرطه الموصى ويكون بيد الورثة كلهم على حكم مواريثهم للاخت النصف وابنى الاخ النصف يشغلونه مادام محمد أو أخته باقيين أوأحدهما ، وكذلك ورثة بعضهم من بعدهم لكنهم محجور عليهم فيه لايبيعونه لاجل حق الوقف فيه فاذا انقرض محمد واخته جميعاً توقف ذلك الوقف على فقراء أهله ثم على الفقراء . هذا الذى ظهر لى فى ذلك على تقدير رد الوصية ، وأما على تقدير الاجازة فان أجازت الاخت وابنا الاخ صح الوقف عليهما وكذا ان أجازت الاخت وحدها والله أعلم .

والذى كتبته على الفتوى المذكورة : الحمد لله بطلت الوصية فى حق الميت فقط وتصح فى حق ولديه ومن بعدهما باجازة الاخت فان أجازت فردا أوردت بطل فى حقهما ويصح فى حق من بعدهم من فقراء الاهل غير الوارثين ثم الفقراء والمساكين فيشترى الوصى أو القاضى ان لم يكن وصى عقاراً وتكون غلته الآن للورثة وهم الاخت وابنا الاخ على حكم الميراث ، ولايجوز لاحد منهم بيعه ولاالتصرف فيه بما يبطل الوقف فاذا انقرض محمد واخته المذكوران

استحقه فقراء الاهل غير الوارثين وقفاً عليهم ثم على من بعدهم من الفقراء والمساكين ، هذا كله اذا خرج من الثلث والله أعلم . ثم توقفت عن الكتابة وأشكلت على هذه المسألة هنا لانه قد قال أو الثانى فرع عن الاول ولم يتعرض له الا فى ضمن عقد فاسد فتبطل وله التفاوت على ماإذا بطل الخصوص هل يبطل العموم فلينظر من ذلك .

﴿مسألة﴾ امرأة وقفت على نفسها ثم على زوجها كمال الدين ثم على أولاده واحداً كان أو أكثر للذكر مثل حظ الانثيين ثم على أولاد أولادهم كذلك ثم على نسله وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين على أنه من توفى منهم عن نسل عاد ماكان جاريا عليه على ولده ثم ولد ولده وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين ومن توفى عن غير ولد ولا نسل عاد على من معه لأن حقه ان يقدم الاقرب الى زوج الواقفة وحكم بصحة الوقف حاكم فتوفى زوجها فى حياتها عن بنت منها اسمها نسب وبنت بنت من غيرها توفيت امها قبل صدور الوقف اسمها قضاة ثم توفيت الواقفة فانتقل الوقف الى نسب ثم توفيت عن ابن اسمه احمد فحكم حاكم بمشاركة قضاة لابن خالتها احمد بحسب وان يكون بينهما نصفين ثم توفيت قضاة عن ابن اسمه احمد امين الدين فأقر لاخته بثلثى الوقف واقرله احمد بثلثه ثم توفى احمد عن ولدين ثم توفى أمين الدين عن أولاده .

﴿أجاب﴾ مقتضى هذا الوقف ان قضاة تشارك احمد للذكر مثل حظ الانثيين أما مشاركتها فلعموم قول الواقفة على كمال الدين ثم على أولاده ثم أولاد أولاده فانه اقتضى دخول أولاد أولاده كلهم وأحمد وقضاة كلاهما من أولاد أولاده وانما تأخرت قضاة عن مشاركتها خالتها نسب لاجل الترتيب وقد زال فان احمد مساولها فيشتركان وان كان هذا يخالف قول الواقفة من مات منهم وله ولد كان نصيبه لولده فانه يقتضى ان نصيب نسب وهو جميع الوقف كله لابيها احمد لكنه معارض لعموم قوله أولاد أولاد كمال الدين واقتضائه استحقاقهم فحملنا قوله النصيب على النصيب الذى يستحقه لو كانت هى مساوية لقضاة لانها انما قدمت عليها لعلوها فى الدرجة وهذا الوصف مفقود فى ابنها فلا يقدم عليها . فان قلت هذا يجوز فى لفظ النصيب وذاك تخصيص والتخصيص يقدم على المجاز : قلت لنا ان نقول النصيب قدر مشترك فلا مجاز ولو سلمنا أنه مجاز فهو هنا أولى لان التخصيص إذا قيل به هنا يكون فى محال صدر الوقف وتفاصيله فكان واحد أولى وأيضا وغرض الواقف يقتضى عموم الذرية . اذا عرف هذا فكان اشتراك

بل يقال لا يكون بالسوية بل للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لأحمد الثلثان ولقضاة الثلث لعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وقد يقال أنه يراعى ذلك فى نصيب كل واحد إذا انتقل لاولاده خاصة مثاله إذا كان ابن وبنت فانهما يستحقان الذكر مثل حظ الانثيين فاذا مات الابن عن بنت والبنت عن ابن انتقل لكل منهما ماكان لابيه كاملا ولا يجمع بين نصيبهما ويقال للذكر مثل حظ الانثيين ، وترجيح احد الاحتمالين على الآخر يربطه والاقرب الثانى لانا انما اخرجناعن ظاهر لفظ النصيب إلى أصل الشركة لاجل العموم ومثله لايقوى هنا ومع هذا فقضاة تشارك أحمد لان أحمد انما له نصيب أمه وأمها لاتنفصل عن قضاة فى تقديم النصيب لاشتراكهما فى الامومة وانما ينفصل عليها فى التقدم لعلو درجتها وعلى هذا يكون حكم الحاكم بمشاركة قضاة لأحمد ومناصفتهما صحيحاً ثم لما نهت قضاة عن أمها انتهى استحق نصف الوقف على الاحتمالين اللذين ذكرناهما جميعاً لانا ان عممنا قوله للذكر مثل حظ الانثيين فهما ذكران وان خصصنا فكل واحد يأخذ نصيب أمه وحينئذ يفرد قرار ليس بصحيح الا أنه يؤخذ به إذا احتمل ان يكون له مستند غير ماذكر فان لم يحتمل فهو باطل ولا يؤخذ به وعلى كل تقدير فالاقرب والحكم الذى حكم به الحاكم لايلزم حكمهما لمن بعدهم فيأخذ ولدا أحمد ماكان لابيهما ويأخذ أولاد أمين الدين ماكان لابيهم فان كان فى أحد الفريقين انثى من ذكر كانت القسمة ثلاثة فى النصف الذى انتقل اليهما من أبيهما خاصة لافى الجميع على مارجحناه من أحد الاحتمالين والله أعلم . كتب فى جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف على المجير بن الرفعة ثم على أولاده ثم أولاده أحمد وعائشة وفاطمة وزينب وولدى أحمد المذكور أبى بكر وعلى يصرف لهما مثل نصيب ذكر من أولاد المجير ثم من بعدهم على كل موصوف بالخير وملازمة الصلاة من أولادهم وان سفلوا للذكر مثل حظ الانثيين من مات وترك نصيبه متناولا له ولد وان سفل كان له بشرط الاتصاف بالوصف المذكور وان كان المتوفى ليس له نصيب لخلوه عن الوصف وفى أولاده وان سفلوا متصف بالوصف استحق الذكر مثل حظ الانثيين تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ومن مات ولا ولد له وان سفل فنصيبه للمشاركين له فى استحقاق المصرف مضافاً لمالهم فان لم يكن فى طبقته متصف بالوصف كان مصروفاً لمن هو موصوف من أقرب الطبقات إلى المتوفى وتوفى المجير ثم توفيت بنته وبنت ولاب اليها ثم توفى أحمد وترك ولديه أبا بكر

وعلياً المذكورين وعبد المحسن وشامية وتوفيت فاطمة بنت المجير وخلفت ملوك وشرف بنتيها ورزقت عائشة علاء الدين محمد ونفيسة وفاطمة المدعوة دنيا ثم رزقت دنيا المذكورة فى حياة أمها محمد وعيسى واسن ومريم وتدعى منصورة ثم رزقت مريم محمداً ثم ماتت مريم المذكورة فى حياة جدتها عائشة ثم ماتت عائشة عن علاء الدين ونفيسة ودنيا أولادها محمد وعيسى واسن وعن ابن بنتها محمد بن مريم المتوفاة فى حياتها فهل لمحمد ابن مريم هذا شىء فى حياة أخواله محمد وعيسى واسن بحكم تنزله منزلة أمه أولا .

﴿أجاب﴾ الظاهر أنه لا يستحق لقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فهو محجوب بأخواله فانه اما أن يستحق من أمه أو جدته لا جائز أن يستحق من أمه لقوله فمن مات متناولا له وأمه حين ماتت لم تكن متناولة لحجبها بأمها قطعاً فليس لها شىء ينتقل لابنها فلم يبق إلا استحقاقه من جدته فان نصيبها ينتقل إلى أولادها وأولاد أولادها لكنه قال تحجب الطبقة العليا السفلى وإطلاق ذلك يقتضى العموم ويحتمل أن يراد بحجب كل أصل فرعه فيستحق إن جعلته فى أولاد أولادها مع عدم الحاجب الذى هو أصله فينزل الآن كأن أمه حية . واعلم أن هذه المسألة قد تكررت أمثالها وأنا أستشكلها جداً وأقدم فيها وأؤخر والذى قارب أن يظهر لى فى هذا الوقت أن قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى مع قوله من مات فنصيبه لولده لا يمكن العمل بظاهره هنا فينبغى أن يحمل على حجب كل أصل لفرعه لأنه متى عملنا بخلاف ذلك حصل تخبيط كثير وقد يحرم بعض الاولاد إلى يوم القيامة أما إذا لم نقل من مات ينتقل نصيبه لولده فالعمل بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ظاهر ممكن فانه إذا فرغت كل طبقة أعطينا الجميع من بعدها وفى المثال الاول إذا قدمنا الولد على ولد الولد ثم مات الولد وله ولد آخر إن خصصناه خالفنا قوله ثم على أولادهم وإن لم نخصصهم خالفنا قوله من مات فنصيبه لولده . وهذه المسألة فى غاية الاشكال ينبغى النظر فيها أكثر من هذا وأن لا يستعجل بالجواب . والصيغ التى ترد فى الاوقاف مختلفة فمنها أن يقول تحجب الطبقة العليا السفلى ثم من يقول من مات انتقل نصيبه فههنا يظهر أنه إذا مات واحد وله ابن وابن ابن يقدم الابن على ابن الابن عملا بقوله تحجب الطبقة العليا السفلى فانه عام إلا فيمن كان له نصيب ومات فينتقل نصيبه لولده بمقتضى اللفظ الثانى على سبيل التخصيص ويبقى العموم فيما عداه ، وهذا أولى من حمل تحجب العليا السفلى على حجب الاصل لفرعه فقط

لانه يمكن تخصيصه ولأن قوله نصيبه حقيقته أن يكون له نصيب يتناوله وحمله على الاستحقاق الذى يصل اليه بعد ذلك مجاز لادليل عليه ، وغاية ما فى الباب أنه قد يموت قبل الاستحقاق وذلك لا يضر فانه فى كل الاحوال قد يحصل ذلك وحينئذ لا يمتنع أن يقال أنه دخل فى الوقف موقوفا على شرط وخرج منه لموته ولا يمتنع أن يقال أنه لموته يتبين أنه لم يدخل أصلا ، وكلا الاحتمالين سائغ لا مانع منه ومنها الصيغة المذكورة ولكن بموت هذا الابن بعد ذلك وينزل ابنا فهو مساو لابن عمر فى الطبقة فهل يأخذ ابن عمر ما كان لابيه لو كان حيا لأن المانع له حجب عمه له وقد زال أولا يأخذ لانه إنما يأخذ من أبيه وأبوه لاحق له ؟ هذا محل النظر والاحتمال والاقرب أنه إن كان لفظ آخر عام يمكن إخراجه منه استحق وإلا فلا . مثال الأول قوله وقفت على أولادى وأولاد أولادى بالواو أو بثم ويذكر الصيغتين بعد ذلك فهنا أقول أنه يستحق بعد وفاة أبيه ماكان أبوه يستحقه لو كان حيا ويختص ابن عمه المتوفى الآن من نصيب أبيه بما كان له حين كان أبوه حيا وان كان هذا يخالف ظاهر قوله من مات انتقل نصيبه الى ولده لانه ليس مخالفة هذا أبعد من مخالفة عموم قوله ثم على أولاد أولاده فيعمل بالعام المتقدم الا فيما خص به قطعا بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى وامضائه حجب العم لابن أخيه ويبقى فيما عداه على الاصل ؛ ويكون قوله انتقل نصيبه لولده معناه فى هذه الحالة نصه الاصل ، ومنها أن يقول وقفته على أولادى ثم أولاد أولادى من مات منهم انتقل نصيبه لولده تحجب العليا السفلى فهنا حجب ابن المتوفى لابن أخيه صريح أصرح من الأول بعد حكم من مات.

﴿مسائل بدمشق﴾ (احداها) : وقف على أولاده وله أولاد موجودون وولد ميت فلاشك ان الميت لايدخل ولكن هل يقتضى اللفظ دخوله وخرج من الاستحقاق بالتعذر أو لم يقتض اللفظ دخوله الاقرب الاول ومستند الثانى أنه معدوم ولفظ الولد انما يطلق حقيقة على الموجود ، وعلى الأول إذا اخرجناه هل اخراجه من باب التخصيص بمعنى أنه لايكون مراداً للواقف فلا يكون موقوفاً عليه أو يكون موقوفاً عليه ولكن بشرط استحقاقه الوجود فيكون اللفظ على عمومه وانما انتفى الاستحقاق لانتفاء شرطه مع شمول اللفظ والاقرب الثانى . نعم يترجح الأول فى هذا المثال ان الوقف انشاء والآن لايتعلق إلا بالمستقبل فلا يمكن تعلقه بالولد الميت فيتعين ان يكون من باب التخصيص الاان هذا البحث يختص بهذا المثال ولايجرى فى قوله أولاد أولادى . (الثانية) وقف على أولاده ثم أولاد

أولاده وكان من أولاده من مات قبل الوقف وخلف ولداً فاذا انقرض اعمامه وانتقل الوقف لأولادهم هل يشاركهم لانه من أولاد أولاده أولا لان أباه لم يستحق على ماتقدر فى المسألة الاولى ؟ والذى أقطع به أنه يستحق لأنه من أولاد أولاده ولم يدل دليل على اعتبار استحقاق أبيه فوجب عدم اعتباره والعمل بالعموم . (الثالثة) وقف على أولاده ثم أولادهم مثل الأولى الا أنه أتى بضمير الأولاد بدلا عن الاسم الظاهر فيحتمل أن يقال أنه كالمسألة الأولى ويعود الضمير على اسم أولاده من غير تقييد يقيد الاستحقاق ، ويحتمل ان يقال انما يعود على الأولاد الموقوف عليهم المستحقين فلا يدخل فى ذلك من مات ولم يستحق . وهذان الاحتمالان هنا فى محل التردد بخلاف المسألة التى قبلها وأقرب الاحتمالين عندى فى هذه المسألة الاول وهذا الخلاف مناطه على عكس الخلاف فى الأصول فى عود ضمير خاص على العام هل يقتضى تخصيصه وهنا بالعكس عود الضمير على العام المخصوص هل يوجب تخصيص الضمير . ومحل هذا التردد انما هو فى المثال المذكور أيضاً أما لو وقف على زيد ثم على من يحدث له من الأولاد ثم أولادهم فحدث لزيد اولاد مات بعضهم فى حياة أبيه وخلف ولداً فلا شك ان ولده داخل فانه ولد أحد الموقوف عليهم وان مات قبل الاستحقاق وان توهم خلاف ذلك فبعيد جداً ووجه التوهم أنه قد يقال انما وقف على من يكون موجوداً عند موت والده وهذا وان كان محتملا الا أنه لا دليل عليه . (المسألة الرابعة) وقف على أولاده ثم أولاد أولاده فلا ينتقل إلى أولاد الاولاد شىء مالم ينقرض جميع الاولاد ، وقد صرح الاصحاب بهذا وفى مذهب أحمد فيه خلاف وهو محل احتمال لان التنزيل محتمل له ولكن الظاهر مذهبنا لان «ثم» تقتضى تأخر مسمى ولد الولد مهما دام الولد موجوداً لا يستحق ولد الولد شيئا . (الخامسة) المسألة بحالها ولكن قال من مات منهم انتقل نصيبه لولده فاذا مات واحد بعد الاستحقاق فلاشك ان نصيبه ينتقل لولده . (السادسة) المسألة بحالها ومات واحد من البطن الثانى قبل الاستحقاق وخلف ولداً ثم مات جد هذا الولد الذى كان أبوه محجوبا به ولم يخلف غير ولد ولده هذا فينتقل نصيبه اليه . ويؤخذ من كلام الماوردى فيما اذا وقف على زيد ثم عمرو ثم عمرو ثم بكر فمات عمرو قبل زيد وقوله ان بكراً لا يستحق أن ولد الولد هنا لا يستحق لان استحقاقه منوط باستحقاق أبيه ولكنه بعيد والصحيح فى تلك المسألة خلاف قول الماوردى فان طرد قوله هنا فهو بعيد . (السابعة) المسألة بحالها الا ان الجد خلف ولدا وولد ولد فهنا يحتمل ان يقال ان نصيبه ينتقل الى ولده خاصة ولا ينتقل الى ولد ولده

ويحتمل ان يقال أنه يشاركه ولد الولد . ومنشأ التردد فى ذلك ان الولد الذى مات قبل الاستحقاق هل دخل فى الوقف أولا والظاهر دخوله على ماقررناه فى المسألة الثالثة وإذا كان داخلا فيشمله قوله من مات منهم لان المراد من مات من أولاد الأولاد الموقوف عليهم ، والفرض أنه كذلك بقوله فنصيبه يحتمل أن يراد به السبب الذى هو يتناوله الآن وقد لا يكون كذلك فيحتاج الى تقدير فنصيبه إن كان له نصيب ، ويحتمل ان يراد بالنصيب أعم من أن يكون يتناوله الآن ويستحق تناوله عند عدم الحاجب له فلا يحتاج الى تقدير ويبقى اللفظ على عمومه فكذلك نقول أنه أولى وقد قال تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) وهو عام يشمل من لم يمت له والدان ولا أقربون باعتبار أنه ان مات له والدان أو أقربون دخل فى هذا الحكم فعلى هذا البحث يكون كولد الذى مات قبل استحقاقه التناول ينتقل نصيبه الذى لو زال حاجبه لاستحق تناوله الى ولده فاذا زال حاجبه استحق تناوله : وفى هذا وفاء بالعموم فى شمول الوقف لجميع الطبقات وعدم اخراج شىء من اللفظ وليس فيه تجوز الا باطلاق النصيب على القدر المشترك بين المتناول والذى هو بصدده ان سلم ان ذلك مجاز وأما اذا قلنا أن نصيب الجد كله لولده ولا شىء لولد ولده ففيه اخراج لولد الولد من الوقف واخراج لابيه من الوقف أو تقدير ان كان له نصيب والتقدير بعيد ، والاخراجان اما مطلقان واما مقيدان اذا اتفق أن ينتهى اليه الوقف بعد ذلك فكل منهما اما تخصيص عام واما تقييد مطلق وهما أبعد من استعمال النصيب فيما قدمناه ، ولو قلنا بأنه مجاز وأن التخصيص خير من المجاز لان ذلك فى التخصيص واحد وهنا تخصيصان ولانه فى مجاز غير مستعمل معه حقيقة وهذا مجاز معه حقيقة لانا قلنا المراد القدر المشترك لاسيما على مذهب الشافعى فى الجمع بين الحقيقة والمجاز . (الثامنة) المسألة بحالها وقال من مات منهم وله ولد أو ولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده فهنا متى قلنا بأن ولد الولد لا يأخذ يلزم ما قلناه من التخصيص وزيادة مخالفة قوله ثم لولد ولده فانه اقتضى أن نصيبه بعينه ينتقل بعد ولده الى ولد ولده وولد ولده يشمل ولد الميت بما قدمناه فى المسائل الثلاث الاول فاخراجه مخالف لذلك . فهذه ثلاث مخالفات فى مقابلة التجوز ولفظ النصيب أيضا فقوله ولد أو ولد فنصيبه ولد لولده يقتضى أن يكون اذا كان له ولد ولد فقط يكون نصيبه لولده فاما ان يجعل على ظاهره وهو محال وإما أن يقال بأنه

يقدر دخوله فى ملكه ثم ينتقل عنه إلى ولده والتقدير به على خلاف الاصل بل الوجه ان من مات وله ولد ولدفقط ينتقل نصيبه إلى ولد ولده أسفل من غير تقدير ونزل أبوه كأنه لم يوجد ومقتضى لمنقطع الوسط الذى قد انقرض ووصل الوقف إلى من بعده ، وهذا لايتم مع التصريح بقوله من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده فانه يخرج إلى التقدير فجينا الى مسألتنا وقوله فيها من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ينبغى أن يقال فيها ان هذا الجزء الاول فقط وقوله من مات وله ولد أما إذا مات وله ولد ولدفقط يكون جوابه محذوفاً تقديره فنصيبه لولد ولده بقى إذا مات وهما له فان كان ولد الولد محجوبا بأبيه فحكمه ظاهر وأما إذا كان أبوه قد مات فينبغى ان يعمل بمقتضى اللفظين كانه قال من مات وله ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ومن مات وله ولد ولد فنصيبه لولد ولده ثم لولد ولد ولده فاذا مات وهما له فنصيبه لهما عملا باللفظين وهذه مسألتنا وهذا وان كان فيه مخالفة أو تقدير فهى معارضة بمثلها لما قررناه وتسلم لنا المخالفات الثلاث الاول فى معارضة لفظ النصيب فكان ماقلناه فى معين لفظ النصيب أولى يتعين وعلى هذا نكون قد أعملنا العموم فى ثلاثة مواضع فيمن مات من أولاده ومن أولاد أولاده سواء كان قبل الاستحقاق أولا وفى قوله فنصيبه لاولاده ثم لاولاد أولاده ولم يخرج أحداً منه والله أعلم . والذى يدعى ان نصيب الجد ينتقل لولده فقط يحافظ على انتقال نصيب الجد الى ولده وينزل انتقاله الى عموم ولد ولده وينزل انتقال نصيب الميت فى حياته الى ولده ونحن نحافظ على اللفظ فى المواضع الثلاثة فكان أولى وهذه المسألة ليست مسطورة فى شيء من المذاهب الاربعة والذى يقتضيه الفقه ماذهبنا اليه فمن ادعى خلافه ونسبه إلى شيء من المذاهب فعليه البيان انتهى .

﴿ مسألة فى جمادى الآخرة سنة اربعين ﴾

وقف الملك الظاهر قرية تعرف ببيت فار من عمل لبنان [1] على الشيخ ابراهيم الارموى ثم أولاده الذكر والانثى سواء ثم أولادهم كذلك دائماً ثم انسالهم ابداً على الشرط المقدم على أنه من توفى من الموقوف عليهم وأولادهم أو انسالهم عن ولد أو ولد ولد أو نسل عاد ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد ولده على الشرط والترتيب ومن توفى من أولاد الشيخ ابراهيم الموقوف عليه

(١) صوابه بيت مارع فانها موقوفة على الشيخ إبراهيم الأرموى وهى بيد ذريته إلى يومنا هذا فاعلمه . كذا فى هامش الاصل .

ونسله وعقبه عن غير ولد ولا نسل ولا عقب عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من معه فى درجته من اهل هذا الوقف يقدم الأقرب الى الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق للشيخ ابراهيم نسل عاد على الزاوية التى بسفح قاسيون المعروفة بالشيخ عبد الله والد الشيخ ابراهيم الموقوف عليه ثم مات ابراهيم عن أحد عشر ولداً ذكوراً واناثاً من امهات ثم توفى منهم أربعة عن غير عقب فحكم حاكم بانحصار الوقف فى السبعة الباقين من كان منهم شقيقاً ومن لم يكن ثم مات أحد السبعة عن أولاد فأخذوا نصيبه ثم مات بعده آخر ولم يعقب فاقتسم الخمسة الباقون نصيبه تقليداً لذلك الحكم الأول ثم توفى اثنان كل منهما عن أولاده وبقى من السبعة واحد اسمه عبد الله ابن الشيخ ابراهيم الموقوف عليه لم يبق من درجته غيره ثم مات اثنان من الدرجة الثالثة وترك كل منهما اخوة وأولاد اعمام وعمات عبد الله المذكور فهل ينتقل نصيب كل منهما الى اخوته فقط او إلى جميع من فى الطبقة من الاخوة واولاد الاعمام او يختص به عبد الله لكونه اقرب الى الموقوف عليه وهل حكم المشار اليه صحيح اولا وهل الذين اخذوا تقليداً له بغير حكم لهم مصيبون اولا وهل الحاكم يرى مخالفة الحكم الاول انتزاعه منه اولا ؟

﴿الجواب﴾ اما حكم الحاكم المشار اليه فحكم صحيح واقع فى محله صواب لان الاخوة كلهم درجة واحدة وان كان الشقيق اقرب من غيره وليس قوة قربه توجب تفاوت درجته فان القرب قد يكون بالدرجة وقد يكون بزيادة كالاخ الشقيق فان قربه بجهتين فلذلك يقال انه اقرب من الذى لاب وان كانا فى درجة واحدة ، وفى كلام الفقهاء مايدل لما قلناه . واما الذين اخذوا موافقين للحكم الاول بغير حكم لهم فقد صادقوا الحكم فلا حرج عليهم وليس لحاكم آخر انتزاعه منهم الا ان كان فى مذاهب العلماء المتقدمين او الادلة الشرعية مايشهد له ولا يحضرنى الآن واما نصيب كل واحد من الاثنين من الدرجة عن عقب فيختص به عمهما عبد الله ولا يشاركه فيه اخوتهما ولا أولاد أعمامهما ولا يعتازون به عليه بل هو مختص به ويستحقه كاملا لاربعة مآخذ (أحدها) ان قوله على من معه فى درجته يقتضى استحقاق الاخوة واولاد الاعمام ، وقوله يقدم الاقرب الى الموقوف عليه يقتضى استحقاق العم فهما متعارضان فان عملنا بالاول الغينا الثانى بالكلية من غير تأويل وان اعملنا الثانى امكن حمل الدرجة على المتناولين للوقف فيدخل فيه العالى والسافل اذا تناولوا ويخرج عنه من لم يدخل بعد وهو تأويل سائغ فكان اولى من الغاء احد الدليلين بالكلية وانما قلنا اذا أعملنا

الأول ألغينا الثانى بالـكلية لأنه لايتصور انقسام الاخوة واولاد الاعمام الى أقرب الى الموقوف عليه والى غيره فى مسألتنا هذه لأنهم كلهم سواء بالنسبة الى الشيخ ابراهيم الموقوف عليه . (المأخذ الثانى) أنه لما حصل التعارض المذكور تناول قوله يقدم الاقرب على تخصيص قوله يعود على من معه فى درجته لان المعنى يقدم عليه فالجار والمجرور محذوف لدلالة الـكلام والجملة وهى قوله يقدم الاقرب جملة حالية فيصير التقدير يعود على من معه فى درجته مقدما عليه الاقرب الى الموقوف عليه كما تقول مجىء زيد مسبوقا بعمرو فيدل ذلك على تقدم مجىء عمرو كذلك هنا يدل على ان الاقرب مقدم على صاحب الدرجة وإنما دعانا إلى ذلك تعذر حمله على التخصيص للاعيان فى الدرجة لما تقدم أنها لا تنقسم الى الاقرب وغيره . (المأخذ الثالث) أنهما لما تعارضا وجب تركهما والاخذ بدليل آخر وقد تقدم فى صدر الوقف أنه على الشيخ إبراهيم الموقوف عليه ثم على أولاده وانتقل نصيب غير عبد الله إلى ولده بمقتضى قوله من مات وله ولد انتقل نصيبه إلى ولده فلما مات ذلك الولد عن غير ولد ولم يـكن معنا لفظ سالم عن المعارض يدل على حال نصيبه وجب أن يرجع إلى عمه عملا باللفظ الاول الذى اقتضى استحقاقه إياه قبل هذا الميت وكان اللفظ المقتضى لاستحقاق الميت مدة حياته مخصصا لذلك اللفظ الاول وقد زال شرطه . (المأخذ الرابع) ان لا يجعل فى اللفظ معارضا بالـكلية بل نقول قوله من توفى من أولاد الشيخ إبراهيم ونسله يشمل الواحد والاثنين ومافوقهما لان صيغة « من » موضوعة لذلك ويشمل كل فرد ومجموع الافراد فاذا مات ابنه وابن ابنه وابن ابن ابنه كل منهم عن غير ولد دخل مجموعهم فى ذلك واقتضى لفظه ان تعود انصباؤهم إلى من فى درجتهم وهم منضمون إلى عال وسافل فيصح انقسامهم إلى أقرب وغير اقرب وحينئذ يستحق الاقرب كما قلناه . وهذا أحسن الوجوه وأسلمها عن التكلف ولا يحتاج معه الى الاعتذار عن التعارض الذى قدمناه والله أعلم . فان قيل مبنى هذا الـكلام كله على ان قوله الاقرب إلى الموقوف عليه المراد به الاول وهو الشيخ إبراهيم ولقائل ان يقول ان المراد الميت لانه موقوف عليه أيضا وحينئذ لا يـكون العم اقرب بل الاخ ولا يشاركه ابن العم أيضا لانه ليس بمساو فى القرب للأخ وان ساواه فى الدرجة . قلت : المراد بقوله الاقرب إلى الموقوف عليه الاقرب إلى الشيخ إبراهيم الذى تناوله الوقف أولا وقصد به لامور أحدها أنه فى هذا الوقف بخصوصه اعاد اسمه فقال ومن توفى من أولاد الشيخ ابراهيم

الموقوف عليه إلى آخره فذكره باسمه ووصفه بأنه الموقوف عليه ثم فى آخر الكلام قال الموقوف عليه فتكون الالف واللام للمعهود لانه الاقرب . الثانى ان العهد مقدم على العموم . الثالث ان هنا لا يمكن دعوى العموم بل أما ان يراد الميت أو الموقوف عليه الاول فدار الأمر بين معهود وفرد خاص ولم يقل احد بتقديم الخاص على المعهود من غير دليل . الرابع ان الاول موقوف عليه بلا خلاف ومن بعده فيه خلاف هل يتلقى من الواقف أو من البطن الذى قبله فعلى هذا لا يكون موقوفاً عليه . الخامس أنه يبقى فيه وضع الظاهر موضوع المضمر وهو خلاف الاصل والله سبحانه وتعالى أعلم . كتبه على السبكى الشافعى بكرة يوم الاثنين الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربعين وسبعمائة بدمشق بدار الزاهر سكننا والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم . هذه صورة خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿ مسالة من حمص فى ربيع الاول سنة اثنتين واربعين وسبعمائة ﴾

وقف على صخر وبعد وفاته على أولاده ثم أولادهم من بعدهم وأولاد أولادهم دائما ماتناسلوا بطنا بعد بطن ولا يرث الادنى من الابناء حتى ينقرض الاعلى من الآباء فاذا انقرضوا عاد على الفقراء فولد صخر أيوب ويعقوب ومؤنسة وفاطمة وأم الحيا ثم توفى أيوب عن ثلاثة أولاد ثم توفيت مؤنسة عن ثلاثة أولاد ثم توفى صخر عن أولاده الثلاثة الباقين ثم توفى يعقوب عن ولدين ثم توفيت فاطمة عن ثلاث بنات ابن ثم توفيت ام الحيا عن ثلاثة أولاد فهل يستحق أولاد أيوب وأولاد مؤنسة مع أولاد يعقوب وأولاد أم الحيا وهل يدخل أولاد ابن فاطمة فماذا يخص كل واحد وإذا توفى واحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل هل ينتقل اليه ماكان لأبيه أم يعود على من فى درجته وقول الواقف بطناً بعد بطن يقتضى الترتيب أم لا وإذا قيل بعدم الترتيب فهل يشارك أولاد البطن الثالث أولاد البطن الثانى .

﴿الجواب﴾ الوقف عليه بعد وفاة صخر ينتقل إلى أولاده الباقين يعقوب وفاطمة وأم الحيا لا يشاركهم أولاد أيوب وأولاد مؤنسة فى ذلك حينئذ لأنهم ليسوا من أولاده بل من أولاد أولاده بل يكون الوقف كله بين يعقوب وفاطمة وأم الحيا أثلاثا وبموت يعقوب يصير الوقف كله بين فاطمة وأم الحيا نصفين عملا بقوله لا يرث الأدنى من الأبناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فانه يشمل أباه وعمه ، وبعد وفاة فاطمة يكون كله لأم الحيا وبعد وفاة أم الحيا يرجع الوقف كله إلى

الطبقة العليا من أولاد الثلاثة الباقين عند وفاة صخر وهم ولدا يعقوب وأولاد أم الحيا الثلاثة لكل واحد منهم الخمس ولا يشاركهم فيه ابن فاطمة لأنه أنزل منهم عملا بقوله لا يرث الأدنى من الابناء حتى ينقرض الاعلى من الآباء ولا يشاركهم فيه أيضاً أولاد أيوب وأولاد مؤنسة وإن كانوا فى درجتهم لانه لم يقل بعد أولاده أنه يكون لاولاد أولاده حتى يأخذوه بوصف كونهم أولاد أولاد صخر بل قال أنهم بعد أولاد صخر الذين انتقل اليهم الوقف بموته لاولادهم فذكره لهم بالضمير يقتضى اختصاص الاولاد المنتقل اليهم وهم الباقون لا غير فخرج أولاد أيوب ومؤنسة عن ذلك وإذا توفى أحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل لا ينتقل اليه ماكان لابيه لان الواقف لم ينص على ذلك بل يعود على من فى طبقته من أهل الوقف . وقول الواقف بطنا بعد بطن عندنا يقتضى الترتيب خلافاً للرافعى ولكنا هنا لا نحتاج إلى ذلك لان الواقف صرح بأن الادنى من الابناء لا يرث مع الاعلى من الآباء ، وبهذا التصريح استغنينا عن التمسك بما هو مختلف فيه والله تعالى أعلم . وكتبه رضى الله عنه بكرة يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الاول سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة بمنزلنا بالدهشة بظاهر دمشق . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

﴿ مسألة فى ذى الحجة سنة ثلاث وأربعين ﴾

وقف طقزدمر على نفسه ثم على ولده عمر ثم على أولاده ثم على اولاد أولاده إلى آخرهم فاذا انقرضوا كان وقفاً على عبد الحميد وست العراق أخو عمر لابيه ثم أولادهم ثم أولاد أولادهم على الشرط والترتيب فى اولاد عمر فاذا انقرضوا فعلى فاطمة ونفيسة بنتى اخت الواقف ثم ذريتهم ثم على المارستان النورى فمات الواقف ثم عبد الحميد عن غير نسل فى حياة عمر ثم ماتت ست العراق فى حياة عمر عن بنت ماتت البنت فى حياة عمر وتتر وطقز ثم مات عمر عن غير نسل فهل الوقف لتتر وطقز بنتى بنت ست العراق أخت عمر أو لفاطمة ونفيسه بنتى أخت الواقف أفتى جماعة انه لبنتى طقز .

﴿ الجواب ﴾ لو كان الضمير فى قوله انقرضوا الاولاد الواقف كان هذه المسألة المختلف فيها بين الماوردى والقاضى حسين فعلى قول الماوردى لا يكون لتتر وطقز ولا لفاطمة ونفيسة لان اصولهم لم يستحقوا ، وعلى قول القاضى حسين يكون لتتر وطقز ولكن الذى يظهر هنا أن الضمير لاولاد عمر فاذا كان عمر لم يعقب لا فى حياته ولا بعد وفاته لم يحصل الشرط وهو انقراض أولاده ولا قال الواقف

أنه إذا مات عن غير ولد كان حكمه حكم ما إذا انقرض أولاده فحينئذ لم يوجد شرط استحقاق تتر وطقز ولا فاطمة ونفيسة فيكون الوقف منقطع الوسط فيصرف إلى اقرب الناس إلى الواقف وهم فى هذه الصورة طقز وتتر لانهما بنتا بنته والاولاد وان سفلوا اقرب من أولاد الاخت ويراعى حكم الاقرب اليه فالاقرب إلى ان ينقرض الفريقان جميعا فيكون للمارستان النورى . وهذا الذى يظهر لى فى ذلك والله أعلم . ثم بعد ذلك راجعت كتاب الوقف فوجدته قال ان انقرضوا أو مات الواقف والموقوف عليه ولا نسل لهما فتعين انها مسألة الماوردى والقاضى حسين انتهى .

مسألة فى ذى الحجة أيضا

وقفت فاطمة بنت خولان بن عشائر الصحراوى على ولدها عبد الخالق بن على بن عشائر الصحراوى المزى ثم أولاده ثم أولاد أولاده ثم نسله وعقبه على الفريضة من توفى من أولاد الموقوف عليه ونسله عن نسل عاد ما كان جارياً عليه على من معه فى درجته من أهل الوقف يقدم الاقرب فالاقرب فاذا انقرضوا ولم يبق لعبد الخالق نسل عاد وقفاً على مصالح المسجد الاقصى ببيت المقدس وان خرب والعياذ بالله تعالى كان وقفاً على الفقراء والمساكين من امة محمد ﷺ ، والنظر لها ثم للارشد من نسل الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق لهذا الموقوف عليه نسل فالنظر لحاكم المسلمين بدمشق فى ثانى جمادى الآخرة سنة ثلاث وأربعين وستمائة واتصل ذلك الى ابن مسلم . والموقوف حصتان احداهما نصف بستان حراجى يعرف ببنى الملاح ، والثانية ثمن بستان يعرف بدف المعصرة وشهد الشهود ان عبد الخلق توفى واعقب ابنتيه فاطمة ومؤنسة لم يترك سواهما ثم توفيت فاطمة واعقبت أولادها الثلاثة وهما الشقيقان يحيى وعبد الخالق ولدا يحيى بن اسرائيل المزى ودنيا بنت ابراهيم بن محمود ولم يترك عقباً سواهم ثم توفى عبد الخالق احد الاخوة صغيراً عن غير نسل ولا ولد وترك اخويه شقيقه يحيى واخته لامه دنيا المذكورين وخالتهما مؤنسة وبه شهد سنة خمس وسبعمائة وثبت على تقى الدين سليمان لكنه قال ان المحضر مؤرخ بسنة ثمان وسبعمائة ولم اجد هناك محضراً هكذا فلعل الكاتب غلط من خمس إلى ثمان واتصل ذلك بابن مسلم ولم يثبت فى اسجاله على ماوقع فى التاريخ من الاختلاف فاما ان يكون ثم بينة له وأما ان يكون حمله على ماقلناه من الغلط من خمس إلى ثمان فى اشهاد تقى الدين سليمان وبعده ابن مسلم وقضى بموجبه ، وتاريخ اسجال ابن مسلم هذا ثانى عشر

ذى القعدة سنة ست عشرة وسبعمائة بعد ان جرى الامر عنده على ذلك ادعى متكلم عنده عن يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنسة على الجمال عمر بن الدين عبد الملك ان الحصة المبنى بذكرها وتعرف بدف المعصرة انتقلت إلى موكليه الثلاثة النصف للاخوين والنصف لمؤنسة وان هذه الحصة بيد الجمال عمر من سنتين إلى الاربعة حق وطلب تسليمها على مقتضى شرط الواقف فأجاب الجمال عمر ان النصف من هذا البستان ملكه بانتقاله اليه عن علاء الدين بن عز الدين أحمد بالبيع واحضر كتاب ابتياع وفيه الملك والحيازة واحضر من مجلس الحكم كتاب يتضمن فيه النصف الآخر على الصدقة فأمعن ابن مسلم النظر فتبين له ان الحصة المدعى بها من جملة النصف الذى بيد الجمال عمر وأن يد الجمال يدعادية على الحصة وهى الثمن وسأله عن حجة دافعة فذكر ان بيع نهاية البستان صارت بمقتضى الثبوت سبعة وعشرين وأنه ينزع منه ثلاثة من سبعة وعشرين فلم يرابن مسلم العمل بذلك ورأى العمل بالتاريخ المتقدم ورأى الحكم وتكرر وطلب الدافع وأمهله فانقضت المدة فلم يأت بدافع فعند ذلك حكم ابن مسلم برفع يد الجمال عمر عن ثلاثة أسهم من الاثنى عشر سهما التى بيده وهى الثمن لمؤنسة النصف وللاخوين النصف ولخالتهما ، وأشهد عليه فى يوم الاثنين مستهل شهر رمضان سنة سبع عشرة واتصل ذلك بجلال الدين سنة خمس وعشرين ونفذه واتصل اسجال جلال الدين بعز الدين وسجل سنة ثمان وعشرين ونفذه ، واشترى يحيى بن يحيى من شمس الدين محمد بن ماجد الصحراوى ثلث ثمن بستان بنى الملاح بأربعمائة ووقفه على الحكم المعين فى كتاب الوقف فى رجب سنة تسع عشرة وحكم سبعمائة وثبت ذلك على عز الدين مسجل فى شعبان سنة تسع عشرة وحكم عليهم بموجب إقرارهم . هذا مجموع ما فى كتاب الوقف وما اتصل به وحضر كتاب مقاسمة ثانية على قاضى القضاة عماد الدين فى سنة ثلاث وثلاثين ثبت عنده إشهاد قاضى القضاة تقى الدين سليمان ونفذه ومضمون إسجال تقى الدين أنه أذن فى قسمة البستان المعروف ببنى الملاح من مستحقيه يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنسة بعد أن ثبت عنده أن سهامه ٢٤ منها أحد عشر ليحيى بن يحيى طلق وسهم لدنيا ملك طلق وستة اسهم وقف على يحيى ودنيا بينهما للذكر مثل حظ الانثيين والباقى وهو ستة أسهم وقف على مؤنسة ثم يجرى ماهو وقف على كل واحد من الاخوين وخالتهما من بعده على نسله حسبما نص فى كتاب الوقف وثبت عند تقى الدين سليمان ان هذا البستان

قسم بين يحيى ودنيا وخالتهما مؤنسة قسمة شرعية بقاسم من جهة مولانا قاضى القضاة تقى الدين سليمان ومساحته اثنا عشر مدياً ونصف مدى بالمدى المتعارف وهو ألف ذراع وستمائة ذراع بالهاشمى مكسرة صدره اربعون ذراعا فأصاب مؤنسة بحصتها وهى الربع الجانب الشامى الغربى ومساحته ثلاثة امداء وثلث وربع وثمن مدى بما فيه من نقل العديد واصاب الاخوين بقية البستان بالحرنق ومساحته ثمانية امداء وثلث مدى وثمن مدى وتسلم زوج مؤنسة لها الربع وقفاً عليها وسلم يحيى ما اصابه واصاب اخته دنيا وقفا طلقا فالوقف من ذلك الثلث بين الاخوين والثلثان طلق منه الاخوين على اثنى عشر سهما سهم لدنيا وإحدى عشر ليحيى بن يحيى ، وجرى الأمر على ما شرح بعد أن ثبت عند تقى الدين سليمان إشهاد قاضى القضاة شمس الدين عبد الرحمن متصلا إلى الواقفة لم يزل مالكه حائزه ونقلت نسخة المقاسمة هذه بالاذن بابن المجد ثم بقاضى القضاة علاء الدين وسجل وفى ذى الحجة سنة ثلاث واربعين حضر إلى مجلس الحكم هؤلاء يتنازعون وبيدهم استفتاءان احدهما الانتقال الى الاقرب والثانى فى القسمة لاغرض لنا فى ذكرهما ، ونظرنا فى ذلك كله فوجدنا مؤنسة تستحق ستة أسهم وقفاً عليها من بستانين ومن نصف الموقوف ومنها ونصفا من المعصرة وهو نصف الموقوف وهى باقية موجودة وقد ثبت ان ذلك بيدها قبدا بفصل أمرها ، ووجدنا فاطمة اختها ماتت واعقبت أولادها الثلاثة ذكرين وانثى لكل ذكر خمسا نصيبها وللانثى الخمس منه ومات أحد الذكرين فيجتمع ليحيى أربعة أخماس نصيب أمه وهو الخمسان من الوقف وهو من بستان التين وهو أربعة أسهم وأربعة أخماس ومن دف المعصرة سهم وخمس ولدنيا خمس نصيب أمها وهو من بستان التين سهم وخمس ومن دف المعصرة خمس سهم ونصف خمس سهم ، ووجدنا كتاب المقاسمة قد تضمن أن الستة اسهم وقف على دنيا ويحيى بينهما بالفريضة وهو مخالف لما دل عليه كتاب الوقف من القسمة ، ولم يبين القاضى سبب الثبوت عنده ؛ والظاهر ان سببه غلط من الشهود الذين شهدوا عنده فى استحقاق ما يستحقه كل واحد من الوقف فلا ارى الرجوع الى ذلك وترك كتاب الوقف فأرى الحكم فيما بينه بما تقدم والله أعلم . كتب يوم السبت فى الاواخر من ذى الحجة سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة وتبين بذلك فساد القسمة والرجوع إلى الحق أولى من التمادى فى الباطل والله أعلم . كتب فى تاريخه .

﴿ مسألة وقف ابن عنتر أحمد بن على عنتر السلمى ﴾

مات وخلف ولده محمداً ثم مات محمد وخلف أولاده الخمسة نجم الدين أبا بكر وعلياً وعثمان وعمر وست العبيد ومات نجم الدين وخلف قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة خطيب الخطباء سئل والدى رضى الله عنه عن رجل وقف على نفسه وقفاً فى حياته ثم من بعد وفاته على أولاده الذكور والاناث بينهم بالسوية لا يفضل ذكر منهم على أنثى ولا أنثى على ذكر ومن مات منهم وخلف ولداً أو ولد ولد انتقل نصيبه إلى أولاده المنتسبين إلى الواقف الذكور والاناث إلا البطن الاول من أولاد البنات خاصة فانه يصرف اليهم ثم لا يصرف لولد ولد البنات بعد ذلك شيء من أهل كل طبقة ولا يصرف إلا لاقرب الطبقات دون من بعدهم يصرف ذلك عليهم بالسوية بطناً بعد بطن على مافصل فى البطن الأول ثم توفى الواقف وخلف أولادا ذكوراً وإناثاً وتوفيت احدى بناته وخلفت ولدين ذكرين رزقتهما من رجل واحد فتسلما نصيبها ثم توفى احد ولديها فهل ينتقل نصيبه من حصة والدته إلى أخيه ثم ينتقل لغيره من أولاد الواقف افتونا مأجورين .

﴿أجاب﴾ والدى رضى الله عنه الحمد لله . ينتقل نصيبه من حصة والدته لأخيه عملا بالانتقال من والدته إلى جهة أولادها والباقى لأحد وانما كان أخوه يزاحمه فيه وقد زال والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى . نقله من خط والده والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ من غيره وقف وقفا على أولاده ونسله إلى انقراضهم وجعل لهم قدرا معلوما ومصارف غير ذلك وشرط أنه إذا نقص الريع عن المرتب حوصصوا وجعل ما يتعذر عن مصارف الوقف يصرف للفقراء والمساكين من أقارب الموقوف عليهم فحصل النقص لاولاده بسبب دخول الاقارب وجعل الواقف للناظر أن يعطى من شاء ويحرم منهم من شاء فهل يجوز له ان يكمل لاولاد الواقف من المتعذر المشروط صرفه للاقارب ؟ .

﴿الجواب﴾ ليس له ذلك لان هذا مشروط لغيرهم ومشروط صرفه عند تعذر ذلك الغير إلى فقراء الأقارب فلا يصرف لغيرهم ، ولو فرض ان الاولاد من اقارب الموقوف عليهم لا يصرف اليهم أيضا لأنهم استحقوا نصفه فلا يستحقون نصفه الآن كمسألة الدينار المذكورة فى الوصية والله أعلم . وكتب الجواب مختصرا فلم يقنع به المستفتى فكتبت إلى جانبه الناظر ايده الله تعالى يعتمد فى هذا الوقف ان يضبط جملة المتحصل من ريعه ويقسمه على مقادير المصارف التى عينها الواقف من أولاده وغيرهم فان وفى فذاك وان نقص حاصصهم وأدخل

النقص على الاولاد وغيرهم على ماتقتضيه المحاصصة ويأخذ نصيب المصرف المتعذر فيصرفه بكماله سواء كان كاملا أو كان الريع وافيا أم ناقصا ان اقتضى الحال المحاصصة فيصرفه لفقراء اقارب الموقوف عليهم لا يحل له غير ذلك ولا يصرف لاولاد الواقف شيئا ومتى فعل أثم وضمن ويتخير فى صرفه بين الاقارب فيعطى منهم ويحرم منهم من شاء وان رأى تعميمهم فله ذلك وإن رأى التخصيص فله ذلك وإذا فرض لاولاد الواقف من اقارب الموقوف عليهم فلا يصرف لهم من نصيب الاقارب بل يكتفى لهم بنصيبهم من اصل الوقف انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف عبد القاهر بن محاسن بن منجا اليهودى المتطبب على نفسه ثم أولاده الثلاثة سليمان وداود ويعقوب وأمهم بينهم أرباعا من مات من بنيه كان نصيبه لاولاده ، وذكر شروطه ثم قال وشرط الواقف المسمى فى وقفه هذا أنه من انتقل من أولاده ونسله وعقبه الموقوف عليهم المذكورين عن دينه اليهودية لا يستحق فى وقفه شيئاً وينتقل نصيبه الى أولاده ونسله وعقبه على الشرط والترتيب المذكورين فان لم يكن له نسل فعلى من فى درجته فى ثالث المحرم سنة عشرين وسبعمائة وحكم شمس الدين محمد بن محمد بن أبى العز الحنفى ونص اسجاله أنه ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب اليه فى باطنه وأنه لم يزل مالكا حائزاً ثبوتاً شرعيا ، ثم سأله الخصم المدعى الحكم به والقضاء بموجبه والاجازة بمقتضاه والاجازة والامضاء له والاشهاد على نفسه فتأمل ذلك وحكم به وقضى بموجبه وألزم بمقتضاه وأجازه وأمضاه مستوفيا شرائطه مع علمه باختلاف العلماء فى وقف الانسان على نفسه وبجوازه فى الحادى عشر من صفر سنة عشرين وسبعمائة ، واتصل إلى علاء الدين الحنفى ولده ثم استفتى فى الشرط المذكور فكتب شرف الدين أحمد بن الحسن الحنبلى الشرط المذكور المتضمن عدم استحقاق من أسلم باطل غير صحيح ولا معتبر واذا رفع الى الحاكم ساغ له الحكم باستمرار من أسلم على استحقاقه وإلغاء الشرط بالنسبة الى من أسلم وحكم الحاكم بصحة الوقف لكونه على نفسه مع علمه باختلاف العلماء فى ذلك لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط ولا لزومه ولا نفوذه بل هو مقصور على ما أفصح به الكتاب واتصل به الاشهاد على الحاكم من أن الصحة لكونه وقفا على نفسه وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من أسلم لا يكون نقضاً للحكم بالصحة فيما اشتمل عليه على ماذكر ، هذا مع ان فى اعتبار اقرار الواقف بالشرط الملحق بعد انقضاء ماذكره غير مشروط نظراً ظاهرا وكذلك عليه عمر بن الحنبلى . قال سيدنا قاضى القضاة

خطيب الخطباء تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب أحسن الله اليه قال والدى رضى الله عنه قوله حكم الحاكم بصحة الوقف مستدرك لان الحاكم لم يحكم بصحة الوقف وإنما حكم به . وقوله لكونه على نفسه لان الحاكم لم يحكم بصحة الوقف لكونه على نفسه . بل مع كونه على نفسه وكونه على نفسه ليس بمانع عنده ولا مقتض . وقوله لايكون حكماً بصحة هذا الشرط قد علمت أن الحاكم ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب اليه وحكم به ومن جملته هذا الشرط المذكور فهو داخل فى المحكوم به بلا إشكال وليس الحكم مقصورا على اصل الوقف ولا على كون الصحة لكونه وقفاً على نفسه على ماقاله هذا المفتى ، وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من اسلم يكون نقضاً بذلك الشرط سواء أحكم الحاكم بصحته أو به أما كونه ملحقا فليس بصحيح بل هو مذكور فى أصل كتاب الوقف . إنتهى الكلام على كلام هذا المفتى . وأما الفرق بين الحكم به والحكم بصحته ففى هذا المحل لا يكاد يظهر وإن كان يظهر الفرق بينهما فى موضع آخر . وأما اعتبار هذا الشرط فى نفسه من غير تقدم حكم فالذى أراه أنه لا يعتبر وأنه شرط باطل لان فيه تقدير غير الاسلام ولم يثبت لنا فى الشريعة أن الاسلام فى الشخص المعين يكون موجبا لاستحقاق شىء كان يستحقه لولا الاسلام وليس هذا كميراث المسلم من الكافر ولا كالوقف على أهل الذمة وما أشبه ذلك وقد قال الله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله) فدل ذلك على ان الحلف عدم ايتاء هؤلاء الاصناف حرام والشرط التزام نسبة الحلف والاسلام وصف يقتضى الاستحقاق نسبة الهجرة فى سبيل الله فيكون جعله وصفا مانعا حراما فلا يصح شرطه . وعلى هذا أقول وقف على غنى معين وشرط أنه إذا افتقر يخرج من الوقف يكون الوقف صحيحا والشرط باطلا . إذا عرف ذلك فهذا القاضى قد حكم بهذا الشرط فينظر فى مذهبه فان كان يقتضى صحة هذا الشرط لم يجز نقضه ويستمر على ما حكم به ، وان كان مذهبه يقتضى بطلانه أو لم يوجد فيه نقل ونحن قد بينا بطلانه فينقض ويحكم ببطلان هذا الشرط واستمرار استحقاق من اسلم والله أعلم . ومع هذا إذا حكم حاكم حنبلى أو غيره ببطلان الشرط المذكور بمقتضى ماقاله هذا المفتى أو قريب منه ثم لم ينكر عليه لأنه قد يكون وافق مقصودنا عندنا فى أصل الشرط ولعل شمس الدين بن العز لما حكم لم يتأمل ذلك ولم يكن فى ذهنه إلا ما قاله المفتى من الوقف على نفسه والله أعلم . وينبغى ان تعلم فائدة هنا تنفعك وقليل من القضاة

من يتفطن لها : ان قول القاضي مثلا ثبت عنده اقرار الواقف بجميع ماحكم به ونسب اليه وقضى بموجبه فالضمير في قوله حكم به يحتمل ان يعود إلى الثبوت أو إلى الاقرار أو إلى الجميع : ان أعدته إلى الثبوت لم يكن حكما إلا بقيام البينة عنده وفائدة تنفيذه في البلد فقط ولا يمنع ابطال من يرى بطلان الوقف على نفسه ، وان أعدته الى الاقرار احتمل ان يكون مراده أنه حكم بأنه أقر فيكون مثل الأول وعلى القسمين لا يكون حكما بالوقف ولا بصحته واحتمل ان يكون حكم بصحة الأول واعتباره ولذلك لثبوت كونه في يده وأنه يؤاخذ به فحينئذ يكون حكما عليه باقراره وتضمنه اقراره ويلزم من ذلك الحكم عليه بصحة الوقف في حق نفسه ومن يلقى عنه ولايلزم من ذلك الحكم بصحة الوقف في نفس الأمر ويمتنع في هذه الحالة على من يعتقد بطلان الوقف ابطاله لانه يقتضي الحكم بالصحة على المقر ، وان اعدته على الجميع كان حكما بالوقف على نفسه وعلى هذا التقدير والذي قبله يكون الشرط داخلا في المحكوم به والله أعلم . كتب يوم الثلاثاء خامس ربيع الآخر سنة سبع وأربعين وسبعمائة بالدهشة انتهى .

﴿ مسألة من حلب في صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة ﴾

صورتها ان محضرا شرعيا ثبت على الحكام مضمونه وقف حسن قرية على أولاده ثم على أولاد أولاده ثم على أولاد أولاد أولاده ونسله وعقبه بطنا بعد بطن وقرنا بعد قرن على الفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين وأنها لم تزل بيد أولاد الواقف وانتقلت بعدهم الى أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ولم تزل بيد نسل الواقف وتصرفهم على الشرط المعين الى ان آل وانحصر ذلك بالطريق المقدم ذكرها الى يعقوب بن خضر بن حسن الواقف وعمته هدية بنت يعقوب ، هذه صورة ماثبت في المحضر ثم ماتت هدية وانحصر الوقف في يعقوب ثم مات يعقوب عن ولد يدعى خضر ثم مات خضر عن ابنين يعقوب وخالد ، وكان بينهما بالسوية نصفين ثم مات يعقوب عن ست بنين وبنت واحدة فهل يعود نصيب يعقوب الى أولاده أم الى أخيه خالد ؟

﴿ الجواب ﴾ لايسوغ الحكم بذلك لأولاد يعقوب وماتضمنه المحضر من انحصار ذلك الى فلان وعمته لايصلح ان يكون مستندا لذلك لأنه ليس شهادة على الوقف ولا بوقف فيستفيض ، وأما الحكم به لخالد فيتوقف على ان يكون ثبت بغير الاستفاضة ممن سمع كلام الواقف إنشاءه أو اقراره بذلك كما ذكره بصيغة « ثم » فانها تقتضي أن لاينتقل الى أحد من البطن الثاني حتى ينقرض

جميع الاول ، والذي يظهر أن المحضر المذكور لم يلحق شهوده الواقف ويعول كلامه ان مستندهم الاستفاضة وعمل أهل الوقف وهو مستند فاسد ولم يتضمن المحضر المذكور حكماً بل مجرد ثبوت فهو بمنزلة الشهادة على الشهادة ، وإذا كان كذلك فلا يجب الاعتماد على المحضر المذكور بل ولا يجوز ، وكما لا يعتمده لا يرفع يداً بغير مستند والله أعلم . كتبه علي الشافعي والذي عندي فى ذلك أنه يقسم بين الأولاد والاخ الغائب بحكم المحضر المذكور فى تفاصيله واعتماداً على ان ذلك لم يعرف شرطه والصرف اليهم وجهاً من وجوه البر فيكون مصروفاً اليهم من هذا الوجه لأنه فى أيديهم وقف عليهم باقرارهم وبمقتضى المحضر من غير علم بالشروط فيقسم بينهم على ماذكرناه ويراعى فيه قدر حاجتهم ويعممون بذلك حتى لا يختص منهم أحد ولكن من كان احوج يرجح جانبه والله أعلم . كتبه علي الشافعي انتهى .

﴿ فتاوى حضرت من حماة ﴾

فى العشر الاواخر من رمضان سنة خمس وخمسين وسبعمائة ثلاث فتاوى :

﴿ الاولى ﴾ فى وقف وقفه عز الدين عبد الرحمن بن منتجب الدين أبى الحسن بن المظفر بن فرناص وقف أماكن على زوجته عائشة بنت الركن والى قلعة حماة أقرت له بها فوقفها عليها ثم على جهات متصلة منها يبنى على مدرسة شافعية له ، وفى السجل وقف آخر ووقف آخر وفيه إذا صارت هذه الدار مدرسة صار النظر الى من عينه الواقف فى كتاب وصيته فان مات عن غير وصية ولم يذكر فيها اسم ناظر كان النظر الى ابنين ذكرين أحدهما من أولاد أخيه أبى عبد الله والآخر من أولاد أخيه مخلص الدين أبى نصر وولد ولدهم فان لم يكن فى أولاد أحد الاخوين من أهل النظر كان الاثنان من أولاد الاخ الآخر بشرط ان يكون كل منهما أهلا للنظر فان لم يوجد فى بنى الاخوين ولا فى بنى بنيهم الا واحد متصف بالصفة المذكورة شاركه واحد من عصبة الواقف وان بعد عن درجة أولاد الاخوة بشرط ان يكون متصفاً بالصفة المذكورة فان لم يوجد فى بنى الاخوين أو بنى بنيهما وان سفلوا ولا فى العصبة الا واحد شاركه من عساه يكون إماما بالجامع النورى بحماة فان لم يكن فى بنى الاخوين أو من بنيهما أحد متصف بالصفة ووجد اثنان من باقى العصبات متصفان بالصفة كان النظر اليهما والناظر فى هذه الصدقة من العصبة يكون الاقرب فالاقرب الى الواقف والدين فان لم يوجد فى عصبته احد متصف بالصفة كان الناظر الى الحاكم بحماة والى الامام بالجامع

النورى بحماة ، والموجود الآن عمر بن محمد بن أبى عبد الله ومحمد بن محمد بن عبدالرحمن بن أحمد بن أبى عبد الله ومن عصبةالواقف فى درجة عمرفهل يكون المشارك لعمر المساوى له من العصبة أو النازل عنه فى ذرية جده .

﴿ فأجبت ﴾ على نص الاستفتاء : النظر لعمر بن محمد بن أبى عبدالله ومحمد بن محمد بن عبدالرحمن بنأحمد بن أبى عبد الله اذا كانا أهلين متصفين بصفة الاهلية لمباشرةالوقف شرعاً لايشاركهما فى هذهالحالة المساوى لعمرمن العصبةبل يتقدم الذى فى ذرية الاخ عليه لان الواقف انما جعل باقى العصبة بعد تعذر اثنين من بنى الاخوة أو أحدهما أو بنى بنيهم وان سفلوا واشتراطه الاقرب فالاقرب انما هو فى العصبة لافى أولاد الاخوين وأولادهم والله أعلم .

﴿مسألة﴾ فى رجل دفع الى الدولة مالا على ان يولوه مشارفاًعلىأوقافاناس بغير شرط الواقف ولهم ناظر شرعى على الوقف فولوه وتناول على ذلك جامكية فهل تجوز ولايته وهل يحل له ما تناول من الجامكية واذا لم يحل له هل يجوز للحاكم منعه واسترجاع ما قبضه من الجامكية ؟ .

﴿ فكتبت ﴾ لاتجوز ولايةالمذكور ولايحل لهتناول الجامكيةفى ذلك ويجب على الحاكم منعهواسترجاع ماقبضه من الوقف منجامكية وغيرها لأنه قبضه بغير استحقاق لقبضه الا القدر الذى وصل الى مستحقه من أهل الوقف والله أعلم .

قال سيدنا ومولانا قاضىالقضاةخطيبالخطباءتاج الدينأبونصر عبدالوهاب أمتع الله الاسلام والمسلمين بطول حياته : نقلت من خط الشيخالامام رحمه الله مانصه : الفتاوى والمحاكمات والموالدات فى سنة تسع وأربعين وسبعمائة :

﴿ مسألة ﴾ وقف وقفاً على أن يصرف منه لقراء فى كل شهر ثلاثون درهما والباقى للفقراء فعمر فى الوقف بأجرة شهر كامل هل يصرف للقراء من أجرة الشهر الذى بعده ستون ثلاثون عنه وثلاثون عن الشهر الذى لم يحصل لهم فيه شىء اولا يصرف اليهم الا الثلاثون ويصرف الباقىللفقراء اويضيع على القراء معلومهم من الشهر الذى لم يحصل فيه شىء .

﴿ الجواب ﴾ان وجد فى لفظ الواقف مايقتضى أن أجرة كل شهر يصرف منهاثلاثون للقراءوالباقىللفقراءفكل شهر لميحصل فيهشىءيفوتعلى الجميع والثانى يقتضى ذلك مثل أن يقول يصرف من كل شهر أو من أجرة كل شهر أو من أبضاع كل شهر وما أشبه ذلك مما يدل على أن المقسوم أجرة الشهر أوالشهر أو نحوذلك . وأما إذا لم يقل ذلك بل جعل المقسوم مال الوقف كله وجعل لكل

شهر محلا لصرف الثلثين للقراء فالذى أراه أنه يكمل للقراء ويستدرك لهم مافاتهم ولا يصرف للفقراء شيء الا بعد أن لا يكون للقراء شيء متأخر لكن هذا قد يجر اشكالا فان الموقوف قد يحصل منه شيء في مدة يحصل منه مايوفى الماضى وزيادة وقد يخلو بعض الشهر ويوفى الباقى بالثلثين . والذى أراه أن الواقف اذا اعتبر المشاهرة كما ذكرناه فيكمل للقراء من تاريخ وقفه ان كان الموقوف مسكونا يأتى مغله فى كل شهر فيصرف للقراء فى الشهر ثلاثون وباقيه للفقراء وهكذا اذا كان الموقوف لا يختلف حاله فى العادة فاذا اتفق تعطل شهر على نذور اما لخلو واما لعمارة فات على الجميع ، وان كان مغله يأتى مسانهة كالاراضى المزدرعات فاذا جاء مغل السنة يقسم على السنة كلها فيعطى منه للقراء اثنا عشر شهراً كل شهر ثلاثون ومافضل للفقراء ، وهكذا دور مكة التى تكرى أى تكرى فى أيام الموسم بقدر ماتكرى فى بقية السنة لا يفوت على القراء فى بقية السنة بل تحسب جميع السنة فيصرف منها معلومهم لسنة كاملا والباقى للفقراء وهكذا الدور التى على البحر فى مصر والبساتين التى فى دمشق ونحوها فانها فى بعض السنة تكرى وفى بعضها لا تكرى أو تكرى بأجرة بخس فاذا اعتبرنا باقى السنة كان ذلك عدلا وقد يكون الموقوف ارضاً لا تغل الا فى سنين وتمحل مدة ولا ينضبط أمرها فهذه أمرها مشكل فان الذى يأتى مسانهة قد ذكرنا أمرها والسنة فيها كالشهر فيما قبلها حتى اذا أمحلت سنة على نذور فاتت على الجميع كما قلنا فى الشهر لأنه الذى يقتضيه العرف والعادة وأما التى لا ضابط لها فكيف يصنع فيها ؟ والذى أراه اتباع اللفظ فيكمل القراء من تاريخ وقف الواقف متى حصل مغل يصرف منه مالهم منكسر الى ذلك الوقت ومابقى يصرف للفقراء ثم يبقون على رجاء بعد ذلك ، وان رأى الناظر ان يدخر من الباقى مايصرفه للقراء فى المدة المستقبلة التى يغلب على الظن أنه لا يأتى فيها مغل فله ذلك ويكون عذراً فى عدم الصرف للفقراء فى هذا الوقت ويتوفر به عليهم مايصرف عليهم من الغلة المستقبلة . هذا الذى ظهر فى ذلك . وقد ذكر الاصحاب فرعاً لابن الحداد اذا أوصى لرجل بدينار كل شهر من غلة داره أو كسب عبده وجعل بعده لوارثه أو للفقراء والمساكين والغلة والكسب عشرة مثلا واعتبارها من الثلث كاعتبار الوصية بالمنافع ، والاصح ان المعتبر قدر التفاوت بين القيمتين فان خرجت من الثلث قال ابن الحداد ليس للورثة ان يبيعوا بعض الدار ويدعوا ماتحصل منه دينار ولان الاجرة قد تنقص ، هذا اذا أرادوا بيع بعضها على أن تكون الغلة للمشترى فأما بيع مجرد

الرقبةفكبيع الوارث الموصى بمنفعته . وذكروا فرعاً آخر اذا أوصى لانسان بدينار كل سنة صح فى السنة الأولى وفيما بعدها قولان حكاهما الامام والرافعى وقال ان أظهرهما البطلان والاظهر عندى الصحة فان صححناها فللورثة التصرف فى ثلثى التركة لامحالة ، وفى تصرفهم فى الثلث وجهان أحدهما نفوذه بعد اخراج الدينار الواحد ؛ والثانى يوقف على المختار فان قلنا بالتوقف فعاش الموصى اليه الى ان استوعب الدنانير الثلاث فذاك ، كذا قاله الاصحاب وهو يقتضى ان الموصى به جميع الثلث لا بعضه وهذا بطريق الثلث عند استغراقه الثلث ، وان مات قال صاحب التقريب يسلم بقية الثلث الى الورثة وتوقف الامام وقال يجب ان ينتقل الحق الى الورثة . واذا قلنا بالوجه الأول أنه ينفذ تصرفهم فكلما انقضت سنة طالب الموصى له الورثة بدينار وكان كوصية تظهر بعد قسمة التركة ، وان كان هناك وصايا أخر قال صاحب التقريب يقص الثلث بعد الدينار الواحد على ارباب الوصايا ولايتوقف فاذا انقضت سنة اخرى استرد منهم مقدار مايقتضيه التقسيط قال الامام وهذا بين اذا كانت الوصية مقيدة بحياة الموصى له أما اذا لم تتقيد واقمنا ورثته مقامه فهو مشكل لايهتدى اليه . قلت وجه اشكاله ان ذريته لاينقرضون الى يوم القيامة لان الورثة الخاصة اذا انقرضوا يرثهم المسلمون وهم باقون الى يوم القيامة ولايعلم عدد سنى ذلك الا الله والجهل بجملته يطرق الجهل بالنص على الوصايا التى معه وهو جهل لاغاية له لأنه مامن عدد مقدر إلا ويمكن ان يكون بعده غيره مما يقتضى تبعيض منه الوصايا فقد حصل اشكال لايهتدى إلى بيانه بخلاف ما إذا لم يقم ورثته مقامه فتكون الوصية له مقصورة على مدة حياته وهى إذا مات يعلم مثاله كان ماله كله تسعة دنانير وأوصى لزيد بدينار ولعمرو بدينار ولبكر كل سنة بدينار فيدفع فى الحال عقب موت الموصى والقبول لكل منهم دينار ومجموع ذلك هو جملة الثلث وفى السنة يسترد لبكر نصف دينار منهما وفى السنة الثالثة خمس ونصف خمس دينار وقد استقر له ماقبضه وهو دينار وأربعة أخماس وهى التى تخصه بالتوزيع لانه بين لنا ان الوصية بخمسة دنانير له ثلاثة ولهما اثنان فيقسم الثلث على هذه النسبة له ثلاثة أخماسه ولهما خمساه . فهذا ماأراده الامام والله أعلم . انتهى كلام الاصحاب والكلام عليه ، ومقصودى به الاستشهاد لتقديم القراء والتكميل لهم على الفقراء لما قاله ابن الحداد فى الفرع الأول من ان الورثة ليس لهم ان يبيعوا بعض الدار اذا احتمل ان يكون سبباً لنقض الدينار كل شهر وقد فرضها فيما إذا كانت الغلة أو الكسب عشرة ولاشك

ان الورثة ليس لهم ان يأخذوا التسعة بل يبقى ليأخذ الموصى له الدينار ومنها فى المستقبل إذا لم يحصل فيه شىء وان كان الاصحاب لم يصرحوا بذلك أو يقال ان الورثة يأخذون التسعة واذا لم يحصل فى الشهر الآخر شىء يرجع عليهم بدينار كما قلنا فى الوصايا التى حكينا كلام صاحب التقريب فيها قريباً . والغرض انهم لايستأثرون بالتسعة بحيث يبطل حق الموصى له منها فلذلك هنا اذا حصل مغل كبير وأخذ القراء منه ثلاثين عن شهر وفرضنا بقيته للفقراء لاينقطع حق القراء عنه بالكلية بل اذا تعطلت مدة ثم جاء مغل بدى منه نصيب القراء عن تلك المدة المتعطلة وان فضل شىء كان للفقراء وإلا قلنالهم أنتم أخذتم فى الماضى فمادنمكم من الاخذ الآن . والله تعالى أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف على أولاده ثم أولاد أولاده ثم أولاد أولاد أولاده ثم نسله على أنه من مات منهم وان سفل كان نصيبه لمن فى درجته يقدم الاقرب اليه فالاقرب ومات وخلف أولادا ومات أولاده وخلفوا أولاداً ومات أحدهم عن غير نسل وخلف واحداً فى درجته من غير فخذه بل من نسل عمه مثلاوواحدا أقرب اليه منه وهو من فخذه ونسب أبيه ولكنه ليس فى درجته بل انزل منه وهو يتناول فهل يكون نصيب الذى مات عن غير ولد للذى فى درجته من غير فخذه أو للذى أسفل منه من فخذه .

﴿فنقول فى الجواب﴾ لو اقتصر فى قوله من مات وله ولد على قوله فنصيبه لولده لم تكن ريبة فى ان نصيب هذا المتوفى عن غير نسل لمن فى درجته وان لم يكن من فخذه لكنه لما قال فنصيبه لولده ثم لولد ولده ثم لنسله اقتضى ان جميع نصيبه لايخرج منه شىء عن نسله ماداموا موجودين . وقوله يقدم الاقرب اليه لو كان مجرداً عن الدرجة لاقتضى ذلك ايضاً لكن اعتبار الدرجة إذا أخذ على اطلاقه يمنع منه ونظرنا فلم نجده فى قوله يقدم الاقرب قال منهم فلو قاله لتقيد بالدرجة فلما أطلقه قويت المعارضة فصار اطلاقه مع اطلاق ان نصيب كل من مات عن نسل يقتضيان أن الذى فى الدرجة هذا لايأخذ نصيبه واطلاق الدرجة يقتضى أنه يأخذ ، ويمكن تقييده بالدرجة من الفخذ ليجمع بينها وبين اطلاق الكلامين الآخرين فاحتجنا إلى ترجيح فرأينا أن تقييد كلام واحد وهو الدرجة أقل من تقييد كلامين وهما تعميم النصيب فى النسل واعتبار الاقربية فيقضى هذا حرمان ذى الدرجة من نصيب غير نسل ثم نظرنا فلم نجد فى درجة المتوفى من فخذه احداً وانما وجدنا من فخذه أنزل منه وقد سكت

الواقف عن حكم هذه الحالة فالصرف اليهم انما يكون باطلاق قوله من مات عن ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده وان سفل وهو أحد الكلامين وقد تعارض قبل ذلك بقوله وقف على أولاده ثم أولاد أولاده وهو الذى فى الدرجة من البطن الثالث فيقدم على النسل الذى بعده فاذا تعارض هذان الامران وتعارض معنى الاقربية مع معنى الدرجة تقف المسألة ولا نجد مرجحاً فأشكلت المسألة علينا فرجعنا الى المعنى فرأينا ان تقديم الأقرب إلى الميت أقرب إلى مقاصد الواقفين وإلى مقاصد أهل العرف مالم يقصد الأقرب إلى الواقف وههنا لم يقصد الاقرب إلى الواقف فلذلك ترجح عندنا استحقاق هذا الاقرب الى المتوفى والله أعلم ، ولكنه قد وقع حكم لذى الدرجة مبنى على شهادة أنه هو المستحق فحكم القاضى بموجب ذلك من غير أن يحيط علمه بما ذكرناه . وأنا متوقف فى صحة هذا الحكم فان الشهادة على ماأراه ليست بصحيحة وأيضاً فشهادة الشهود بالاستحقاق فى قبولها نظر لأنه حكم شرعى وهم انما تقبل شهادتهم بالاسباب فشهادتهم بأنه فى الدرجة صحيحة والاستحقاق ليس اليهم فحكم القاضى بوجب ماشهدوا به عندى فيه نظر لكونه لم يتأمل أطراف الواقعة حتى يظهر له الصواب فيها وعندى فى نقضه أيضا نظر لاجل الاحتمال وقرب المأخذ وأنه لو نظر فى ذلك وخالف ماقلناه وحكم بخلاف ماقلناه عن علم وترجيح كنت أقول ان حكمه صحيح يمتنع نقضه فهذا الذى عندى فى هذه المسألة أرى فى هذه الواقعة لأجل الحكم ان يصطلحوا الا ان ينقرض المحكوم له ويرجعوا الى ماقلته وليتنبه لمثل ذلك فى غيره من الاوقاف فان هذا اللفظ كثيراً مايقع فى كتب الاوقاف ولا ينتبه الناس له بل يكتفون بماحصل فى أول وهلة من ان من مات ينتقل نصيبه لولده ولا ينظرون الى قوله ثم الى ولد ولده ونسله ، وأنا أيضا انظر فى ذلك الا فى هذه الايام وهذه الامور بحسب مايقذفه الله فى القلب والله أعلم انتهى.

﴿ مسألة ﴾ وقف شرط فيه النظر للأرشد فالأرشد من أولاد الموقوف عليه ونسلهم يقدم الارشد والاقرب فالاقرب والمنتسب اليه بالذكور على أولاد البنات وبنات البنات واذا انتهى النظر الى أنثى كان من شرطها أن تكون ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين فوجد من ذرية الموقوف عليه إناث واحدة منهن ذات زوج يصلح لما ذكر وذكر أنزل منهن وقامت بينة لكل من المذكورين بالارشدية ووجد أنثى أعلى من الجميع قامت بينة لها انها من نسل الموقوف عليه فلمن يكون النظر ؟ .

﴿ الجواب ﴾ قد يتوهم متوهم ان قوله على أولاد البنات يعود الى جميع ماتقدم فانه قال يقدم الارشد على أولاد البنات والأقرب على أولاد البنات والمنتسب اليه بالذكور على أولاد البنات ، ويحتج بأن مذهب الشافعى بأن الاستثناء وماجرى مجراه يعود إلى جميع الجمل المتقدمة ، والجار والمجرور يجرى مجرى الاستثناء وعطف المفردات أولى بذلك من عطف الجمل ، ويترتب على هذا أنه إذا وجد فى هذا الوقف فى المنتسبين بالذكور رشيد وأرشد لايتقدم الارشد على الرشيد لما تقدم ان الارشد إنما يتقدم على أولاد البنات ، وهذا الوهم مندفع بثلاثة أمور : (أحدها) ان السابق إلى الفهم فى هذا الوقف وماأشبهه خلافه وان الجار والمجرور يختص بالاخيرة وان كل وصف مماذكر يقدم على ضده فيقدم الارشد على غير الارشد مطلقاً سواء كان من أولاد الذكور أم من أولاد الاناث ويقدم المنتسب بالذكور على أولاد البنات سواء كان ارشد أم لم يكن . هذا هو السابق إلى الفهم فى هذا الكلام واشباهه ولا بينة لانه من المسألة التى يقول فيها الشافعى بالعود الى الجميع بلا بينة ، والقرينة التى ذكرناها من تقدمة كل شىء على ضده صارفة عنه فوجب المصير الى ماسبق الذهن اليه . (الأمر الثانى) من الامور الثلاثة القرينة التى ذكرناها فهى مع سبق الذهن شيئان . (الامر الثالث) أنه لو قيل بهذا التوهم لزم التخصيص أو التقييد فى الجملتين الأوليين . فلهذه الامور الثلاثة جعلناه للاخيرة فقط . إذا عرف ذلك فالقول فى تعارض البينتين للانثى ذات الزوج العليا والذكر السافل فى الارشد يحتمل ان يقال بالتساقط للتعارض وينظر الحاكم ويحتمل ان يقال ينظران جميعاً الامرين : (أحدهما) أنه شرط النظر للجميع وقدم منهم بعضهم فالم يوجد المقتضى للتقديم لم يوجد النظر عملا بالشرط السالم عن المعارض . (والثانى) أنه لم يقل يقدم الارشد الاقرب حتى يكون اعتبر مجموع الصفتين فى شخص واحد بل قال الارشد والاقرب فأقول اذا وجد أرشد ليس أقرب وأقرب ليس ارشد لكنه رشيد فلا تعارض وصفة الاقربية ليست معارضة لصفة الارشدية فيكونان ناظرين على الاجتماع فكما لو وصى لابنين ليس لاحدهما أن ينفرد إلا ان ينص عليه ، هذا اذا كان الاقرب ليس بأرشد ولاقامت له بينة معارضة وأما عند تعارض البينتين فقد يرجح إحداها بالقرب فعلى قياس تقديم بينة الداخل تقدم هنا بينة الاقرب وعلى قياس تقديم بينة الخارج لا يلزم هنا تقديم الابعد بل قياسه استمرار التعارض وحينئذ يأتى ماقدمناه اذا لم يكن مع الاقربية أو يقال انهما تساقطا ويقدم الاقرب ، وهذا أولى الاحتمالين اذا قلنا بالتساقط ويحتمل

ان يقال بالقرعة أو الاستواء واذا قلنا بانهما يستويان فى النظر ولاينفرد أحدهما فأراد الحاكم ان يقيم ثالثاً يرجع اليه عند تشاحنهما فله ذلك لئلا تضيع مصلحة الوقف باختلافهما ولاشك فى ذلك عند تنازعهما وهل له ان يقيمه الآن لتوقع التشاحن فى المستقبل؟ يحتمل ان يقال لا لانهم لم يذكروا فى الوصية أنه يفعل ذلك ويحتمل أن يقال له ذلك اذ لاضرر فيه إلا ان يحتاج الى أجرة فلا يسوغ الا عند الحاجة والكلام فى الوقف والوصية سواء أن المال كان يسيرا بحيث يكون التوقع نادرا فلا يجوز إلا عند الحاجة أو عدم الأجرة وإن كان كثيرا بحيث يغلب على الظن الاحتياج اليه كثيرا فله نصيبه لئلا تشق مراجعة القاضى فى كل وقت. وتلخص من هذا أن فى الانثى المذكورة التى هى ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين نظرا وان فى انفرادها توقفاً وإذا لم تنفرد يشاركها الذكر الاسفل وليس له أن ينفرد قطعاً مادامت هذه موجودة . هذا فى الوقف الذى منه أمر المجاهدين وأما غير المجاهدين كالمدرسة وإلا فلم يشترط الواقف فى نظر الانثى فيه أن تكون ذات زوج بالصفة وإذا أثبتت غيرها من النسوة المساوين لها فى الارشدية كان لهن النظر فى غير نصيب المجاهدين إما معها إن استوين فى الرشد أو بدونها إن كن أرشد منها وحكم الذكر السافل عنهن معهن على ماشرحناه فى حكمه معها فقد يؤدى الحال إلى اشتراك الجميع ، وأما المرأة التى هى أعلى من الجميع فان ثبت ثبوتاً بيناً أنها من نسل الموقوف عليه وأنها أرشد من الجميع استحقت النظر فى غير نصيب المجاهدين ويبقى نصيب المجاهدين موقوفاً على أن يكون زوجها أهلا للتقدمة على المجاهدين إنتهى .

﴿ مسألة ﴾ ورد استفتاء آخر فى هذا الوقف نصه : شرط النظر للارشد فالارشد من أولاد الموقوف عليه وأولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده ونسلهم وعقبهم أبدا ما تناسلوا يقدم الارشد فالارشد والاقرب فالاقرب والمنتسب اليه بالذكور على من يكون من أولاد البنات وبنات البنات .

﴿ فأقول ﴾ هذا يقتضى أن الارشد من الاولاد يستحق والارشد من أولاد الاولاد يستحق والأرشد من نسلهم يستحق فاذا اجتمع أربعة فى الطبقات الأربع كل منهم أرشد أهل طبقته وليس أحد منهم أرشد من الثلاثة استحق الاربعة كلهم واشتركوا فى النظر . وقوله بعد ذلك يقدم الارشد يقتضى النظر فيما بين الأربعة وأنهم إذا تفاضلوا قدم أرشدهم ولو لم يقل ذلك لكانوا يشتركون. وإن كان بعضهم أرشد من بعض . وقوله الأقرب فالاقرب يقتضى النظر فى الأربعة

فيقدم منهم الاقرب فيعود القول على ما قدمناه إنتهى .

﴿ مسألة ﴾ لو قال فى هـذا الوقف يكون النظر للأرشدفالارشد من نسله لم يقتض تعدد الناظر عند تعدد الطبقات بل يكون النظر للارشد من مجموعهم مسألة ولو قال ذلك وا . (كذا)

﴿ مسألة ﴾وقف فى مرض موته على نفسه ملكاأكثر من ثلث ماله هل للحاكم أن يحكم به لان الاصل بقاء الحياة أولا لان الحكم يصير متعرضا للنقض، وهذا إذا قلنا وقف الانسان على نفسه صحيح ، أما إذا قلنا ببطلانه فلا شك أنه لايحكم به وانما النظر فى الحالة الاولى فلننظر فيهاويقوى لان ابن الحداد وطائفة من الاصحاب قالوااذا أعتق فى مرض موته أمة هى ثلث ماله فطالت علتـه ولم يبرأ ولم يمت ولها ولى نسب فزوجها وليها من رجل من عرض الناس أن النكاح باطل وذهب ابن شريح وأبو ثور وطائفة الى أن النـكاح صحيح ، ونسبه الرافعى الى الاكثرين واستدل القاضى حسين لابن الحداد بأنه لو وهب لرجل فى مرض موته جارية هى خارجـة من الثلث فقبلها الموهوب له وقبضها قبل موت الواهب لانبيح له وطأها حتى يموت الواهب ويخرج من الثلث والدين للاحتمال والفرج لايباح مع الشبهة ولذلك قال الشافعى لو أن وثنيا أسلم بعـد الاصابة وأصرت على الكفر وأختها مسلمة وأراد أن يعقد عليها النكاح لايمكن منه ولا ينعقـد نكاحه لجواز أن تسلم تلك ، والدليل على أنها ليست بحرة قطعا اجماعنا على أنها لو قذفت محصنا لانحد حد الحرة ولذلك لو قذفها رجل أو امرأة لاحـد عليه بقذفها ولو مات قريبها لانورثها منه فى هذه الحالة ، ذكر هذه المسائل القاضى حسين فى شرح الفروع ، والموافق لابن شريح يحتاج الى الجواب عنها ان سلمها ولايمكن منعها ولامنع الاحتمال ولم يقل أحد إنها تـكون حرة ثم تصير بالموت وعدم الخروج من الثلث رقيقة هى أو بعضها هذا ما قاله أحد فلاشك ان الاحتمال موجود وهو مقرون الشبهة فعلى قياس قول ابن الحداد لاشك فى امتناع الحكم بصحة وقف الجميع أو شىء منه وعلى قول ابن شريح يحتمل ان يقال بذلك ايضا لان حكم الحاكم ينبغى ان يصان عن التعرض للنقض ويشهد له ماقاله القاضى حسين من المسائل . ثم ان مسألة ابن الحداد فرضوها كما ترى فيما اذا طالت العلة ولم يمت ولم يبرأ فاذا لم تطل العلة وقصد تزويجها على الفور يحتمل ان يـكون الحـكم كذلك ويحتمل ان يقطع بالمنع ومسألة الوقف التى فرضناها انما هى فى ذلك فمنع الحـكم فيها أقوى . والرافعى أحتج لابن شريح فانا فى الظاهر نحـكم بحريتها ويجوز تزويجها وان كان يحتمل

ان يظهر عليه دين يمنع خروجها من الثلث وليس كنكاح اخت المشركة فان الظاهر هناك بقاء النكاح على ان أبا زيد جعل نكاح اخت المشركة على قولين قال الرافعي ويقرب من المسألتين نكاح المرتابة بالحمل وقال في نكاح المرتابة في باب العدد ان ارتابت بعد الاقراء أو الاشهر وتزوجت لم يحكم ببطلان النكاح لكن لو تحققنا كونها حاملا وقت النكاح بان بطلانه وان ارتابت بعد الاقراء أو الاشهر وقبل أن تتزوج وتزوجت فالمذهب القطع بأن النكاح لا يبطل في الحال لانا حكمنا بانقضاء العدة فلا نبطله بالشك وقد يحكم ببطلانه . انتهى كلام الرافعي ولم يقل أحد بصحته ، وقياسنا في مسألتنا أنا نتوقف عن الحكم حتى نتبين فلم نجد في كلامه تصريحا بجواز حكم الحاكم والحكم الذي تضمنه كلامه انما هو حكم الفقيه بالفتوى أعني قوله في صدر كلامه في الحكم بحريتها. ثم ان الخلاف بين ابن شريح وابن الحداد إنما هو فيما إذا كانت الجارية ثلث ماله أما إذا كانت زائدة عن الثلث فلا ندري مايقول ابن شريح قد يوافق ابن الحداد اعتمادا على ظاهر الامر فليس لنا اجراء الخلاف بينهما في مسألتنا هذه إذ ليست قياس مسألتهما واذا كانت كذلك فهي بامتناع حكم الحاكم أولى هكذا يقتضيه كلام ابن الحداد والقاضي حسين وأما الامام فانه فرضها فيما اذا كان لا مال له سوى الجارية وقال يحتمل على قياس ابن الحداد اذا كانت تخرج من الثلث أن يجوز وليس كما قال الامام انتهى . والله أعلم .

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا . وكتبه محمد بن أحمد الفصيح المقرىء الشافعي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم . وكان الفراغ من نسخه في يوم الخميس تاسع عشري شهر ربيع الاول سنة ثمان وستين وسبعمائة .

﴿ انتهى المجلد الاول ويتلوه في المجلد الثاني مسألة حلبية ﴾

نسخة ما في أول الكتاب من التملكات :

من كتب أبي بكر بن قاضي شهبة . من كتب ناصر الدين السكري سنة ٨١٩ ، انتقل هذا الكتاب المبارك من ملك الشيخ تقي الدين بن قاضي شهبة إلى ملك كاتبه محمد بن حجي لطف الله به سنة ٨٣٢ أحسن الله عقباها . ثم ملكه محمد بن البارزي . من كتب يحيى بن حجي الشافعي سنة ٨٥٦ .

هذا محمد المشار اليه أعلاه والد سيدي يحيى بن حجي ، ومحمد بن البارزي المشار اليه أعلاه جد سيدي يحيى بن حجي المشار اليه لوالدته :

مطبوعات مكتبة القدسي

الضوء اللامع لاهل القرن التاسع للسخاوى (١٢جزءاً).
معجم الشعراء للمرزبانى . ومعه المؤتلف والمختلف فى أسماء الشعراء وشعرهم للآمدى .
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمى (فى الزيادات على كتب السنن الستة) ١٠ أجزاء.
ديوان المعانى لأبى هلال العسكرى (فى الشعر والنثر ونقدهما) .
الفروق اللغوية لابى هلال العسكرى (فى الفرق بين مايظن مترادفاً) .
ديوان السرى الرفاء . ترجمة صاحب الضوء اللامع شمس الدين السخاوى .
مناظرة لغوية ادبية بين الاساتذة المغربى والبستانى والكرملى .
ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى للطبرى
منجد المقرئين ومرشد الطالبين وطبقات قراء العشرة لابن الجزرى .
شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد (ثمانية أجزاء).
كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للعجلونى .
شرح أدب الكاتب للجواليقى . المبهج فى شعراء الحماسة لابن جنى .
تجريد التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد المسمى بالتقصى لابن عبد البر .
الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة . المسائل والاجوبة لابن قتيبة .
القصد والأمم فى أنساب العرب والعجم ، والانباه على قبائل الرواة لابن عبدالبر .
الانتقاء فى فضائل الفقهاء : مالك والشافعى وابى حنيفة واصحابهم لابن عبدالبر .
إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين (صلى الله عليه وسلم) لابن طولون .
الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوى (وهو كتاريخ للتاريخ الاسلامى)
الكشف عن مساوى المتنبي للصاحب بن عباد، وذم الخطأ فى الشعر لابن فارس .
تبيين كذب المفترى فيما نسب للامام الاشعرى المعروف بطبقات الأشاعرة لابن عساكر
انتقاد (المغنى عن الحفظ والكتاب) للقدسى
جنى الجنتين فى تمييز نوعى المثنيين للمحبي (وهو كمعجم للمثنيات العربية) .
أخبار الظراف والمتماجنين (من الرجال والنساء) لابن الجوزى .
رسائل تاريخية لابن طولون : من تاريخ الشام والتاريخ العام .
الحث عن التجارة والصناعة والعمل والرد على من يدعى التوكل بترك العمل للخلال .
ذيول تذكرة الحفاظ للحسينى وابن فهد والسيوطى والطهطاوى .
دفع شبه التشبيه لابن الجوزى . الطب الروحانى لابن الجوزى.
بيان زغل العلم والطلب للذهبي . الدرة المضية فى الرد على ابن تيمية للسبكى.
اتحاف الفاضل بالفعل المبنى لغير الفاعل لابن علان، ورسالة فى النحو للصناديقى.
المتوكلى فيما وافق من العربية اللغات العجمية وأصول الكلمات اللغوية للسيوطى.
التطفيل وأخبار الطفيليين وأشعارهم للخطيب البغدادى.

﴿ الجزء الثانى ﴾

من

فتاوى السبكى

للإمام أبى الحسن تقى الدين على بن عبد الكافى السبكى

عن نسخة مخطوطة سنة ٧٦٨ فى عصر المؤلف المتوفى سنة ٧٥٦

عنيت بنشره



بباب الخلق بحارة الجداوى بدرب سعادة بالقاهرة

﴿ سنة ١٣٥٥ وحقوق الطبع محفوظة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

(مسألة حلبية) فى سنة تسع وثلاثين وسبعمائة وقف على قطب الدين ثم ولده ابى الفتح ثم نسله فان مات ابو الفتح ولم يكن له ولد فلمن يحدث لقطب الدين من الاولاد و نسلهم فان لم يحدث لقطب الدين اولاد فلطاهر وعبد المجيد ولدى قطب الدين ونسلهما فصار الوقف الى ابى الفتح وأولاده ثم انقرض نسل ابى الفتح وادعى قوم انهم ولد رجل حدث لقطب الدين فهل الوقف لهم أو لذرية طاهر وعبد المجيد وان كان لذرية احدهما فهل لهم جميعه او نصفه ان شرطه بعد انقراض ورثة طاهر وعبد المجيد الى اولاد الشهيد عبد الرحيم شهاب الدين وبعدهم للفقراء.

(أجاب) الشيخ الامام رضى الله عنه قال : الحمد لله هذا الوقف الحلبى فيه مواضع تحتاج الى النظر (احدها) قوله على قطب الدين ثم من بعده على ولده ابى الفتح عبد الله ثم من بعد ابى الفتح على اولاده؛ صرح فى الموضعين بالبعدية ولاشك انها اصرح من ان لو قال ثم على ولده من غير ذكر البعدية لأنه قد يحصل الترتيب بدون البعدية بأن يقول وقفت على زيد مثلا مدة كذا ثم على عمرو فكان ذكر البعدية نصا على ان المراد الترتيب على الوفاة . وفيه فائدة اخرى وهى شمول الحكم لزمان البعدية وهو متسع ولنضبط هذا فان لنا قصداً فيه فى النفى الذى يأتى بعده ليكون زمانه متسعاً فى جميع البعدية اذ هو محل البحث فيما سئل عنه وقد يرد على هذا ان « من » تقتضى الابتداء وذلك ينافى التأخير لكنا نقول إنها كما دلت على الابتداء اقتضت الاستمرار فى غايتها الى حين انقراضهم ؛ وقد يقال كيف يجمع بين اقتضاء « ثم » للتراخى وبين الحكم باستحقاق البطن الثانى عند انقراض الأول ؟ والجواب انه يكفى فى إفادتها التراخى استمرار الحكم بعد الوفاة كثيرا وتأخره من زمان الوقف الى وفاة البطن الأول وعلم عدم تأخره عن انقراض البطن الأول من مراد الواقف بالقرينة وحذراً من ان يكون الوقف منقطع الوسط. (النظر الثانى) فى قوله ثم من بعد ابى الفتح على اولاده هل يحتاج الى تقدير وان كان ذلك شرطاً فيقتضيه الحال الا أنه لا يتقدر فى اللفظ. وقوله بعد ذلك وعلى أولاد أولاده سواء أقدرنا الشرط أم لم نقدر لا يختلف الحال فيه على التقديرين ؛ لكن قوله بعد ذلك فان لم يكن له ولد ولا ولد ولد · يحتمل

أن يجعل تقييداً لقوله على ولده أبى الفتح ثم على ولد ولده مبينا أنه إنما وقف عليهم بشرط وجودهم . وفائدة ذلك أنه عند عدمهم يصرف لمن بعدهم ولا يتخيل فيه انقطاع ، ويحتمل أن يجعل معطوفاً على الآخر كأنه قال فاذا انقرضوا ولم يبق له ولد ولا ولد ولد ، وفائدة ذلك انه على هذا التقدير اذا لم يوجد له أولاد ولا اولاد أولادهل يصرف لمن ذكره فيه ؟ على وجهين أحدهما وهو مختار الماوردى لايصرف اليه لأن استحقاقه مشروط باستحقاق الأولاد وأولادهم وينتقل اليه منهم فاذا لم يوجدوا لم يحصل ذلك ، والثانى وهو الأظهر عند القاضى حسين يصرف اليه وكلا الوجهين انما يأتى فيما اذا لم يقدر الشرط كما قدمنا ليكون طبقة وسطى منقطعة ، اما اذا قدرناه بلا انقطاع وتكون الطبقة الأولاد على تقدير وجودهم وغيرهم على تقدير عدمهم ، وهذا البحث محتاج اليه فى هذه المسألة فى أن الولد الحادث لقطب الدين هو درجة متأخرة عن ذرية أبى الفتح أوليس متأخرا عنهم بل هو يحل محلهم على تقدير عدمهم فان جعلناه درجة متأخرة عن الذرية قوى الصرف اليهم والافلا. (النظر الثالث) قوله ثم من بعد أبى الفتح على أولاده وأولاد أولاده الى آخره . مقتضى التشريك بين أولاد أبى الفتح وأولادهم كما صرح القاضى الحسين وغيره فى نظائر ذلك مما يبدأ فيه ثم يؤتى فيه بالواو ، وحيث صرحوا بأنه يقتضى الترتيب فيما دخل «ثم» عليه والتشريك فيما دخلت الواو عليه وكلامهم فى ذلك صريح صحيح وفى كلام بعضهم تلويح الى ثبوت حكم الترتيب فى الجميع كأنه لما ابتدأهم وكررها اكتفى بذلك قرينة لارادة الترتيب فى الجميع وحمل الواو على ذلك ولاشك أن هذا محتمل ولكن الواجب أن لا يعدل عن الحقيقة الا بدليل. (النظر الرابع) قوله الفاء عاطفة ممن ينتسب بآبائه الى قطب الدين تقييد للنسل وصرح بالآباء وان كان الانتساب فى الاطلاق لايكون الا بالآباء ، وقوله يجرى ذلك عليهم اما أن يكون حالا أو مستأنفاً لبيان ما قلته والأحسن الاستئناف ، وقوله ومن مات منهم ولم يخلف ولداً الى آخره هذه الجملة معطوفة على الجملة المستأنفة ، وانظر قوله ولم يخلف ولداً وكيف اتى هكذا مغايرا لقوله بعد ذلك ولم يكن له ولد ، وهو يشير الى اختلاف المعنى فلو كان المعنى واحداً لم يخالف فى العبارة ، وقوله فان لم يكن له أخ جملة شرطية معطوفة على الجملة التى قبلها لما فيها من معنى الشرط . (النظر الخامس) وقوله فان مات ابو الفتح عبد الله . جملة شرطية ايضاً معطوفة على الشرطية التى قبلها وظاهر العطف بالفاء يقتضى تأخرها عن زمان ماقبلها ، ولا يرد على هذا أن موت أبى

الفتح عبد الله يفيد تأخيره عن انقراض نسله لانا نقول الشرط شيئان موت
ابى الفتح عبد الله وأن لايكون له نسل ولا ولد ومجموع الظهر لايبعد تأخيرهما
وذلك بتأخر الثانى كما سنقرره ، وقوله ولم يكن له ولد ولا ولد يتصل نسبه اليه
بالآباء. هذا هو الشرط الثانى وهذه الجملة يحتمل ان تكون حالا ويحتمل ان تكون
معطوفة على فعل الشرط وجعلها حالا يقتضى التقييد وهو خلاف الاصل لانه يحوج
الى تقدير ولا دليل عليه فان جعلناها حالا اقتضى ان لايكون لابى الفتح
عبد الله ولد ولا نسل حين موته وقد قلنا انهذا يبعده احواجه الى تقدير وهو
خلاف الاصل ويبعده ايضاً ماقدمناه قريباً من ان ظاهر العطف بالفاء يقتضى
تأخرها عن زمان ماقبلها ويقتضى ان اعتبار الشرطين بعد انقراض الاولاد ونسلهم
وان جعلناهـا لمجرد الشرط وهو اولى اقتضى ذلك اعتبار الشرطين متى وجدا
والشرطان قد يوجدان معاً وقد يوجدان مترتبين فيترتب الحكم على احدهما.
(النظر السادس) تقدم ان الاولى جعل الجملة الثانية لمجرد الشرط انهما شرطان
فيترتب الحكم على احدهما ان ترتبا وسببه لأن التعليق عليهما وذلك اعم من ان
يوجدا معاً دفعة واحدة أو مترتبين واعلم ان الشرطين قد يكونان وجوديين
كقولنا ان من احصن وزنى فارجمه فيصح على الزانى المحصن انه أحصن ثم زنى
وان كان الاحصان والزنا فى وقتين وصدق المجموع عند صدق الثانى منهما بمعنى
صدق مضيهما لا بمعنى صدق اجتماعهما فى ذلك الوقت لأن وقت الزنا لم يكن
نفس الاحصان بل اثره، وقد يكون احدهما وجودياً والآخر عدميا كقولنا من
اتى كبيرة ولم يتب منها فهو فاسق فهذا الحكم حاصل لكل من اتى كبيرة ولم
يتب منتف عند انتفاء الكبيرة أوعند وجود التوبة ومسئلتنا هذه كذلك لأن
استحقاق الولد الحادث مشروط بموت ابى الفتح عبد الله وعدم ذريته المنتسبين
الى والده بالآباء والآن صدق هذان الامران اما صدق قولنا مات عبد الله
فلا اشكال واما صدق قولنا لم يكن له ولد فيحتاج الى تقرير ثان فى النظر
الذى بعده. (النظر السابع) قولنا لم يكن له ولد نفى للماضى وينقلب الشرط
مستقبلا وقد يتوقف فى صدقه فى زمن مامن الازمنة المستقبلة ويترتب
على ذلك التوقف فى ترتب الحكم اذا كان له ولد عند الموت وان لم تجعل
الجملة حالية لأنه صدق حينئذ أن له ولداً ومتى صدق الاثبات فى وقت كذب
السلب فى عموم الاوقات، لأن الاثبات الجزئى يناقضه السلب الكلى
وأحد الشرطين الذى علق عليه هو السلب الكلى لأنها نكرة فى سياق

النفى فتقتضى العموم وانما يظهر ترتب الحكم وصيغة الوقف ليست كذلك لكن لوأخذ بظاهر العموم اقتضى أن لا يكون له ولدقبل موته ولا بعد موته ولكنا نقطع بأن ذلك غير مراد فانه لو كان له ولد قبل موته وعند الموت لاولدله كان حكمه حكم من لا ولد له أصلا لأنه المفهوم فى العرف والحكم الثابت فى الآية الكريمة فى المواريث فان المعتبر وجود الولد حين الموت لا قبله ولا بعده؛ وهذا النظر احوج الى النظر فى هذه الصيغة ومدلولها لغة وعرفا فنقول الكلام فى الجملة الشرطية متأخر عن الكلام فيها قبل دخول الشرط والكلام فى الجملة المثبتة فيجب تقديم الكلام فى الجملة المثبتة فنقول «كان» اذا كانت تامة معناها وجد واذا كانت ناقصة معناها اقتران مضمون الجملة التى دخلت عليها بالزمان الماضى ؛ ومما يتفطن له ان الجملة التى تدخل «كان» عليها قد يكون خبرها ماضيا كقولك كان زيد قام فيقتضى تقدم زمانين احدهما مضى فيه قيام زيد والثانى صدق فيه الاخبار بذلك وهو مادلت عليه كان ، واذا قلت كان زيد قائما اقتضت زمانا يصدق فيه زيد قائم وهو حكاية تلك الحال ، واذا قلت كان زيد سيقوم اقتضت زمانا يخبر فيه عن زيد بأنه يقوم فى المستقبل فتلخص أن « كان » لحكاية حال الاسم الداخلة عليه وتفوت الخبر به فى أحد أزمنة ثلاثة اماما على زمانها أو حاصل معه اومستقبل فيه وإن كان ماضيا عن زمان النطق بها واذا دخل حرف الشرط اقتضى استقبال كان خاصة واما أزمنة خبرها الثلاثة فعلى ما كانت عليه فاذا قلت إن كان زيد قائما معناه ان ثبت فى المستقبل مضى قيام زيد واذا قلت ان كان زيد سيقوم فمعناه إن ثبت فى المستقبل استقبال زيد هذا فى الاثبات ، ولا ينبغى أن يفهم من قولنا إن ثبت فى المستقبل توقف الحكم على تجدد يفوت بل معناه ربط الحكم بتحقق الشرط وذلك يكفى فيه حصوله فى علم الله تعالى ألا ترى انه لو تبين حكم بالجواز حين اللفظ فعلم ان الوقوع انما هو بالشرط الموجود لا من تجدد حصوله فى المستقبل ، امافى النفى فاذا قلت ان لم يكن زيد قام فالتعليق على تحقق عدم قيام زيد فى الماضى ، واذا قلت ان لم يكن قائماً فالتعليق على عدم تحقق قيامه فى الحال واذا قلت ان لم يكن سيقوم فالتعليق على تحقق انه بصفة : من لا يقوم فى المستقبل ، وبهذا تبين ان الازمنة الثلاثة لخبر كان على حالها لا تتغير فاذا قلت ان لم يكن لفلان ولد فالتعليق بتحقق عدم الولد لفلان فى الحال هذا عند الاطلاق ؛ وقد تحتف قرائن تقتضى اعتبار زمان آخر غير الحال منها كالآية الكريمة (ولكم نصف ماترك ازواجكم إن لم يكن لهن ولد)

علم ان المراد عدم الولد عند الموت لانه حين الترك وانتقال المال بالارث الذي
وجود الولد في تنقيصه وعدمه سبب في زيادته فلا عبرة بالزمان الذي قبله ولا
بالزمان الذي بعده . ومنها قول الواقف ان لم يكن لفلان ولد فعلى فلان فانا
نعلم انه ليس المراد حين الوقف لعدم صحة الوقف المعلق فلابد أن يكون هذا
في البطن الثاني فيكون المعنى عند انقراض البطن الاول ان لم يكن ولد فلفلان
فاقتضى قوله لفلان ولد الزمان الحاضر لايتغير وانما النظر في زمان كان الذي
في قوله ان لم يكن وهو يختلف بما يقتضيه الحال ولايحمل على العموم وان
كان فعلا في سياق النفي لان الفعل في سياق النفي انما يقتضي العموم اذا كان
دالا على الحدث وانما يدل على زمان واحد وهو الذي اقتضاه الحال تارة الحاضر
عند نطق المتكلم وتارة غيره فلايتوهم عموم وانما يقتضي تعليق بمسمى صدق
ليس له ولد فيصح ان يحمل عليه قوله ان لم يكن له ولد . ولايشترط صدق قولنا
لم يكن له ولد لان ذلك لما دل عليه من النص يقتضي العموم في الآية الماضية
والتعليق يقتضي الاستقبال قول القائل ان لم يكن لزيد ولد فكانه قال ان لم
يكن له في ذلك الوقت ولد فمتى صدق في ذلك الوقت انه ليس له ولد ترتب الحكم
والوقت هو الذي يقتضيه الحال ويدل عليه وقد دل الحال في مسألتنا على انه
وقت انقراض ذرية ابي الفتح عبد الله ويصدق ثم انه ليس لابي الفتح ولد ولا
ولد ولد ولانسل ولولم يوجد له نسل اصلا لكان الوقت المعتبر وقت موته ؛
وقد تولد مما قلناه من انه لاعموم : فرع صورته لو قال : وقفت على ولدي ثم
من بعده على ولده فان لم يكن له ولد فعلى اخي فمات ولده وله حمل فلايستحق
لانه لايسمى ولداً والقياس استحقاق اخيه مسائل من الحال فاداولد الحمل ينبغي
ان يستحق الولد وينقطع استحقاق الاخ ، وكذلك اذا قال وقفت على
ولدي فاذا مات فعلى اولاد اخي ان كان لاخي اولاد فان لم يكن لاخي اولاد
فعلى اولاد اولادي . فمات ولده ولا ولد لاخيه ثم حدث لاخيه ولد فينبغي
أن يستحق وان كلامه دل على ان وجود الولد سبب لشيء وعدمه سبب لشيء
آخر فيعتبر كل سبب بحكمه اي وقت كان تبين ان المعتبر في زمان قولنا
له ولد مايدل عليه كلام المتكلم وهو تارة يكون وقت كلامه وتارة يكون
غيره بحيث مايدل عليه ففي مسألتنا لو قال الواقف في الاول ثم من بعد ابي
الفتح عبد الله ان لم يكن له ولد فعلى الحادث ان كان له ولد فله ولم يذكر
بعد ذلك شيئاً وكان له ولد فلاشك ان الحادث لايستحق مع الولد شيئاً فاذا

انقضى الولد ولا ولد له هل يستحق الحادث ؟ هذا محل احتمال يحتمل ان يقال بعدم الاستحقاق لان الوقت المقسم وقت موت عبدالله فالمعتبر عدم الولد فيه لاستحقاق الحادث ولم يوجد ، ويحتمل ان يقال بالاستحقاق لانه جعل العدم علة والاول أقرب ، وكذا لوقال ان لم يوجد له ولد فللحادث وان وجد فللواحد كان فيه الاحتمالان والاقرب عدم الاستحقاق اما صيغة الوقف وهو قوله بعد ابى الفتح لولده ثم لنسله فان مات ولم يكن له ولد فهذه الجملة ماجاءت الا بعد انقراض نسل ابى الفتح فيظهر ان الزمان المعتبر فيها هو زمان انقراض نسل ابى الفتح وانه انما ذكر موت عبد الله معها تنبيهاً على انه ينقرض نسله وهو باق فنبه على انه لاينتقل للحادث الا بشرطين احدهما موته والثانى انقراض نسله ، هذاهو الذى يظهر من هذا الوقف قبل اتصال حكم الحاكم به اما بعد الحكم فلو كان الحاكم حكم بعدم استحقاق ذرية الحادث او ذرية طاهر وعبد المجيد صعب النقض لانه حكم بمحتمل والواقع انه لم يحكم بذلك بل حكم لبنى اخيه بهاء الدين فالنظر فى شيئين احدهما سبب حكمه لهؤلاء اذ لايلزم من حرمان الاولين استحقاق هؤلاء بل يكون اذا قيل بحرمان الاولين منقطع الوسط وذلك انا ان قلنا الثالث يتوقف على انقراض الاول وان لم يكونوا فهو منقطع الوسط بين ذرية ابى الفتح وذرية السيد لاتستحق ذرية السيد شيئا مادام ولد الحادث وولد طاهر وعبد المجيد موجودين ، وان قلنا ان الثالث ايضاً يؤثر فيه موت ابى الفتح عبد الله عن غير ولد كما قيد به فى الحادث وذرية طاهر وعبد المجيد فلا استحقاق لاولاد السيد شهاب الدين فيكون منقطع الوسط بين ذرية ابى الفتح وبين الفقراء فلا تستحق الطوائف الثلاث قبل الفقراء شيئاً فعلى كلا التقديرين لايستحق أولاد السيد شهاب الدين شيئا ، لكن قد يقال انه لما وقف استحقاق الفقراء على انقراضهم دل على استحقاقهم ، وهذا قد قيل به فى وجه هذا المذهب نظيره ، ويعارض هذا بأنه وقف استحقاق أولاد السيد شهاب الدين على انقراض ذرية الحادث وذرية طاهر وعبد المجيد فيكونون بهذا الكلام بعينه ، ويجاب عنه بأن نمنع أنه وقف استحقاق أولاد السيد شهاب الدين على انقراض ذرية الحادث وطاهر وعبد المجيد لأن عبارته فان انقرضوا وهو وإن كان ظاهره كذلك محتمل عود الضمير على ذرية أبى الفتح خاصة لأنهم المستحقون على هذا التقدير لاغيرهم وتكون الجملة المتعلقة بالولد الحادث وذريته والجملة المتعلقة بطاهر وعبدالمجيد وذريتهما

معترضتين فلا يعود الضمير عليهما بل على ما قبلهما هذا يحتمل وان كان هو خلاف الظاهر ولا احتمال لهذا الحكم غيره بقى الكلام له أن هذا الاحتمال الضعيف هل يمنع النقض أولا وفيه نظر والله أعلم . كتبه على السبكى فى شعبان المكرم سنة اربعين وسبعمائة بدمشق وفرغت منه بكرة السبت العشرين منه والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ نسخة فتوى فى دار الحديث الظاهرية بدمشق ﴾

مايقول السادة العلماء فى واقف وقف وقفاً على الجهات والوجوه والمصالح التى يأتى ذكرها وتعيينها فى هذا الكتاب فيبدأ من اليه النظر بعمارة الموقوف وترميمه واصلاحه ومافيه بقاء أصله وسبب النماء والمزيد ومافضل كان جارياً على الوجوه والمصارف الآتى ذكرها فيصرف فى كل شهر ثلاثون فى ثمن زيت وحصر ومصابيح وترميم ويصرف ستون لشيخ الحديث وعشرون للقاوىء ومائة للطلبة وعشرون للخازن وأربعون للقيمين ومائة وخمسون لستة قراء يقرءون بالتربة المجاورة لها ، وذكر مصارف الى أن قال ومال هذا الوقف المعين فى هذا الكتاب المتقدم الصرف فى مصارفه المذكورة كمال أوقاف المدرسة والتربة المذكورتين وقد تلفظ هذا الوكيل الواقف المسمى بوقف هذا الموقوف المعين فى هذا الكتاب على الجهات المعينة والمصارف المذكورة فى هذا الكتاب على مافصل فيه ومتى نقص ارتفاع هذا الموقوف المعين عن هذه المصارف المعينة فى هذا الكتاب بدأ من ذلك بتقديم ماهو مقرر لمصالح القاعة المذكورة وما هو مقرر فى هذا الكتاب من الجامكيات على ماعين اعلاه فان نقص عن ذلك قدم ماهو معين لمصالح القاعة المذكورة فى هذا الكتاب على مافصل فيه وماهو معين لشيخ الحديث النبوى وقارئه ومستمعيه المشار اليهم اعلاه والقيمين المذكورين اعلاه فان فضل بعد ذلك فاضل صرف فى الوجوه المبينة والمصارف المعينة فى هذا الكتاب على الوجه المشروح فيه يجرى ذلك كذلك الى يوم القيامة . فقوله فان فضل بعد ذلك فاضل صرف فى الوجوه المعينة فى هذا الكتاب على الوجه المشروح فيه يجرى ذلك كذلك الى يوم القيامة . فهل اذا فضل من ريع الموقوف شىء بعد تكميل ما عين اعلاه من الجامكيات والجرايات يكون لمن عين اعلاه من أرباب الوظائف المذكورة اعلاه أم لغيرهم من ارباب الوظائف بالمدرسة الظاهرية من الفقهاء والمتفقهة والمدرسين والمعيدين وغيرهم أم لا ؟ أفتونا مأجورين رحمكم الله تعالى .

(اجاب) الشيخ الامام رضى الله عنه ومن خطه نقلت : ليس لغيرهم من أربابه

الوظائف بالمدرسة المذكورة من الفقهاء والمتفقهة والمدرسين والمعيدين وغيرهم شيء منه بل هو لجهة وقف دار الحديث المذكورة تختص به عن المدرسة ليس للمدرسة ولا لاهلها منه شيء ، والفاضل عن معاليم أهل دار الحديث المذكورة الآن بعد تكميلها دال بحسب الحال الآن ان يرد عليهم على نسبة معاليمهم ويحتمل أن يقال يحفظ لهم ولمن يتجدد مكانهم ولكن الأول أولى ويحتمل أن يقال أنه منقطع الآخر وهو بعيد واما صرفه للمدرسة أو لأحد من أهلها فممتنع قطعاً ، وقول الواقف فان فضل بعد ذلك فاضل . ليس هو فى شيء من هذه الحالة انما هو فى الفاضل بعد النقص ونحن فى الفاضل بعد التكميل فلا يتعلق به والله أعلم ، كتبه علي السبكي الشافعي .

﴿ نسخة فتوى من حلب ﴾

ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضى الله عنهم اجمعين فى قرية موقوفة على شخص معين ايام حياته وعلى أولاده من بعده ذكراناً واناثاً للذكر مثل حظ الانثيين فمن مات من أولاده الذكور ولم يخلف ولداً ولا ولد ولد ولا عقب ولا نسل كان نصيبه عائدا على اخوته واخواته الباقين بعده ومن مات من اولاده الاناث كان نصيبه عائدا على اخوته واخواته الباقين بعده من أرباب هذه الصدقة ومن مات من أولاده ولم يخلف ولداً ولا ولد ولد ولا عقباً ولا نسلاً كان سهمه عائدا لارباب هذه الصدقة الباقين بعده الذكر والانثى فيه سواء يجرى فيه ذلك كذلك قرنا بعد قرن وليس لأولاد البنات الذين لا يرجعون بأنساب آبائهم الى الشخص الموقوف عليه أولا شيء من هذه الصدقة مع من يرجع بنسبه من أبيه اليه فاذا انقرض أولاده وأولاد أولاده وعقبه ونسله حتى لم يبق منهم على وجه الارض أحد كانت هذه الصدقة على أولاد البنات اللواتى يرجعن بأنساب آبائهم الى الشخص الموقوف عليه أولا على السبيل الموصوفة فاذا انقرضوا اجمعين ولم يبق منهم ذكر ولا أنثى كانت هذه الصدقة راجعة الى زيد إن كان حياً فان لم يكن حياً كل من يعود بنسب أبيه على السبيل الموصوفة فان انقرضوا عن بكرة أبيهم حتى لم يبق منهم ذكر ولا انثى كان ذلك راجعاً كل من نسبه الى زيد فان لم يكن احد منهم حى كانت هذه الصدقة راجعة الى الفقراء المسلمين من امة محمد صلى الله عليه وسلم وقد ثبت للاولاد الموجودين من نسل الموقوف عليه اولا حفصة بنت زينب بنت حليمة بنت ابن الموقوف عليه اولا فهل تستحق جميع

الوقف اولا وهل يستحق من شرطه له بعد عدم من ينسب الى الموقوف عليه مع وجود هذه ام لا ؟ وهل اذا كانت مستحقة لجميع الوقف فأقرت بما يخالف شرط الواقف فيلغى شرط الواقف ام يتبع شرط الواقف فيلغى الاقرار المخالف لشرط الواقف أفتونا .

(الجواب) هذا اللفظ اذا اخذ مدلول لفظه فقط على ما تضمنه هذا الاستفتاء فيه انقطاع فى وسطه لأنه لم يذكر حكم ما اذا مات الاولاد وخلفوا اولاداً ولا حكم ما اذا مات اولاد الاولاد وخلفوا اولادا فيتطرق اليه خلاف فى ان اولادهم يستحقون ان يكون منقطع الوسط . والاولى عندى فى مثل هذه الصورة الخاصة الاستحقاق بتأويل اللفظ المتقدم كى لا ينقطع وعلى هذا تستحق حفصة المذكورة اذا ثبت انحصار النسل فيها وعلى كل تقدير لا يستحق زيد المشروط له بعدم ولا نسله شيئاً مع وجودها ولا اعتبار بالاقرار المخالف لشرط الواقف بل يجب اتباع شرط الواقف نصاً كان او ظاهراً ثم الاقرار وان كان لا احتمال له اصلا مع الشرط وجب الغاؤه لمخالفته للشرع ومن شرط الاقرار ان لا يكذبه الشرع ؛ وان كان له احتمال بوجه ما وأخذنا المقر به ولم يثبت حكم فى حق غيره بل يحمل الامر فيه على شرط الواقف والله عز وجل اعلم . كتبه على السبكى الشافعى فى شعبان سنة تسع واربعين وسبعمائة انتهى .

(مسألة) وقف على بدر الدين بن عساكر باقراره وهو فى يده ثم على اولاده ثم نسله فمن مات منهم ومن نسلهم وله نسل فنصيبه لنسله بالترتيب للذكر مثل حظ الانثيين ومن مات منهم ومن اولادهم ونسلهم ولا عقب له فنصيبه لمن فى درجته يقدم الاقرب اليه منهم فالاقرب ويشترك فيه الاخوة من الابوين ومن الأب ثم مات بدر الدين وخلف اولاده الأربعة احمد وابراهيم وست العرب وزينب وماتت زينب ولا عقب لها ثم ماتت دنيا ولا عقب لها ثم ماتت ست العرب وخلفت بنتين من زوج زينب وملكة وبنتين من زوج آخر دنيا والتى ثم ماتت دنيا ولا عقب لها وليس من أهل الوقف موجود الا أحمد وابرهيم والتى وزينب وملكة وماتت زينب وخلفت أربعة أولاد وماتت ملكة وخلفت بنتين فحكم حاكم حنبلى بعد موتهما بانتقال نصيب اخواتها الثلاث الميتين والباقية ليجرى على أولادهن على شرط الواقف وقال مع علمه بالخلاف وأن قول الواقف ويشترك فيه الاخوة من الأبوين ومن الأب صريح فى ذلك ثم حضرت التى وأولاد إخوتها يتنازعون وحصة دنيا الى الآن فى يد التى وقالت انها لم تحضر ولا وكيلها عند الحاكم المذكور ولم يتصل كتاب

الاقرار بالحاكم المذكور لكن اتصل به كتاب متأخر التاريخ ثبت فيه بالبينة على قاض ان المكان وقف على الاخوة الأربعة أولاد بدر الدين على أنه من مات منهم عن عقب فنصيبه لعقبه ومن مات منهم ولا عقب له فلمن فى درجته يقدم الاقرب ويشترك فيه الأخوة من الأبوين ومن الأب .

(الجواب) مذهب الشافعى ومالك وأبى حنيفة وأحمد رضى الله عنهم فيمن وقف على أقرب اقاربه أو أقرب الناس اليه وله أخ شقيق وأخ من أم يصرف للاخ الشقيق وأخ من أبيه يقدم الشقيق على الذى من أب باتفاق الجمهور ، وقيل فيه خلاف من النكاح وهو بعيد مردود بالفرق بين الوقف والنكاح ولا يكاد هذا الخلاف يثبت ومع ذلك هو فى الاخ للاب وأما الاخ من الأم فلم ينقل أحد فيه خلافاً وان رام أحد اثبات خلاف من جهة أنه اذا كان الاخ للاب والاخ للام سواء فالأخ للاب يساوى الشقيق عند قوم يلزم مساواة الأم الشقيق عندهم فيحتاج الذى يروم هذا بالتركيب الى اثبات أن المسوى بين الاخ للاب والأخ للام يقول بمساواة الشقيق للاخ للاب ويقول بانهما سواء فى قدر المساواة ويصعب عليه ذلك وهو ضعيف على ضعيف على تقدير ثبوته ، والمقصود أن المنقول فى المذاهب تقديم الشقيق على الاخ من الام وغيره ليس بمنقول لاقولا ولا وجها ولا رواية ولا عن عالم معروف ولا فقيه مصرح به . فان قلت قد كان بعض الناس يقول أن الاخوة كلهم سواء فى القرب ولكن الشقيق اقوى . قلت هذا خلط فان أقرب أفعل التفضيل وهى تقتضى زيادة فى القرب والشقيق ذو قرابتين فهى أزيد من ذى قرابة واحدة نعم الاخ للاب أقوى من الاخ للام لانه عصبة ومتفق على أنه يطلق عليه اسم القرابة والاخ للام فى دخوله فى مطلق اسم القرابة خلاف ؛ وينبغى أن يضبط أن الأبواب كلها ليست على حد واحد بل مختلفة فان الاخ الشقيق مقدم فى الميراث قطعاً على الاخ من الأب وفيهما فى النكاح خلاف وأما الوصية والوقف فالمشهور عندنا القطع بتقديم الشقيق على الاخ للاب وقيل قولان كالنكاح وهذه الطريقة مردودة وعند المالكية خلاف فى الوصية ولم يختلفوا فى الوقف بل قطعوا بالتقديم ، هذا كله فى الاخ الشقيق مع الاخ للاب اما مع الاخ للام فلم نعلم فيه خلافاً فى شىء من المذاهب الاربعة بل قالوا أنه أقرب . فان قلت كيف يتفقون على أنه أقرب وهذا الاطلاق يقتضى مشاركة الاخ للام فى القرابة وقد اختلفوا فى كونه من القرابة . قلت لا اشكال فى حصول معنى القرابة فيه وانما الخلاف فى أن اسم القرابة اذا أطلق هل يشمل

قرابة الام فمن خصها بقرابة الاب يحمل هذا بقرينة الاطلاق ولا ينكر معنى القرابة فيها، وبهذا يفرق بين الوقف والنكاح بأن المرجع فى الوقف الى الالفاظ والمرجع فى النكاح الى المعنى والعصوبة معنى القرابة فان قلت هب أن مشهور المذاهب الاربعة اتفقت على ذلك ولم يوجد فيها ما يخالفه اما للفقيه أن يخرج خلافاً مستنبطاً من مساواة الاخ للاب الاخ للام والخلاف بينه وبين الشقيق. قلت قد تقدم جوابه والفرق ظاهر يمنع التخريج وعلى تقدير ثبوت التخريج يكون قولا ضعيفاً. فان قلت اذا حكم القاضى بالقول الضعيف لم لا ينفذ. قلت قال الله تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) وقال صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لا يعلم فهو فى النار » فمتى أقدم القاضى على حكم وهو لا يعتقده كان حاكما بغير ما أنزل الله وقاضيا بشيء لا يعلمه فلا يحل للقاضى أن يحكم بشيء حتى يعتقد أنه الحق . فان قلت هذا فى المجتهد أما المقلد فمتى قلد وجها جاز ضعيفاً كان فى نفس الامر أو قوياً قلت ذاك فى التقليد فى العمل فى حق نفسه اما فى الفتوى والحكم فقد نقل ابن الصلاح الاجماع على أنه لا يجوز . فان قلت اذا استوى عنده القولان فهل يجوز أن يفتى أو يحكم بأحدهما من غير ترجيح كما اذا استوت عند المجتهد امارتان يتخير على قول. قلت الفرق بينهما أن بتعارض الامارتين قد يحصل حكم التخيير من الله تعالى وأما أقوال الامام كالشافعى مثلا اذا تعارضت ولم يحصل بينهما ترجيح ولا تاريخ يمتنع أن يقال مذهبه كل واحد منهما أو احدها لا بعينه حتى يتخير فليس الا التوقف الى ظهور الترجيح. فان قلت لو كان الحاكم له أهلية الترجيح . قلت متى كان له أهلية ورجح قولا منقولا بدليل جيد جاز ونفذ حكمه به وان كان مرجوحاً عند اكثر الاصحاب ما لم يخرج عن مذهبه . فان قلت : فان لم يكن له اهلية الترجيح . قلت حينئذ ليس له الا اتباع الذى عرف ترجيحه فى المذهب. فان قلت فلو حكم بقول خارج عن مذهبه وقد ظهر له رجحانه وكان من اهل الترجيح . قلت ان لم يشترط عليه فى القضاء التزام مذهب جاز وان شرط عليه إما باللفظ واما بالعرف واما بأن يقول وليتك الحكم على مذهب فلان كما يقع ذلك فى بعض التقاليد فلا يصح منه الحكم بغيره لأن التولية لا تشمله فان صححت اقتصرت على ذلك المذهب وان فسدت امتنع الحكم مطلقا، وقد اختلف الفقهاء فيما اذا اشترط عليه الحكم بمذهب معين هل تفسد التولية او تصح ويفسد الشرط أو تصح ويصح الشرط، والقول بالصحة وفساد الشرط انما هو فى المجتهد اما المقلد فلا والناس اليوم مقلدون فلا يأتى هذا القول فيهم، والذى اقوله فى .

هذه الأعصار ان الذى تولى القضاء على الاطلاق اذا اطلق السلطان توليته لحكم بمشهور مذهبه ان كان مقلدا وبما يراه ان كان مجتهدا والذى يقول له السلطان وليتك القضاء على مذهب فلان ليس له ان يتجاوز مشهور ذلك المذهب ان كان مقلدا وان كان مجتهدا فى مذهبه فله الحكم بما ترجح عنده منه بدليل قوى وليس له مجاوزة ذلك المذهب مقلدا كان او مجتهدا لأن التولية حصرته فى ذلك وليس له ان يحكم بالشاذ البعيد جداً فى مذهبه وان ترجح عنده لأنه كالخارج عن المذهب. فان قلت : لو حكم حاكم بان الأخ الشقيق مساو للاخ من الاب او للاخ من الام هل ينقض . قلت الظاهر انه ينقض لان دلالة الاقربية على تقديم الأخ الشقيق نص فيكون كما لو خالف النص واذا شرطها الواقف وحكم بخلافه فيكون قد خالف شرط الواقف، والفقهاء يقولون شروط الواقف كنصوص الشارع، وأنا أقول من طريق الادب شروط الواقف من نصوص الشارع لقوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم » واذا كانت مخالفة النص تقتضى نقض الحكم فمخالفة شرط الواقف تقتضى نقض الحكم . فان قلت : قد قال الأصحاب لو وقف على قرابته لم يدخل الأب والابن. قلت لانهما أقرب الاقارب فلا يسبق الذهن من اسم القرابة اليهما وهذا مما قدمناه أنه من دلالة اطلاق الاسم لا من انتفاء معنى القرابة. فان قلت : قد قال بعض الحنابلة إن قولهم إن الشقيق اقرب من الاخ من الام مفرع على عدم الاخ من الأم قريبا . قلت لم يقل جيداً بل هو مفرع على كل وقت لان الخلاف فى دخوله فى مطلق اسم القرابة واشتقاق الأقرب من اسم القرابة الذى هو أعم من المطلق والمقيد الا ترى أنه لو لم يكن له قريب غير الأخ للام صرف اليه لأنه أقرب من الاجنبي ولولا أن معنى القرابة موجود فيه لم يصرف اليه وهذا فيما اذا قال أقرب الناس اما اذا قال أقرب قرابتى وليس له الاخ لام فالظاهر أنه لا يصرف اليه على قولنا إنه ليس من القرابة بل على كل قول لان أقرب يقتضى انه شارك وزاد وهذا مفقود هنا، وكذلك لو لم يكن له الا أخ شقيق يأتى هذا البحث ومحل هذا البحث اذا قال أقرب اقاربى الموجودين اما اذا لم يقيد بالموجودين فيصرف اليه لانه لا بد له من اقارب هذا أقربهم وان كانوا قد انقرضوا فان قلت لو وصى لجماعة من اقاربه . قلت قال الاصحاب يصرف لثلاثة وينبغى أن يكتفى باثنين لانهما جماعة لا أن يقال إن الاثنين انما جعلا جماعة فى ثواب الصلاة . فان قلت قد سوى الفقهاء بين أقاربه وقرابته وينبغى أن يقال إن أقارب جمع أقرب وهى افعل التفضيل فتختص

بالأقربين من القرائب. قلت لا يتعين أن تكون جمع أقرب بل تكون جمع قريب. فان قلت قد قال النبي صلى الله عليه وسلم لابى طلحة فى صدقته « أرى أن تجعلها فى الاقربين » فقسمها أبو طلحة فى أقاربه وبنى عمه . قلت لانهم أقرب اليه من بقية قبيلته وقد جاء فى البخارى من حديث ثمامة عن انس قال فجعلها فى حسان وأبى بن كعب ولم يجعل لى فيها شيئاً لانهما أقرب اليه . فان قلت كيف اقتصر على اثنين مع صيغة الجمع . قلت لم يقتصر فقد قسمها فى أقاربه وبنى عمه وانما ذكر أنس حسان وأبى بن كعب لأنه تبين انهما أقرب اليه منه فان أبا طلحة وزيد ابن سهل بن الاسود بن حرام ، وحسان بن ثابت بن المنذر بن حرام ، وحرام هذا ابن عمرو بن زيد مناة بن عمرو بن مالك بن النجار ؛ وأبى بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار . فأبى فى رتبة والد أبى طلحة وحسان فهو أبعد من حسان بالنسبة الى أبى طلحة ولكنه أقرب منهما الى جذم النسب وهو مالك بن النجار فلذلك اعطاه ولم يعط انساً لان أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام بن جبيب بن عامر بن غنم بن عدى ابن عمرو بن مالك بن النجار فأنس انزل من ابى طلحة وحسان بثلاث درجات وان كان من بنى عمه . فهذا يدل على أن ابا طلحة راعى لفظ الاقربين ؛ ولم يعم الاقربين ولعله لم يجد فى رتبة حسان اثنين مساويين له اذا قرب فأدخل ابياً وراعى أقربيته الى أصل نسبه وكأنه فهم من مراد النبي صلى الله عليه وسلم الاقربين من قرابته الذين هم قبيلته وهو كذلك ، وينبغى أن يفهم الفرق بين قولنا أقرب الاقارب وأقرب الناس وتعطى كل لفظة حقها ودلالة الجمع هل تقتضى التعميم عند التعريف والاضافة أولا ومن الذى ينتهى اليه من الأجداد فى القرابة حتى تبنى عليه هذه الأحكام ولفظ القرابة والقرائب مثل لفظ ذوى القربى وقد قصره النبي صلى الله عليه وسلم على بنى هاشم وبنى المطلب فلذلك اختلف الفقهاء فالشافعية ضبطوه بأقرب جد يعرف به ، وأقرب جد من اجداد النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الوصف هو هاشم ، وألحق النبي صلى الله عليه وسلم بنى المطلب بهم ، واحمد اعتبر الجد الرابع لأن هاشماً رابع وعنه رواية اخرى انه يعتبر الجد الثالث . فان قلت لو قال قائل من الفقهاء بأن الاخ من الأم يتناول الشقيق فيما اوصى به لاقرب الناس اليه هل كان هذا القول يجرى فى هذا الوقف غير اخواتها الثلاث وبقية اهل الوقف خالاتها أعلى منها ، وليس لها اولاد عم ولا عمة فانحصرت الطبقة فى ثلاث الأخت الشقيقة والأختين

للام وقد قال الواقف يقدم الاقرب منهم ومنهم تقتضى التبعيض فليس لنا ان.
نعم الجمع ويصير هذا كما لو قال اعطوه هذا الاقرب الى من اخوتى هؤلاء.
الثلاثة وكان له اخ شقيق واخوات من ام فلا يقول احد هنا ان اخوى الأم
يعطيان ولا يجرى فيه ذلك الخلاف قطعاً وبهذا يعلم ان التشريك هنا مقطوع
بخطائه . فان قلت فقد قال بعد ذلك ويشترك الاخوة من الابوين ومن الاب
فيما وقف عند تقديم الشقيق . قلت يشترك معه الاخ من الاب ولايلزم
تشريك الاخ من الام اما اولاً فلان الفاظ الواقفين لايقاس عليها واما ثانياً.
فللفرق فان الاخ للاب عصبة كالشقيق فعلى الواقف يراعى جهة العصوبة. فان
قلت فما معنى هذا التشريك ؟ قلت يحتمل ان يراد به التسوية كما سوى النبي
صلى الله عليه وسلم بين بنى هاشم وبنى المطلب : وعلى هذا لو كان موضع
الشقيقة اخت لاب تقدمت ، ويحتمل ان يراد ان الشقيق مقدم فيستحق
بالاصالة ، واذا وجد معه أخ لاب شاركه فى نصيبه ويقسم بينهما نصفين
ويكون الذى من الاب عوله على الشقيق لايكون له بطريق الاصالة ؛
وتظهر فائدة هذا اذا مات الذى من الاب لانقول يأخذ نصيب ولده إن كان
له ولد أو من فى درجته إن لم يكن له ولد ، بل نقول إن هذا نصيب الشقيق
يوفر عليه كالوقف على اثنين يموت احدهما فيختص به الثانى واذا مات الشقيق
نقول ينتقل كل النصيب الى الذى من الاب والذى من الام فى النصيب الآخر.
فان قلت ما ذكرتم فيما تقدم من انحصار الدرجة واقتضاء من التبعيض انما
هو بحسب الواقع ولا يلزم التقيد بذلك لانا انما ننظر الى مدلول لفظ الواقف.
والدرجة اعم فيصح التبعيض فيها ألا ترى انه لولم يكن فى الدرجة الا واحد
صرف اليه ولايمكن التبعيض فيه . قلت اذا لم يكن فى الدرجة الا واحد
صرف اليه لانه يمكن غيره ، اما اذا كان فى الدرجة أكثر من واحد.
وهم يتفاوتون فيجب رعاية التبعيض . فان قلت ليسوا متفاوتين عند
من يقول هما سواء إن كان قال بذلك قائل .قلت لايمكن أن يقول قائل هماسواء.
من كل وجه لان الشقيق زائد فى القرب قطعا ؛ وغاية ما يتخيل أنه يجعل مثله
فى بعض الاحكام فلا يلزم التعميم . فان قلت : فقد قال الحاكم المذكور فى
اسجاله أنه رأى قول الواقف ويشترك فيه الاخوة من الابوين ومن الاب.
صريحا فيما سأله السائل . قلت الذى سأله السائل الحكم للشقيقة والتين من أم ،.
والقول بأن قول الواقف صريح فى ذلك خطأ قطعاً ، ولا يقول عربى ولا عجمى.

ولا من له تصور ونطق يقف عند مايقول ان لفظ الاب صريح فى الام ولا ظاهر . فان قلت الأم أحد الابوين . قلت هذا يقال عند التغليب على سبيل المجاز واما اطلاق الاب على الام فهل سمع قط فى كلام فصيح من نظم او نثر ، وهذا اقل من ان يجعل سؤالا ولكنه لما قيل ذكرته فانى سمعت من احتج بهذا لهذا الحاكم . فان قلت : قد قال الحاكم مع علمه بالخلاف . قلت منه ان هذا الخلاف وعجيب هذا القول منه مع ان قول الواقف صريح الصريح ، كيف يختلف فيه ولو لم يقل مع العلم بالخلاف كنا نقول انه توهم ان الاختين من اب وكان يكون عذرا ويكون الحكم حينئذ ما صادف محلا ولم يتعلق بأختى الام البتة ولم يكن عليه لوم فى ذلك لان السهو يعرض لكن قوله مع العلم بالخلاف يدفعه لان التشريك بين الشقيق والاخ من الاب مع تصريح الواقف به لاخلاف فيه . فان قلت قد يكون للحاكم مستند آخر . قلت تضمن اسجاله أنه رأى ذلك صريحا وحكم وذلك يقتضى انه رتب الحكم المذكور على مارآه من الصراحة وإن ذلك هو مستنده فى الحكم وكل احد يعلم يقينا خطأه فى رؤية ذلك صريحاً ومتى كان المستند خطأ كان الحكم المرتب عليه خطأ مثله فيكون مقطوعا بخطائه وكل مقطوع بخطئه يجب نقضه . فان قلت فالحاكم متى يرجع اليه فى مستنده ؟ قلت عليه بينة بما قاله فى اسجاله وهذا حق آدمى وليس مما يثبت حسبة فليس له الآن انشاء حكم فيه الا بدعوى والاخبار عن القاضى بأن له مستنداً آخر يخالف ظاهر ماشهدت به البينة وقول الحاكم مقبول فيمالم تقم بينة بخلافه . فان قلت فقد ذكر مستندات لا بأس أن نسمعها ونجيب عنها . قلت ماذكرها وانا استنطقك بها على سبيل الاسئلة لينتظم الكلام على نمط واحد سؤالا وجواباً . فان قلت انت تثبت كلامك كله على شرط تقديم الاقرب فى جميع البطون وليس كذلك لانه لم يذكره الافيمن توفى من الاخوة الاربعة ، ودنيا التى الكلام فى نصيبها ليست منهم بل هى بنت احداهن . قلت قد اتصل فى اثبات كتاب اقرار بدر الدين بالوقف وان الموقوف كان فى يده حال الاقرار وفيه شرط تقديم الاقرب فى جميع البطون وانما الكتاب الذى اتصل بهذا الحاكم الحنبلى وتاريخه بعد كتاب الاقرار وفاة المقر وانتقال الوقف الى اولاده الاربعة فشهد الشهود ومستنده الاستفاضة بأنه وقف على الاربعة اى انتهت منافعه اليهم وان مات منهم ، ومرادهم من اهل الوقف وانما قصروا فى العبارة لانهم شهدوا بالاستفاضة فلم يضبطوا لفظ الكتاب والكتاب قد ثبت فالتمسك به أولى ولا معارضة بل هو

كاشف ومبين ومزيل هذه الشبهة. فان قلت هذا الكتاب المتضمن للاقرار انما يثبت بالخط. قلت ودع لان المكان فى ايديهم ولم ينتزع بالخط شيئا حتى يأتى فيه خلاف فى ان الخط هل ترفع به اليد وانما استفدنا به معرفة مالم يكن يعرف وتصريحاً بما اشكل على هذا الحاكم فيما هو محتمل عنده . فان قلت : لولم يظهر هذا الكتاب هل كان لما قاله من اختصاص الشرط بالاربعة وجه ؟ قلت له احتمال ولكنه مندفع لان الكتاب فى نفسه دال على انه ليس كتاب الوقف الاصلى ولم يتعين فيه انهم الطبقة الاولى . قال بعد ذلك على الشرط والترتيب ، والشرط معرف بالالف واللام فيعم كل الشروط المتقدمة ومن جملتها الاقرب فبهذا الطريق نجعله فى كل البطون مع أنه المتبادر الى الفهم. فان قلت قوله بعد ذلك على الشرط والترتيب انما هو فيما اذا لم يوجد فى درجته من يساويه. قلت لا لان قوله ثم عطف على الجملة الأولى التى قبل هذا الشرط والا يلزم أن يكون نصيب دنيا منقطع الآخر . فان قلت قد قال إن قوله على الشرط لايمكن عوده على قوله الاقرب لان شرطه الاقرب باطل لانه قال معه يستوى الاخ من الابوين ومن الاب وهو مخصوص بالاخوة الاربعة الذين كلهم من اب واحد فاذا سوى فيهم بين الشقيق والاخ من الاب استحال ان يقدم منهم الاقرب . قلت هذا بناه على مافهمه وليس بصحيح لما قدمناه ؛ ونحن لو سلمنا له ذلك لم تلزم الاستحالة لانا كنا نحمل التشريك على المعنى الثانى الذى شرحناه فيما سبق وذكرنا تفريعه من ان اخوة الاب يشاركون ولايتأصلون كالاشقاء هذا لوسلم له اختصاصه بالاربعة وكلاء . فان قلت : قد يتمسك بمكتوب فيه فتوى النووى باشتراك أولاد العم وأولاد العمة فيما شرط فيه الاقرب وصحة الحكم به . قلت صحيح لأن العم والعمة سواء لأن الذكر والأنثى سواء ؛ وقد صرح النووى ومن وافقه فى ذلك المكتوب بتقديم الاقرب . فان قلت : قد اطلقوا تشريك أولاد العم وقد يكون بعضهم شقيقا وبعضهم من أم . قلت سبحان الله أنتمسك بهذا الاطلاق مع تصريحهم بتقديم الاقرب ، والنووى وغيره يقولون فى تصانيفهم أن الشقيق أقرب فكيف يتخيل فيهم خلاف ذلك ، وليس مقصود هذا الحاكم فى تمسكه بهذا إن كان مقصوده التسوية بين الشقيق والاخ من الام فى الاقربية فينبغى أن يبرز به حتى يرد عليه الناس كلهم من مذهبه وغير مذهبه ، وان لم يكن ذلك مقصوده فما بقى الا تمسك بما لايقبل . فان قلت قد قال إنه وجد فى هذا المكتوب الذى فى ذيله خط النووى فصلا يدل على انهم من امهات شتى .

قلت نجادله لأن ذلك إن صح يكون النووى ماوقف على ذلك الفصل ولا سئل عنه وهذا أيضا إن كان القصد لرقه (؟) فلا شيء وان كان قصده تسوبة الأخ من الأم بالشقيق والخروج عن المذاهب الأربعة فيبرز به حتى نسمع جوابه ولا يتستر . فان قلت قد قيل عنه أنه قال كيف ارجع عن هذا الحكم وقد حكمت فى عشرين قضية مثل هذه . قلت إن صح عنه فهذا مرض ماله دواء . فان قلت فما تقول فى حكمه للميتين. قلت الحكم بالانتقال للميت قد يحتاج اليه لتوفية ديونه ووصاياه وانتقال ما يفضل عنهما لوارثه من الربع المستحق له فى حياته فالحكم بذلك يصح بشرط أن يطالب به صاحب الدين أو الوصية أو الوارث أو وكيل أحدهم ويكون الحكم له لا للميت وانما الحكم بالانتقال الى الميت طريقا ، واما الحكم بانتقال الوقف حتى ينتقل بعده للطبقة التى بعده فينبنى على أن البطن الثانى يتلقون عنه أو عن الواقف، والصحيح أنهم يتلقون عن الوقف فلا يحتاج الى الحكم بالانتقال الى الميت ، اذا عرفت هذا فالحكم هذا بانتقال نصيب دنيا الى اخواتها الثلاث لم يذكر أنه بفرض دين ولا وصية ولا إرث بل قال ليجرى على أولادهن على مقتضى شرط الواقف ولا يحتاج اليه على ما بيناه ؛ ثم انه لم يذكر المحكوم له فان كان هو الميت فلا يصح لأن الميت لا يدعى ولا يستر ، وقد نصت الحنابلة الذين هذا الحاكم متمذهب بمذهبهم انه لابد فى الحكم من سؤال المحكوم له لأنه حقه فلا يستوفى بدون إذنه والمتكلم هنا السائل ليس وكيلا عن الميت وانما لعله وكيل عن الاولاد فكان ينبغى التصريح بالحكم لهم فالأحياء لم ينص على الحكم لهم والموتى لايصح الحكم لهم فكيف هذا الحكم .فان قلت إن التى تدعى انها لم تحضر عند هذا الحاكم ولا وكيلها . قلت هذه عنده احادأن كانت حاضرة أولها وكيل حاضر فلا يصح الحكم عليها الا بحضورها أو حضوره والدعوى عليها لأنها صاحبة اليد وهى الخصم فى ذلك،وان كانت غائبة ولاوكيل لها فعندنا يجوز الحكم على الغائب فان كان هذا الحاكم اعتبر ذلك واستوفى شروطه صح الحكم وإلا فلا ، وأعنى بصحة الحكم انه لو كان المحكوم به صحيحا ونحن قد بينا ما فيه . فان قلت فقد نفذه حنفى بعده. قلت تنفيذ الباطل لا يجعله حقا والحنفى لا يرى الحكم على الغائب فاذا كانت هذه لم تحضر ولا وكيلها عنده لم يصح التنفيذ. وأيضاً فمذهب الحنفى انه لا ينفذ القضاء على الغائب الا اذا نفذه غيره ؛ وهذا الحنبلى حكم على غائب وما نفذه احد قبل الحنفى فلم يكن للحنفى تنفيذه لو كان صحيحاً فكيف وهو باطل وقد حضر عندى هذا الحاكم وقال لى انه لم يكن عنده

علم بالغيب ولا بشيء مما بنى عليه الذى قبله الحكم. فان قلت قد نفذ شافعى حكم الحنفى المذكور. قلت: تنفيذه لا يصححه لانه بناه على اعتقاد صحته. فان قلت قد قال الحنفى انه انما نفذه بناءً على ان الاختين لاب. قلت هذا عذر له وهو مبين انه لم ينفذ الحكم للاختين من الام على انه لو نفذه لم ينفذ. فان قلت أليس نقض القضاء صعباً. قلت اصعب منه تبقيته وهو باطل وقد قال صلى الله عليه وسلم «كل عمل ليس عليه امرنا فهو رد» واذا تبين بالدليل الصحيح ان هذا الحكم لغير مستحق فهو مما ليس عليه أمر النبي صلى الله عليه وسلم فيكون مردوداً بقول النبى صلى الله عليه وسلم. فان قلت قد قالوا انه لا ينقض قضاء القاضى الا اذا خالف النص والاجماع او القياس الجلى، قال القرافى من المالكية او القواعد الكلية وقالت الحنفية اويكون حكما لادليل عليه. قلت هذا مخالف لشرط الواقف وهو مخالف للنص وهو حكم لادليل عليه وهو مخالف لما علمناه من المذاهب الاربعة ومالم نعلم فيه خلافاً فهو كالمخالف للاجماع وان ثبت فيه خلاف فيكون شاذاً والخلاف الشاذ لااعتبار به كما ان الاحتمال البعيد لايخرج النص عن كونه نصا ولهذا عد إمام الحرمين جملة من التأويلات الباطلة وهكذا يقول الحنفية فى الخلاف الشاذ إنه خلاف لا اختلاف يعنون بذلك انه انما يعتبر الاختلاف المشهور القريب المأخذ اما الخلاف الشاذ البعيد فهو خلاف لاهل الحق، وهكذا اقول ان المعتبر أن يكون خلاف يتفاوت او احتمالات متفاوتة. فاذا حكم بأحدها لا ينقضها من يرى غيره اصوب لأنه يحتمل عنده ان يكون صواباً كما فى المذاهب المشهورة اما الخلاف الشاذ والاحتمال البعيد الذى يعتقد خطأه فقد لا ينقض وقد اشتهر ودوا الحمالات الى البينة (١) والله اعلم استدركه فى تاريخه. فان قلت ماذكرته فى معنى التشريك يدق عن اكثر الناس فكيف يحمل كلام الواقف عليه ويكون طريقاً فى بعض الحكم. قلت انا انما ذكرته محافظة على شرط الواقف حتى لا يلغى والمعانى الخفية لابقاء النصوص وعدم الغائها فهو من محاسن العلماء ونحن استخرجنا هذا دفعاً لمن يريد ان يحكم ببطلان هذا الشرط من الواقف بما يتخيله وهو بمثابة من يبطل النصوص بالقياس الفاسد لأن هذا ابطال لشرط الواقف بما توهمه فى ذهنه انه لافائدة فيه ونحن قد اظهرنا فيه فائدة فكان التوهم فاسداً. فان قلت هل من فرق بين ان يكون الانتقال من اب اوام. قلت لافرق. فان قلت فما تصنع انت. قلت استخير الله وأحكم للتى بنصيب اختها دنيا جميعه كاملا (٢) مضافاً الى نصيبها من امها وأقر يدها عليه وأمنع

(١) كذا. (٢) فى الأصل «كلاماً».

أولا اختيها من التعرض له وأحكم عليهم بمنعهم منه لأن الله سبحانه وتعالى يقول (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) والله تعالى يقول (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) ويقول (الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) ويقول (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) والنبي صلى الله عليه وسلم يقول « لتأمرن بالمعروف ولتنهون [1] عن المنكر » ويقول « قاض قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة » ويقول « وأعط كل ذى حق حقه » ويقول « وانصر اخاك ظالماً او مظلوما » فانا اتقرب الى الله تعالى بالحكم لهذه بحقها والحكم على غيرها بمنعه مما لايستحق ؛ والله تعالى أرجو أن يوفقني للحق وللخلاص ويثيبني عليه من سعة فضله بمنه وكرمه انه قريب مجيب . كتبه على بن عبد الكافى بن على بن تمام السبكى غفر الله له ولوالديه فى يومى الأربعاء والخميس الرابع والعشرين من ذى القعدة سنة سبع وأربعين وسبعمائة بعضه بالعادلية بدمشق وبعضه بمنزلنا بالدهشة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا حسبنا الله ونعم الوكيل . فان قلت ما فرق بين أن يكون والد الشقيقة من أهل الوقف أولا فانه قد يقال انه اذا لم يكن الاب من اهل الوقف لم يكن اهلا للترجيح كما قيل بمثله فى النكاح على قول أن الأخ الشقيق لايرجح على الأخ للاب لأن قرابة الأم لامدخل لها فى النكاح . قلت هذا تخيل باطل والنكاح يدور على محض العصوبة والنسب ودفع العار عنه ولاجله اعتبرت الولاية وذلك يختص بالأب لامدخل للامومة فيه فلذلك سوى فى أحد القولين بين الأخ الشقيق والأخ من الاب ؛ وأما فى الوقف فالمعتبر القرب من المتوفى والادلاء اليه فان اعتبرنا اللفظ فاللفظ لايشمل وان اعتبرنا فهو نسبة الميراث والاجماع على تقديم الشقيق على الأخ للاب سواء كان الاب من أهل الميراث أولا كما لو كان الأب كافراً أو قاتلا والأم مسلمة أو بالعكس أو كانا كافرين والأخوان مسلمين ومات أخوهما المسلم الذى هو شقيق أحدهما فان ميراثه لاخيه الشقيق دون أخيه من الاب من غير نظر الى حال ابيه وأمه الذى يدلى بهما ، وهل يشك احد فى أن الشقيق وان كان ابوه ليس من أهل الوقف أقرب الى المتوفى ولو كان كون المدلى به من أهل الوقف شرطا لاشترط أن يكون ابواه من اهل الوقف حتى لا يصرف للاخت من الام اذا كان أبوها ليس من أهل

(١) على لغة نها ينهو وهى لغة صحيحة جاءت بها الرواية هنا .

الوقف ، ولا للاخت من الاب اذا كانت امها ليست من أهل الوقف، ولايصرف الالمن ابوه وأمه من اهل الوقف . وهذا خلط لم اكن اظن ان احداً يتوهمه وهو باطل لانه اعتبار شيء لا دليل عليه ولاقاله الواقف ولادل عليه لفظه صريحاولا كناية ولو قاله الواقف اتبع ولكنه ماقاله ولاسمعنا احداً فى وقت من الاوقات فى وقف من الاوقاف التى وقع التنازع فيها عند الحكام تكلم بذلك ولاارادَ اخراج احد من الوقف بسببه فتعلق القائل به فى هذا الوقف من المجادلة بالباطل او من الهوس فى الدماغ نسأل الله العافية .

﴿ خاتمة فى نقض القضاء ﴾

اخبرنا عبد اللطيف بن محمد بن رزين بقراءتى عليه أنبأ اسماعيل بن أبى اليسر و يوسف ابن مكتوم وعبدالله بن الخشوعى قالوا انا ابو طاهر الخشوعى انا هبة الله بن الاكفانى انبأ محمد بن على السلمى انا تمام بن محمد الرازى وعبد الرحمن بن عمر الشيبانى انبأ الحسن بن حبيب انبأ الربيع بن سليمان قال انبأ الامام ابو عبدالله محمد بن ادريس الشافعى قال واخبرنى من لاأتهم عن ابن أبى ذئب قال اخبرنى مخلد بن خفاف قال ابتعت غلاماً فاستغللته ثم ظهرت منه على عيب فخاصمته فيه الى عمر بن عبد العزيز فقضى لى برده وقضى على برد غلته فأتيت عروة بن الزبير فأخبرته فقال اروح اليه العشية فأخبره أن عائشة اخبرتنى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى مثل هذا أن الخراج بالضمان فعجلت الى عمر فأخبرته بما اخبرنى عروة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال عمر بن عبد العزيز فما ايسر على من قضاء قضيته الله يعلم انى لم ارد فيه الا الحق فبلغتنى فيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرد قضاء عمر وأنفذ سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فراح الى عروة فقضى لى أن آخذ الخراج من الذى قضى به على له ، وبه الى الشافعى قال وأخبرنى من لاأتهم من أهل المدينة عن ابن أبى ذئب قال قضى سعد بن ابرهيم على رجل بقضية برأى ربيعة بن أبى عبد الرحمن فأخبرته عن النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به فقال سعد يا ربيعة هذا ابن أبى ذئب وهو عندى ثقة يخبرنى عن النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضيته فقال له ربيعة قد اجتهدت ومضى حكمك فقال سعد واعجبا انفذ قضاء سعد بن أم سعد وأرد قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بل أرد قضاء سعد بن أم سعد وأنفذ قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم . فدعا سعد بكتاب القضية فشقه وقضى للمقضى عليه .

﴿ فرع ﴾ قال الشيخ برهان الدين بن الفركاح فى تعليقته ونقلته من خطه: وقفت

على فتيا صورتها انه جعل النظر لحاكم دمشق وكان حينئذبدمشق حاكم واحد على مذهب معين ثم انه ولى السلطان ايده الله تعالى فى دمشق أربعة قضاة وكان القاضى الذى كان موجوداً حين الوقف وبعد ذلك ولى القضاة الاربعة وأحدهم على مذهب الذى كان حين الوقف فهل يختص النظر بأحدهم الذى كان هو على مذهب القاضى الذى كان حين الوقف أم لا ؟ وقد كتب عليها الشيخ زين الدين الفارقى رحمه الله بأنه يختص بذلك الذى هو على مذهب الموجود حين الوقف . نقلته بالمعنى لعسر عين اللفظ على ؛ ووافقه عليه الشيخ زين الدين وكيل بيت المال والقاضى شمس الدين بن الحريرى والشيخ صفى الدين الهندى وآخران ووافقهم على ذلك الشيخ كمال الدين الشريشى . قال على السبكى وهذا رأيى وعليه عمل الناس فى الديار المصرية والبلاد الشامية ؛ وكان الشيخ برهان الدين أفتى فيمن شرط النظر لفلان ثم لحاكم المسلمين بدمشق هل يختص بحاكم مذهب معين ، قلت لا يختص النظر المشروط للحاكم بحاكم مذهب معين بما ذكر فاعترض عليه بفتوى العلماء المذكورين فقال هذا لا ينافى ماقلت واعتذر باعتذارات منها أنه لم يذكر أن حالة الوقف لقاضى واحد ، ومنها قوله بما ذكر أى لمجرد المذكور لا يختص وهناك اختصاص بالقرينة ، ومنها أن فتواه فى مسألة والى بعض الحكام عدم الاختصاص وفرض بمقتضى رأيه وهو موضع اجتهاد وهذه الاعتذارات كلها معناها أنه لا يخالف فى تلك المسألة على أن هذه الاعتذارات فيها نظر والحق فى مسألته أنه يختص بالقاضى الكبير الذى يسبق الذهن الى قاضى البلد ولذلك لا يدخل النواب فيه ، وبحث ابن الفركاح رحمه الله فى تلك المسألة التى افتى فيها الجماعة بما اذا قال لارأيت منكراً الا رفعته الى القاضى فالاظهر أنه يختص بالبلد حملا على المعهود لكن هل يتعين قاضى البلد فى الحال ؟ اشبه الوجهين أنه لا يتعين حتى أنه لو عزل وولى غيره بر بالرفع اليه ولو كان فى البلد قاضيان وجوزناه دفع الى من شاء منهما . قال على السبكى مسألة اليمين العهد فيها يقتضى ذلك القاضى الموجود بعينه لكن القرينة تقتضى أن الحالف انما قصد رفع المنكر وهو يحصل به وبمن يتولى مكانه وبأى من كان من القضاة فى البلد عند التعدد بخلاف شرط النظر فانه لو فرض لاثنين حصل الاختلاف وتعطلت المصلحة لدليل التمانع فالقرينة تقتضى أنه انما يجعله لواحد يقوم بمصلحة الوقف واذا كان لاثنين فالاقرب الى غرضه من كان حين الوقف أومن هو مثله لأن عينه لا غرض فيه ومثله فيه غرض صحيح لاختلاف

الآراء والمذاهب والواقف قد قصد معنى يمكن استمراره على مر الازمان فى اشخاص متعددةفلا نفوت عليه ذلك المعنى، وهذا المعنى مطرد اذا مات ذلك الحاكم المفرد الذى كان حين الوقف سواء أولى بعده أحد أم تعطلت البلدة مدة وسواء أولى بعده جماعة احدهم على مذهبه مترتبين أم دفعة واحدة ، هذا لاشك فيه عندنا للمعنى الذى قدمناه ؛ وسواء أولى بعده جماعة أم واحد على مذهبه بلا اشكال، وعلى غير مذهبه فيه نظر عندنا يحتمل أن يقال له النظر لانه اراده والواقف انما قصد حاكما يقوم بمصلحة الوقف من جهة الشرع وهذا حاكم ويحتمل أن يقال لا نظر له عليه لأن الواقف وان لم يقصد الشخص فقد يقصد المعنى المستمر فى الاشخاص وهو كونه على ذلك المذهب والعهد لا يقتضى الا ذلك لان ظاهر العهد الشخص خرجنا عنه لعدم الغرض فيه . يبقى بعده امران كليان احدهما مطلق الحاكم ، والثانى الحاكم على مذهب الموجود فالاحتياط والعهد يقتضيان الحمل عليه وهى الرتبة المتوسطة بين المطلق الأعم والشخص الاخص ، وهذا كله فى أصل المسألة ، والواقع عندنا فى الديار المصرية والبلاد الشامية يقتضى زيادة على ذلك فى اختصاص القاضى الذى من مذهب من كان موجوداً حين الوقف بالنظر لمأخذ زائد على ما ذكرناه وعلى المأخذ فى مسألة اليمين مضاف الى ذلك وهو أن القضاة الاربعة حدثت فى سنة أربع وستين وستمائة والاوقاف التى قبل ذلك من نور الدين الشهيد ومن صلاح الدين وغيرهما كلها والقاضى واحد فالنظر له بالشرط وبالعموم وفى سنة أربع وستين المذكورة لم يعزل ذلك القاضى ولم يمت ذلك الوقت بل ولى معه ثلاثة فنظره مستمر بالشرط فيما كان فيه شرط انه للحاكم وبالعموم فيما لم يكن فيه شرط فيستمر ذلك النظر له ولم يول احد من الثلاثة مكانه حتى تأتى المسألة المتقدمة الذى اذا ولى غيره مكانه وحده من غير مذهبه بل هنا اضيف اليه ثلاثة والواقع انه لم يجعل نظرهم عاماً بل فيما عدا الاوقاف والايتام والنواب وبيت المال ، هذه الاربعة فعلت مختصة بالشافعى ويشتركون فيما عدا هذه الاشياء الاربعة ؛ هذا الذى اتفق الحال عليه ورسم به فى الدولة الظاهرية واستمرت العادة عليه، وكل من يموت يلى مكانه واحد على مذهبه ؛ ويذكر فى توليته انه على عادة من قبله ، ومقتضى الشرع فى ذلك أنه لا ينتقل إليه الا ما كان قبله للذى على مذهبه بغير زيادة فليس احد من القضاة الثلاثة ينتقل اليه شىء من الانظار التى كانت للشافعى لا بالشرع ولا بتولية السلطان ايده الله تعالى ؛ والحال مستمر على هذا الى الآن فالحكم فى الاوقاف القديمة كلها على

ماذكرناه والحكم فى الاوقاف الحادثة بعد مصير القضاة اربعة ان شرط فيها النظر لقاض معين فالشرط متبع يكون النظر الخاص له بشرط الواقف وللقاضى الشافعى النظر العام عليه لامرين احدهما اقتضاء العرف ذلك والثانى ان القاضى الشافعى اكبر عرفاً وبعادة السلطان والاكبر له النظر العام على الاصغر وان لم يشترط فيختص النظر بالشافعى لما دكرناه لانه عند الاطلاق . وعلى هذا استقر الحال فى الدولة الناصرية لما وقع كلام فى ذلك على انه متى قيل القاضى من غير تعيين فهو الشافعى والذين حول السلطان اذا سمعوه يفهمون انه انما يريد الشافعى فاذا اراد غيره قيد وقد استقر فهمه وفهمهم على ذلك، وما زلنا فى الديار المصرية نعرف ذلك منه وممن يتلقى المراسيم عنه ، ومما يدل على انه لابد من انفراد واحد أنا لم نر أحداً قط يفهم دخول نواب الحكم وهم قضاة ، فلو حمل اللفظ على العموم لدخلوا ، وسببه ماشرنا اليه وهو مركب من امرين احدهما ان الانفراد فى النظر مقصود واجب بالمصلحة لقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) ؛ وقد جربنا ذلك بكل وظيفة فيها اثنان متساويان فى الرأى لايجيء منهما حال مالم يرجع احدهما الى الآخر والى ثالث . فهذه قاعدة لاتخرج عنها الا اذا نص الموكل أوالموصى على خلافها لأنه قد وصى بذلك فمن سبق منهما الى فعل فقد فعله ومتى تشاححا رجعا الى حاكم يفصل بينهما واما الامور الشرعية فلا بد أن تكون مفوضة الى واحد ، وتجويز قاضيين فى بلد على اصح الوجهين ليحكم كل منهما فيما سبق اليه من الحكومات واما انهما يشتركان فى نظر ويستند كل منهما به فلا لانه لاشاهد له بالاعتبار من جهة الشرع . وبعد انى اكره الكلام فى ذلك وقصدت ان لااكتب هذا لاننى قاض شافعى فقد يعتقد فى ان الحامل لى على هذا قصدى ان يكون تحت نظرى ففكرت فى ذلك وعارضنى محبتى للعلم وبيانه وما اخذ الله على العلماء من ابلاغه الناس وعدم كتمانه ورجاء ان ينتفع به بعدى حيث لايكون لى غرض فرجحت هذا الجانب وكتبت ماقلته والله يعفو عنى وعمن يظن بى سوءا وأنا نذير لمن يكون عنده اهلية العلم ان يتولى قضاء فان كلام العلماء يؤخذ بالقبول وكلام القضاة تسرى اليه الظنون وان ترتب على القضاة اجر فى وقائع جزئية فالعلم يترتب على ما نكتبه من العلم اجور عظيمة لانها امور كلية تبقى الى يوم القيامة ولكن الجزئى مع المقادير والادب مع الله واجب والعبد لايدرى ماهو خير له وانما الرب سبحانه وتعالى يدبره . ومما نذكره فى ذلك ان الواقف على كلامى هذا من القضاة الثلاثة ان تبين له بدليل

خلافه فليتبع مادل عليه الدليل وان لم يتبين ووافق ماقلته اوتردد فينبغى له ان يفرح بذلك لصيانة الله له ان ينظر فيما ليس له النظر وان يترتب على نظره من التوليات وأخذالاموال بغيرحقها ومنع من يستحقها منه وغير ذلك من المفاسد ويشكر الله على صيانته ، ومن يقف عليه من القضاة الشافعية ان وافق فلا يفرح بذلك بل يعلم انه مبتلى بذلك كلفه الله بتقلده القضاء بالنظرفيه فيقوم بواجبه ومن يقف عليه من كتاب السر والموقعين المبلغين عن السلطان ينظرون به فيما يكتبونه عن السلطان ليكون جارياً على نهج الشريعة المطهرةوالعوائد المستقرة عليها بخلاف العوايد التى لااصل لها وقد تكون العوايد فى مثل هذا سببها مرضاة بعضهم لبعض ومجاملتهم والحياء منهم مما هو محمود فلا يجب بذلك ان يكون واجباًوتبرز مراسيم ولاة الامور بلزومه . ومما نذكره فى ذلك ايضاً لبيان العلم وان كنا اشدكراهية لذكره من الاول ان السلطان ايده الله تعالى وان كان اعظم مقاماً واعلى مكانا ومكانة وهو الذى يولى القضاة الكبار فهل له نظر فى الاوقاف واذا اطلقنا النظر للحاكم هل المراد القاضى وحده اويدخل السلطان ؟ والذى ظهر لى فى ذلك ان شرط النظر للحاكم لا يدخل فيه السلطان وكذا المشروط فيه النظر للقاضى اما القاضى فصريح فى نائب الشرع واما الحاكم فيحتمل ولكن العرف يقتضى انه مثل القاضى فلا يعرف اهل مصر والشام من الحاكم الا القاضى بخلاف عرف العراق فكل وقف فى مصر أو الشام شرط النظر فيه للقاضى او للحاكم فالنظر فيه لمراد نائب الشرع ولا يدخل السلطان فيه كما لو شرط النظر لزيد لا يكون لغيره ، وهل يكون للسلطان والحالة هذه نظر عام عليه ؟ يحتمل ان يقال به لان السلطان هو الذى يولى القاضى ويحتمل ان يقال لا لان النظر العام انما يراد به نظر الشرع لانه ناظر على كل احد فمن اخل من النظار الخاصة بشىء مما يجب عليه فى نظره استدركه الشرع وسد خلله ؛ والقاضى هو نائب الشرع فلذلك ينظر نظراً عاما على كل ناظر خاص السلطان فمن دونه كما يحكم بحكم الشرع عليهم فاذا كان القاضى هو الناظر الخاص بشرط الواقف فقد اجتمع فيه النظر الخاص والنظر العام فلا يحتاج الى نظر عام عليه ، ولو فرضنا ان شرط النظر لشخص غير قاض فلا شك ان للقاضى النظر العام عليه لنائب الشرع ؛ وهل نقول ايضا ان للسلطان النظر العام ، لاشك ان السلطان اعلى مرتبة ولكنه ايده الله لا يتفرغ زمانه للنظر فى الامور الجزئية وما تقتضيه من الاحكام الشرعية وانما هو بعموم سلطنته وانه ظل الله فى ارضه قد اقتضى نظره الشريف اقامة

شخص نائبا عن الشرع يقوم بأعباء الشريعة والنظر فى احكامها وألقى اليه زمامها لينفرغ هو لماهو بصدده من اعباء الامة ومصالحها ومغالبة ملوك الارض وتدبير الجيوش وتمهيد البلاد ومصالح العباد وملاقاة حروب اعداء دين الله ودفعهم وتوطيد مسالك الممالك وقمع المفسدين وغير ذلك من الامور العظيمة التى لا يقدر القضاة ولا جميع الخلق عليها ؛ كما انه اعزه الله تعالى واعز انصاره لا يتصدى للحكم فى نكاح او طلاق او بيع فان نظره فى اعلى من ذلك ، هذا اذا شرط الواقف النظر للقاضى او الحاكم فان اطلق ولم يشترط النظر لاحد وقد قال الفقهاء ان الصحيح ان النظر للقاضى وكان عندى تردد فى ان السلطان يشاركه اولا والآن استقرارى على عدم مشاركته وان القاضى ينفرد به كما اطلقوه ولا نظر له عليه كما قدمناه الاان يكون مثل عمر بن عبد العزيز فانه وامثاله خلفاء الشرع اعظم من القضاة ، وعلى مثلهم يحمل اطلاق من اطلق من الاصحاب ان النظر للامام ، وأما من ولى بالشوكة فتنفذ احكامه وتصح تولياته العامة التى يحتاج الناس اليها ومن جملتها القضاء فيقيم رجلا فى مقام صاحب الشرع ويلقى اليه مقاليد الشريعة واما توليات جزئية فليس بالناس حاجة اليها وانما هى لنائب الشريعة والله عز وجل اعلم : كتبته فى سادس عشر رمضان سنة اربع وخمسين وسبعمائة انتهى .

(مسألة) وردت فى المحرم سنة اربع وخمسين وسبعمائة من بلاد الشام فى رجل وقف وقفاً على اقرب الناس اليه وله ابن ابن ابن بنت وابن ابن ابن بنت اخرى وهو ابن ابن ابن اخ لابوين فأيهما أقرب الى الواقف .

(الجواب) الثانى اقرب لانه يدلى بجهتين مختلفتين ليست احداهما مسقطة لحكم الاخرى فوجب اعتبارهما والحكم بزيادة القرب بهما وقوله اقرب افعل تفضيل والتفضيل تارة يكون بقرب الدرجة مع استواء القرابة وتارة يكون بكثرة القرابة والقرابة مع استواء الدرجة كما فى الاخ الشقيق ثم الاخ للاب ، وكما فى ابنى عم احدهما اخ لام ، وفى باب الميراث ورثوا الاخ الشقيق ولم يورثوه بالجهتين لان جهة الاخوة واحدة وانما الامتزاج اوجب ترجيحاً والاصل ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى ان بنى الاعيان يتوارثون دون بنى العلات [1] وورثوا

(١) قال فى المصباح : اولاد الاعيان هم الاخوة من الابوين ، وبنو العلات هم الذين ابوهم واحد وأمهاتهم شتى ، الواحدة علة ـ مثل جنات وجنة قيل مأخوذ من العلل وهو الشرب بعد الشرب لان الاب لما تزوج مرة بعد مرة صار كانه شرب مرة بعد اخرى ، واولاد الاخياف عكس العلات وقد جمعت ذلك فقلت

ابن العم الذي هو اخ لام بالقرابتين على خلاف فيه لاختلاف الجهتين : وذكروا في جدتين متساويتين صورتين احداهما من جهتين والاخرى من جهة واحدة هل تفضل احداهما على الاخرى وجهان اصحهما لا تفضل بل يقسم السدس بينهما والثانى يقسم السدس بينهما اثلاثا لذات الجهتين ثلثاه ولذات الجهة الواحدة الثلث ولو كان ابن هو ابن ابن عم فلا أثر لبنوة العم لانها محجوبة بالبنوة فلو اتفق مثل ذلك فى وصية أو وقف على الاقرب هل يقدم به أن تقول لقوة البنوة لا اثر لبنوة العم ، ذكرت فيه احتمالين فى شرح المنهاج وأنا الآن أختار منهما الأول ، وذكر ابن الصباغ فى الوصية فى الجدتين اللتين ذكرناهما وجهين واقتضاء كلامه انهما الوجهان اللذان فى إرثها كانه يشير الى انا إن قسمناه بينهما اثلاثا فى الميراث وهو رأى ابن حوبويه قدمنا ذات القرابتين فى الوصية وإن سوينا بينهما فى السدس فى الميراث وهو المذهب شركنا بينهما فى الوصية لكن التوريث باسم الجدودة وهما مشتركان فيها والوصية للاقرب فيجب النظر فيه . وعبارة الشافعى فى الوصية ايهم جمع قرابة لاب وأم كان أقرب ممن انفرد باب أوأم : وهذه العبارة تشمل الاخوة والاعمام وبنيهم. ويقاس عليه ماذكرناه من الصورة المستفتى فيها ، وفى حديث أبى طلحة لما قاله النبى صلى الله عليه وسلم فى صدقته « أرى أن تجعلها فى الاقربين » فجعلها أبو طلحة فى اقاربه وبنى عمه وأعطى منها حسان بن ثابت وأبى بن كعب ولم يعط انسآ منها شيئاً وثلاثتهم من قرابته من بنى النجار من الخزرج ، والظاهر انه تمسك بما دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم « الأقربين » ودلالة افعل التفضيل على أنه لايعم جميع القرائب ولذلك لم يعط انساً لان انس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد ابن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدى بن النجار وامه أم سليم بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام ، وابو طلحة زيد [1] بن سهل بن الاسود ابن حرام بن عمرو بن زيد مناة بن عدى بن عمرو بن مالك بن النجار فيجمع ابو طلحة وانس فى تاسع من جهة ابى طلحة وهو عاشر من جهة انس وهو النجار فأنس انزل درجة من ابى طلحة مع بعده عنه وان اشتركا فى كونهما من الخزرج ، وحسان بن ثابت بن المنذر بن حرام بن عمرو بن زيد

ومتى اردت تميز الاعيان فهم الذين يضمهم ابوان
اخياف ام ليس يجمعهم اب وبعكسه العلات يفترقان

(١) تقدم فى الصفحة ١٤ مايصححه الذى ورد هنا .

مناة وامه الفريعة بنت خالد بن حبيش [1] بن لوذان بن عبدود بن زيد بن ثعلبة ابن الخزرج بن كعب بن ساعدة فهو ايضا قرابة ابى طلحة من الاب والام ويجتمع معه فى جهة الاب فى حرام جد والد ابى طلحة ووالد حسان فهما ابنا ابنى عم لحا فهو اقرب اليه من انس بكثير وابى بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار وامه صهيلة بنت الاسود عمة ابى طلحة مجتمعان من جهة الاب فى عمرو بن مالك بن النجار سابع اب لابى طلحة وهو سادس اب لابى بن كعب وابى بن كعب من جهة الرجال اعلى درجة من ابى طلحة وأقعد من حسان ولكن من جهة النساء ابن عمته فهى اقرب من قرابة حسان من جهة الرجال فاعتدلا لأن فى حسان قرباً من جهة الأب وفى ابى قرباً من جهة الام وبعداً من جهة الاب الا انه اعلى فعارض علو القدر الذى حصل به من التفاوت بين حسان كونه ابن ابن عم اب وابى بن كعب حيث كونه ابن عمته نفسها فكان ابا طلحة لذلك سوى بينهما وهو يدل على مراعاة الجهتين ولو لم يعادل بذلك حسان ولا شك أنه اقرب من انس. وقد يكون قصد عموم الاقربين وان تفاوتت مراتبهم . وعلى كل تقدير فيحصل مقصودنا به وهو مراعاة الجهتين فانه لما لم يحصل لأبى بن كعب الاقربية من جهة الرجال حصلت من جهة النساء فدل على الاكتفاء بواحدة منهما أى من وجد منهما عند الانفراد ، واذا روعيا عند الانفراد وجب ان يراعيا عند الاجتماع لانه لاموجب لاعمالهما عند الانفراد والغائهما عند الاجتماع ، ولا إعمال احداهما والغاء الاخرى فوجب أن يراعيا جميعا واذا روعيت الجهتان فمقتضاها عند الاجتماع واستواء الترجيح على من انفرد بأحداها فتأمل ذلك ينشرح به صدرك. وقد نظرت فى هذه المسألة مرات وكتبت شيئاً منها فى باب الوقف من شرح المنهاج وفيما ذكرته الآن زيادة على ذلك وحل اشكال حصل بتركه . معاودة النظر فى مسائل العلم وعدم إهمال شىء من العلوم كالانساب ونحوه مما يتوهم أنه لايحتاج اليه فى الفقه فقد ظهر نفعه فى الفقه وفى فهم فعل الصحابة رضوان الله عليهم واتباعهم لاوامر النبى صلى الله عليه وسلم إن كان أبو طلحة قصد تعميم الاقربين وعدم دخول غيرهم من بقية الاقارب وهو الظاهر الذى يدل عليه ظاهر الامر وامثاله ووضع اللغة ولا ينجى من ذلك الا أن يقال انه أعطى بعض الاقربين دون بعض أو بعض القرائب دون بعض لعدم الوجوب وهو

(١) فى الاصل مهملة من النقط ، والتصحيح من تهذيب التهذيب .

بعيد والله أعلم . كتبه على بن عبد الكافى السبكى فى ليلة الاثنين تاسع عشر شهر الله المحرم سنة أربع وخمسين وسبعمائة انتهى .

(مسألة) فى صفر سنة اربع وخمسين وسبعمائة فى استفتاء وقف شهاب الدين وعماد الدين محمد ابنا على بن منصور كل منهما نصيبه من مكان حصة من بستان ما يسهم على أخيه ثم أولاده للذكر مثل حظ الانثيين ثم أولاد أولاده ثم نسله على الشرط والترتيب . على أنه من توفى من أولاد منهما و نسله عن غير نسل عاد على من فى درجته من أهل وقفه ممن له نصيب فى الوقف يقدم الاقرب اليه فالاقرب منهم ويستوى الاخوة من الابوين ومن الأب وابن العم من الأبوين ومن الأب ومن يجرى مجراهم فان لم يكن فى درجته من له نصيب فى الوقف فعلى من لا نصيب له فيه فان لم يكن فى درجته من يساويه فعلى أقرب الموجودين الى المتوفى من أهل النصيب ثم على ولد انتقل اليه ثم نسله على الشرط والترتيب ومن توفى منهم ومن انسالهم قبل الاستحقاق لشيء من منافع هذا الوقف وترك ولدا استحق ولده بعده ما كان يستحقه والده المتوفى لو بقى حياً حتى يصير اليه شيء من منافع الوقف المذكور وقام فى الاستحقاق مقام والده المتوفى فتوفى من أهل الوقف شخص اسمه نجم الدين عن غير نسل وفى درجته ابن عم له يسمى حمدون وأولاد عم آخرهم عمر ومحمود واختاهما وعم له مفقود لم تتحقق وفاته يسمى ابراهيم هو أعلى من نجم الدين المتوفى ولابرهيم المذكور ولد يسمى على مات لم يصل اليه شيء من الوقف للشك فى وفاة والده ولعلى هذا أولاد موجودون ويسمى أحدهم هو انزل من نجم الدين المتوفى بدرجة فلمن يكون نصيب نجم الدين المتوفى هل يختص به حمدون وعمر ومحمود وأختاهم أو يشاركهم صلاح واخوته لان والدهم عليا فى درجة نجم الدين ولو كان حيا لاستحق لانه فى الدرجة وان كان محجوباً عن نصيب والده بوجوده اذ لو لم يستحق لم يبق لقوله من مات قبل الاستحقاق قام والده مقامه فائدة .

(الجواب) مقتضى هذا الوقف استحقاق من فى درجة المتوفى عن غير نسل نصيبه وانه يقدم منهم فيه من كان منهم له نصيب فى الوقف استحقوا نصيب نجم الدين كاملا ولم يشاركهم صلاح واخوته لانهم لا نصيب لهم ولا لوالدهم على ولو كان على موجوداً الآن لم يستحق لكونه لا نصيب له وحمدون ومن معه لهم نصيب فهم مقدمون عليه وان تساووا فى الدرجة لما قدمناه مما دل عليه لفظ الواقف ولا يمنع من هذا قوله من مات قبل الاستحقاق قام ولده مقامه لانا نقول انه يقوم

مقامه وهو فى مقامه لا يستحق شيئاً لكونه لا نصيب له مع من له نصيب وان كان محمود ومن معه لا نصيب لهم وليس فى درجة المتوفى من له نصيب فحينئذ قد استوى جميع من فى درجة نجم الدين فى انهم لا نصيب لهم ؛ وقد دل قول الواقف على استحقاقهم عند عدم من له نصيب فيستحق حمدون وعمر ومحمود واختاهما وصلاح واخوته اما حمدون وعمر ومحمود واختاهما فلأنهم فى الدرجة واما صلاح واخوته فلقيامهم مقام والدهم على الذى هو فى الدرجة فيقسم نصيب نجم الدين على التقدير المذكور على خمسة لحمدون منه الخمس ولعمر الخمس ولمحمود الخمس ولأختيهما الخمس ولصلاح وإخوته الخمس لأنهم قائمون مقام والدهم وليس له إلا الخمس والله أعلم . كتبه على بن عبد الكافى السبكى فى بكرة الثلاثاء الخامس من صفر سنة أربع وخمسين وسبعمائة .

ثم حضرت إلى فتياى هذه الواقعة قيل فيها بعد شرح شروط الواقف فتوفى من أهل الوقف شخص اسمه على وله أولاد صلاح وإخوته وفى طبقة على أولاد عمه وهم نجم الدين وشهاب الدين وحمدون وعمر ومحمود وأختاهما ثم توفى نجم الدين عن غير ولد فهل يختص بنصيبه من معه فى درجته ويشارك أهل الدرجة ولد على صلاح وإخوته وهم أنزل منهم بدرجة وإذا شارك صلاح وإخوته فماذا يستحقون وعلى كم يقسم نصيب نجم الدين . فكتبت قد حضرت هذه الفتيا مرة أخرى وفيها أن عليا المتوفى والده ابرهيم مفقود لم تتحقق وفاته فان ولده عليا يستحق وهو فى الطبقة وقد مات وله أولاد صلاح وغيره فهم يقومون مقامه بالشرط الآخر فيشاركون كما ذكرناه فى الجواب الاول على ذلك التقدير والله اعلم ؛ ثم حضر الى كتاب وقف آخر وقفه عز الدين بن القلانسى على الواقفين المذكورين يجرى كل منهما نصيبه وهو النصف ثم اولاده ثم اولاد اولاده ثم نسله على الشرط والترتيب من توفى عن غير نسل فلمن فى درجته يقدم الاقرب اليه ويستوى الاخوة من الابوين ومن الاب وابن العم ومن يجرى مجراهم ومن توفى قبل استحقاقه شيئا قام ولده والأسفل منه مقامه فاولد عبد الرحمن عليا وفقها وأولد على محمدا وتوفى على فى حياة أبيه عن ابنه محمد ثم توفى عبد الرحمن عن ابن ابنه محمد بن على وبنته فقها ثم توفيت فقها عن ابن يسمى حمدون وأولد عماد الدين محمد محمداً وابرهيم ومنصورا فانتقل نصيبه اليهم وتوفى كل من الثلاثة عن أولاد ثم توفى محمد بن على عن غير ولد وفى درجته من ذرية شهاب الدين ابن عمته حمدون بن فقهاء وفى درجته أيضا من ذرية عمادالدين أولاد أولاده فهل ينتقل

نصيب محمد بن علي إلى حمدون أو يشاركه في طبقته من ذرية عماد الدين .

(الجواب) ينتقل نصيب محمد بن علي إلى حمدون ولا يشاركه من في طبقته من ذرية عماد الدين من أنه لما فصل الواقف فجعل لكل من الموقوف عليهما النصف كان بمنزلة وقفين فلا تدخل ذرية أحدهما مع ذرية الآخر حتى ينقرضوا فيستحقوا لأنه قال في كتاب الوقف الذي رأيته : ومن انقرض نسله من الأخوين عاد على أخيه ثم نسله والله أعلم . كتبه علي السبكي في ثاني شهر ربيع الأول سنة أربع وخمسين وسبعمائة .

﴿ صورة جواب آخر عن فتيا في وقف وهي الفتيا الحلبية المتقدمة ﴾

أجاب به الشيخ الامام أيضا قدس الله روحه . وهو لا تنفرد لطيفة بالوقف المذكور بل هو بينها وبين أولاد محمد وبنت هاشمية ولدى خالها على ما أذكره : للطيفة خمس الوقف ولأولاد محمد ربعه وخمسه ولبنت هاشمية ثمنه ونصف خمسه ، وهذا هو الذي ترجح عندي في ذلك لما دل عليه كلام الواقف في انتقال نصيب كل شخص لولده وإن كان لم يصرح بذلك الا في ذلك عبد الله وولد ولد المتوفى والده في حياته ، وهذا الذي رجحناه أولى من التمسك بقوله « لا يشارك البطن الأسفل البطن الأعلى » لوجوه أحدها قول الواقف على الشرط المتقدم ذكره وقد تقدم منه ثلاثة أمور أحدها قوله للذكر مثل حظ الأنثيين ، والثاني قوله إن مات الموقوف عليه ابتداءً انتقل لولده . والثالث يقسم أولاد الموقوف عليه ابتداءً إلى ثلاثة أقسام وذكر حكم كل قسم منها فقوله « على الشرط المتقدم » يعود على الثلاثة لعموم الألف واللام فيه ولا يقال إنه مختص بقوله « للذكر مثل حظ الأنثيين » لأنه تخصيص من غير مخصص ولأن قوله « للذكر مثل حظ الانثيين » بأصل الوضع ليس بشرط لكنه بيان وإنما نطلق عليه شرطاً توسعاً وكذلك تقسمة الاولاد وذكر أحكامهم ، وأما قوله « إن مات الموقوف عليه ابتداء انتقل لولده » فانه شرط وضعاً وحقيقة فكان الحمل عليه أولى وكان إخراجه من مدلول الشرط غير سائغ ولا يقال ان هذا الشرط لما صرح الواقف فيه بأنه في الموقوف عليه ابتداءً لم يمكن استعماله فيمن بعده ولا حمل شرط المذكور فيمن بعده عليه لتعذره فوجب حمل الشرط على الأول فقط وهو قوله « للذكر مثل حظ الأنثيين » فانه لفظ عام يصح معناه في كل بطن لانا نقول : وان كان الأمر كذلك الا انه تصح ارادته على اضمار مثل أو على ارادته من حيث هو غير مضاف الى خصوص محله ،

وليس فيه إلا تجوز لطيف او جمع بين حقيقة ومجاز وهو جائز عندنا ؛ وقد دل دليل هنا على ارادة المجاز وهو الجمع بين كلام الواقف أوله وآخره وتعليلا من الخروج عن الحقيقة ما أمكن؛ وسنبين بمجموع الادلة التى نذكرها أن سلوك هذه الطريقة التي سلكناها أقل مخالفة ولا يقال ان قوله « على الشرط المتقدم» انما هو فى أولاد أولاد عبد الله لما دلت عليه «ثم» من الترتيب وفاخرة من أولاده لا من أولاد أولاده فلا يكون الشرط مراداً بالنسبة اليها لانا نجيب بوجهين احدهما أن كلا منهما الآن فى لطيفة وهى من أولاد أولاده والثانى أن قوله على الشرط المتقدم لما يتعلق باولاد اولاده على جهة الحال يتعلق بما دلت عليه ثم من معنى الترتيب أو بالعامل فى المعطوف عليه ويعود الى معنى الترتيب وهو مطلق فى ترتيب كل فرع على أصله وترتيب المجموع على المجموع وقد دل الشرط المتقدم على المعنى الأول .

(الوجه الثانى من الدليل فى اصل المسألة) أن قوله «لا يشارك البطن السافل العالى » اذا سلم عمومه مخصوص قطعاً بما صرح به الواقف فى أولاد عبد الله واولاد ولده المتوفى فى حياته فضعفت دلالة العام بالتخصيص وصار عرضة لان يخص بما يفهم من كلام الواقف والتخصيص وان قيل بأنه خير من المجاز الان التخصيص هنا فى محلين والمجاز فى محل واحد فكان اولى لا سيما وقد عضده مفهوم كلام الواقف ومقصود كلام الواقفين غالبا فى تعميم النفع فى ذرياتهم ما لم يصرحوا بخلافه .

(الوجه الثالث) ان المشاركة لها معنيان احدهما الاشتراك فى الاعتبار كاشتراك مالكى العبد فيه مع العلم بأن كلا منهما انما يملك حصته منه ولا حق للآخر؛ والثانى الاشتراك فى الحقوق كالشفيعين يستحقان الشفعة جميع الشقص فان اجتمعا ازدحما عليه وان انفرد احدهما اخذه كله، والشركة فى الاوقاف من هذا القبيل فانه اذا وقف داراً على ولديه كان كل منهما مستحقاً لجميع منافعها بدليل انه اذا مات احدهما رجعت الغلة الى من بقى وانما يزدحمان عند وجودهما لانه ليس احدهما اولى من الآخر ، وهذه هى حقيقة الشركة وانما تطلق الشركة بالمعنى الاول فيما لا يمكن اعتبار هذا المعنى فيه ، ومتى امكن المعنيان حمل على الثانى فقط لانه الحقيقة . اذا عرف هذا فقول الواقف « لا يشارك البطن السافل البطن العالى » معناه لا يكونان مستحقين له على التشريك كما فى وقف التشريك الذى قصده الفقهاء من قول الواقف «وقفت على اولادى وأولاد أولادى» فان كلا من البطنين يستحقونه على التمام والكمال فنفى الواقف هذا ، وهذا النفى حاصل بحجب كل اصل لفرعه فقط اما اذا انتقل نصيب كل بموته لفرعه فلا يقال ان الفرع قد

شارك عمه لانهمالم يزدحما على شيء واحد فاضبط هذا فان فهمه خير من الدنيا وما فيها .
(الوجه الرابع) ان الواقف قد ذكر البطون التى بعد عبد الله بالواو ثم ذكرها أيضاً بعد اولاده بالواو ومقتضاها لو سكت عليها التشريك لكن قوله بعد ذلك « لا يشارك البطن السافل العالى » يقتضى حجباً ما والمحقق منه حجب الفرع بأصله وأما حجبه بأصل غيره فمحتمل فيتمسك فى نفيه بمقتضى الاصل الدال على التشريك السالم عن المعارض ، وهكذا اقول حيث قال الواقف « وقفت على اولادى وأولاد اولادى ونسلى تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى » ان الاصل الاستحقاق الا فى الحجب المحقق وهو حجب الاصل لفرعه فحيث شككنا نرجع الى الاصل بخلاف قوله « على اولادى ثم اولاد اولادى » لان الاصل عدم استحقاق البطن الثانى فلا يصرف اليهم مالم ينقرض جميع الاول لاحتمال اللفظ له المعتضد بالأصل ، هذا فى قوله تحجب الذى هو صريح وليس فى هذا الوقف ذلك وانما فيه قوله لا يشارك وقد تكلمنا عليه . (الوجه الخامس) ان مذهب الشافعى رضى الله عنه حمل المطلق على المقيد عند إيحاد السبب وعند اختلافه فى محل واحد وفى محلين ، والترتيب مطلق وقد قيده الواقف فى أولاد عبيد الله فيحمل المطلق على المقيد . (الوجه السادس) ان بطناً اما أن يكون معناه مجموع البطن أو كل فرد منه ؛ ان كان الأول اقتضى كلام الواقف انه لا يشارك مجموع البطن السافل مجموع البطن العالى ؛ وهذا حاصل بموت بعض العالى فلا حجة فيه على منع مشاركة الباقين ، وان كان الثانى فالأمر كذلك أيضاً لانه عام بالالف واللام والسلب داخل عليه وهو سلب العموم لا عموم السلب وسلب العموم بمنزلة سلب المجموع .
(الوجه السابع) ان الواقف قد صرح فى أولاد عبيد الله وأولاد من مات من ولده بذلك وهو قرينة فى ارادة ذلك فى الباقين والقرائن تخصص العموم .
(الوجه الثامن) ما أشرنا اليه فيما تقدم أن غرض الواقفين تعميم النفع فى ذرياتهم وقد ذهب بعض العلماء الى اعتبار ذلك بمجرده ونحن ألغيناه عند انفراده فلا نلغيه اذا اعتضد بغيره وههنا قد اعتضد بما ذكرناه وكان الاستناد الى مجموع الامرين وصلحا بأن ينهض منهما دليل . (الوجه التاسع) ان الفقهاء اختلفوا فى أن قوله « وقفت على أولادى ثم أولاد أولادى » هل يقتضى انتقال نصيب كل واحد لولده أولا والمشهور المنع هذا اذا لم تعضده قرينة وههنا قد اعتضد ذلك الوجه بما ذكرناه فقوى . (الوجه العاشر) مادل عليه

آخر كلام الواقف فيمن مات أبوه قبل استحقاقه فاذا عرف قصد الواقف فى صلة من مات أبوه قبل استحقاقه ففى من مات بعد استحقاقه أولى . ولا يقال ان هذا من باب القياس الذى يعتبر فى كلام الشارع ولا يعتبر فى كلام الواقفين لانا نقول ان هذا ليس بقياس وانما هو من فحوى الكلام والسياق المرشد الى المراد وذلك معمول به فى كل كلام فقد بان بأول كلام الواقف ووسطه وآخره ومقاصد الواقفين غالباً وقواعد الفقهاء والأصوليين أن مقتضى هذا الوقف انتقال نصيب كل واحد من أهله بموته الى ولده وان هذا راجح رجحاناً قوياً على تخصيص الأعلى فجميع الوقف عملا بمجرد قوله لايشارك البطن السافل البطن العالى ، وان الجمع بين الأدلة أولى بل اذا تؤمل ماذكرناه من الوجوه العشرة طاح احتمال التخصيص بالأعلى المستند المجرد الى تلك اللفظة بحيث لايبقى لها وزن والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ من حلب فى رجل وقف مدرسة وقفاً شرعياً وفوض النظر الى يوسف مدة حياته ثم من بعده الى جماعة مخصوصين من قبيلة معينة لايخرج النظر عنهم مادام من يصلح للنظر وكذلك التدريس لايعدل به الى سواهم فان كان فيهم من يصلح للنظر والتدريس فوض النظر والتدريس اليه فان لم يكن فيهم من يصلح لذلك فالى من يصلح لذلك من أهل مدينة معينة ومتى عاد أو نشأ لهم أو من نسلهم وعقبهم من يصلح للنظر أو التدريس أعيد ذلك اليه ، وشرط الواقف أن يكون المدرس شافعى المذهب فمن أحكم مذهب الشافعى رضى الله عنه بحيث صار أهلا لان يعمل بفتياه فى مذهب الشافعى ، وان الذى يولى المدرس هو الناظر فاذا لم يوجد فى القبيلة المشروط فيهم النظر والتدريس أحد أحكم مذهب الشافعى كما شرطه الواقف ولا من أهل المدينة المعينة فهل يجوز للناظر أن يولى مدرساً من غير القبيلة أو من غير أهل البلد ويكون غريباً اذا وجد شرط الواقف فيه ويكون مخالفاً لشرط الواقف لكونه من غير البلد والقبيلة أو يختار الناظر الأصلح من القبيلة أو من أهل البلد ويوليه التدريس ويكون أيضا مخالفا لشرط الواقف إن ولى مدرسا ماأحكم مذهب الشافعى وعلى كلا الحالين المخالفة واقعة وقد تحير الناظر فيما يخلصه ويبرىء ذمته أفتونا فى ذلك أثابكم الله .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله . الذى أراه انه إن أمكن قيام المدرسة وبقية وظائفها بدون المدرس وانتظار حدوث من فيه شرط الواقف من القبيلة أو المدينة فينتظر ولا يولى احد الى أن يحصل من فيه شرط الواقف ، ويصرف معلوم

التدريس فى مدة الانتظار الى أقرب الناس الى الواقف الا أن يكون فى شرط
الواقف مايقتضى رده على بقية أرباب الوظائف فيرد عليهم ، وان لم يمكن قيام
المدرسة واشتغال الفقهاء الا بالمدرس فيستجلب لهم مدرس قد أحكم مذهب
الشافعى يجعل عليهم الى أن يحصل من القبيلة أو المدينة واحد كذلك ويصرف
له المعلوم على عمله لتعذر الوفاء بشرط الواقف فى هذه المدة فى ذلك الوصف
واقامة لشرطه فى البقية فالصرف اليه يقتضى ذلك تحصيل لبعض المقصود لا
لكونه ينطبق عليه الشرط؛ وأما اختيار الأصلح من القبيلة أو المدينة من غير أن يكون
محكما لمذهب الشافعى فلا لأن المقصود الأعظم المقصود فى التدريس إحكامه لذلك
لاعينه والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى انتهى . ومن خطه نقلت رحمه الله .
﴿ مسألة ﴾ فى العادلية الصغرى فى نظرها قال فى كتاب الوقف : ويصرف من
ارتفاع الوقف فى كل شهر ثمانون درهماً فضة ناصرية وغرارة واحدة حنطة
بكيل دمشق ونصف غرارة شعير بكيل دمشق الى الشيخ نجم الدين أحمد بن
شمس الدين عمر بن عثمان قاضى بالس عن نظره فى هذا الوقف ومشارفته
وتحصيل ريع هذا الوقف وأجوره وغلاته ومباشرة عمارة مايحتاج الى العمارة
منه وعن السعى فى تمييز ارتفاع الوقف وتنميته والعمل لمصالحه ابداً مادام قائما
بذلك فان احتاج الى عامل يكون معه يجبى ويساعده فيما هو بصدده صرف
الناظر فى الوقف من ارتفاعه الى العامل اجرة مثله ويصرف من الارتفاع الى
من يتولى النظر فى هذا الوقف ايضاً فى كل شهر مائة درهم فضة ناصرية على مايأتى
بيانه وشرط ايضاً لنجم الدين المذكور وللطواشى من شاء من الوقف حصة معلومة ثم
قال واسندت الواقفة النظر الى زهرا خاتون الموقوف عليها تتولاه وتوكل فيه
من شاءت وتسنده الى من اختارت وتعزل من توكله اذا شاءت ومن تسنده
اليه من جهته مثل ذلك مسنداً بعد مسند فان لم تسند الخاتون زهرا النظر الى
احد كان النظر بعدها فى أمر المدرسة والفقهاء والمعيد والمتفقهة والامام والمؤذن
الى المدرس والنظر فى أمر الجماعة وفى الاوقاف بمشاركة المدرس واشارته الى
الطواشى غرس الدين يمن والى نجم الدين على الاجتماع منهم والانفراد مالم يمكن
اجتماعهم فى وقت يفوت المصلحة ولكل واحد منهم ان يوكل من شاء وان
يأذن للآخرين ولمن شاء منهما بالانفراد فى النظر ، والمقرر للمدرس عن النظر فى
ذلك كل شهر اربعون درهما والمقرر للآخرين ستون بينهما بالسوية نصفين
زيادة على مالهما من ريع الوقف وجملة ذلك هى المائة درهم المقدم ذكرها لمن يتولى

النظر فى هذا الوقف بعد الخاتون زهراء ؛ ثم يعود ماهو ليمن بعد وفاته من النظر والجامكية الى عنبر ثم الى كافور ثم الى بدر ثم الى الارشد من عتقاء زهراء ثم الى الارشد من الخدام المخصوصين بالسكنى ، ويعود مالنجم الدين من النظر والجامكية على النظر بعد وفاته الى من يصلح لذلك من انساله ، ومن تعذر نظره ممن له النظر فى ذلك كان ماله من النظر الى حاكم المسلمين بدمشق يوليه من شاء من الامناء الثقات فى مستهل رمضان سنة خمس وخمسين وستمائة ثم ان الموقوف عليها زهراء بعد ذلك بسنة او نحوها فى العشر الاخير من رمضان سنة ست وخمسين وستمائة اسندت الى اخيها لابيها الامجد تقى الدين عباس بن العادل ابى بكر بن ايوب ثم يكون النظر فى ذلك الى الارشد فالارشد من انسالهم فان عدم الارشد فيهم فالنظر الى المدرس ومن سمى معه فى كتاب الوقف من الخدام على الترتيب المعين فى كتاب الوقف ثم الى حاكم المسلمين بدمشق ؛ وكانت ذكرت فى كتاب الوقف وعادت الحجرة العلو التى من قبله ماتقدم ذكره الشارعة على الطريق بحضرة دار الحديث النورية ذات الباب المجاور للباب المقنطر المقدم ذكره من عرسه وقفاً على عتقاء زهراء من الخدام الملازمين لخدمتها عند وفاتها برسم سكنهم فاذا انقرضوا كان ذلك وقفاً برسم سكنى الخدام من عتقاء الملك الصالح ووالدته واخته دنيا من على الخدام من عتقاء اولاده ثم على الخدام من عتقاء الملك العادل بشرط ان يكونوا فقراء صالحين فاذا انقرضوا كان ذلك وقفاً برسم سكنى الخدام والاستاذين المسلمين الفقراء ماوجدوا.

قال على السبكى عفا الله عنه وعن والديه نتكلم على هذه القطعة من كتاب الوقف فى ست مسائل احداها لمن يكون النظر عند عدم الاسناد . الثانية لمن يكون النظر عند الاسناد . الثالثة فى حكم المعلوم عند عدم الاسناد . الرابعة فى حكم المعلوم عند الاسناد . الخامسة فى حكم النظر والمعلوم عند الجهل بالاسناد وما يحل اعتماده حينئذ وما يجب إذا تبين بعد ذلك . السادسة فى صرف زيادة على المائة . فلنتكلم على كل واحدة من هذه المسائل : (المسألة الاولى) لمن يكون النظر عند عدم الاسناد ؟ الجواب إنه بعد وفاة زهرا إذا لم يسند يكون للمدرس ولنجم الدين قاضى بالس ونسله وللطواشى يمن ، وبعد انقراضهما وانقراض المعينين بعدهما يكون نظر الطواشى لارشد الخدام الساكنين بالحجرة المذكورة ونظر المدرس له ونظر ابن قاضى بالس للحاكم ، وإذا أراد الحاكم أن يفوض نظره إلى المدرس فله ذلك عملا بما دل عليه إذن الواقفة لكل من الثلاثة فى

توكيل الآخرين وليس للحاكم أن يفوض نظر الخدام إلى المدرس بل يكون النظر حين تفويض الحاكم إلى المدرس مشتركاً بين المدرس والخدام ولا يجب اجتماعهم بل يتصرفون مجتمعين ومتفرقين ؛ أما انفراد المدرس عن الخدام وانفراد الخدام عن المدرس فلا اشكال واما انفراد بعض الخدام عن بعض إذا استووا فى الرشد فلصيغة العموم وهو يقتضى كل فرد لا المجموع وأما عند انفراد بعضهم بالأرشدية فلا يحتاج إلى هذا النظر . وهذا البحث فى هذه المسألة يستفاد ولا يحتاج إليه فى العمل الآن لأن الواقع إنما اسندت فلا نظر للمدرس ولا للخدام حتى ينقرض من أسندت اليه قبلهم . (المسألة الثانية) لمن يكون النظر عند الاسناد . والجواب لا اشكال فى انه بعد وفاتها اذا أسندت كما شرح فى كتاب الاسناد لاخيها الامجد اذا كان أهلا واما بعده فالذى أقوله ان النظر للارشد فالارشد من أولاد أخيها الصالح ثم من أنسالهم ثم للمدرس ومن سمى معه من الخدام ثم للحاكم كما تضمنه الاسناد. فان قلت الواقفة ماماخاتون شرطت لزهراأن تسند وهو مطلق فيكفى فيه بالاسناد الى أخيها الامجد فلم قلت إنه يصح أن يسند بعده والمطلق يكتفى فيه بمرة واحدة . قلت قد قالت الواقفة إن زهراء تسنده الى من اختارت و «من» صيغة عموم لها أن تسنده بمقتضى ذلك الى معين والى عام فان الاسناد الى المعين جائز والاسناد الى العام جائز وقد أسند عمر رضى الله عنه الى ابنته حفصة ثم الى ذوى الرأى من أهلها فاذا الموصى أو الواقف لغيره الاسناد فله أن يسند الى واحد وأكثر هذا عند الاطلاق وعند الاتيان بالصيغة أولى ، وقد بلغنا أن بعض الناس فى عصرنا هذا توقف فى ذلك وليس هذا محل توقف بل أنا قاطع بجواز ذلك . فان قلت : سلمنا أن الاسناد العام جائز لكن هذا اسناد بعد اسناد وهى لم يجز لها أن تسند مرتين . قلت : ليس هذا اسناداً بعد اسناد وانما هو اسناد واحد الى جماعة مترتبين والترتيب فى الاستحقاق لا فى الاسناد كما تقول وقفت على زيد ثم عمرو ولا تقول انه وقف على زيد ثم وقف على عمرو بل وقف وقفاً واحداً على زيد ثم عمرو والترتيب بينهما فى الاستحقاق لا فى الوقف ، وبذلك فارق الوقف المعلق ، وقد بينا فى الجواب عن السؤال الأول أن لها أن تسند الى جماعة والجماعة قد يكونون مجتمعين وقد يكونون مترتبين والقسمان يشملهما اللفظ فيصح ويندرج ذلك فى كلام الواقفة ، وليس ذلك محل توقف ايضاً لمن عنده ادنى نظر ؛ وقد وصى عمر الى حفصة ثم الى ذوى الرأى وهو دليل لما قلناه فانه صح اسناده الى ذوى الرأى

فى الطبقة الثانية ولايعر فهم ولم يكن دلك تعليقا للوصية . فان قلت :هناما يمنع الاسنادالى شخص بعدشخص وهو جعل الواقفة للمسنداليه من جهة زهراء ان تسند فلوصح اسناد زهراء الى الثانى يمنع الاول من الاسناد الذى شرعته له الواقفة فكان فى تصحيح الاسناد الى اولاد اخيها الصالح بعد أخيها الامجد مايمنع الامجد من الايصاء المشروط له فى كتاب الوقف فيكون باطلا . قلت ليس فى اسنادها الى اولاد الصالح بعد الامجد من الاسناد بل نقول للامجد ايضاً ان يسند واذا اسند كان لكل من اسند اليه وأسندت هى اليه النظر ولامانع من ذلك فان حق النظر مما يمكن ان يشترك فيه جماعة ويكونون كلهم يستحقونه على التمام والكمال كحق الشفعة ونحوها وكما اذاشرط النظر لاثنين وجعل لكل منهما الانفراد او وكل اثنين وجعل لكل منهما الانفراد وهذا ظاهر لمن عنده ادنى تأمل وانا قاطع به وشك عندى فيه ولوسلمنا انه لايمكن اجتماعها لايلزم بطلان إسناد اسنادها بل نقول يبقى له ان يوصى فان لم يوص انفرد الذى اسندت اليه وان اوصى وصيها ذلك الوقت يتعارض الوصيان فليس احدهما بأولى من الثانى بالنسبة الى لفظ الواقف ولكن حينئذ يحتمل ان يقال يترجح وصى الوصى كما قاله الاصحاب فيما اذا عهد الخليفة الى جماعة مترتبين ثم عهد الاول الى غير من عهد اليه الخليفة انه يتقدم على الظاهر من مذهب الشافعى ولا نقول بأن اجتماع خليفتين متعذر واجتماع ناظرين ممكن لانا نبحث على تقدير التعارض . والجواب عن شبهة هذا الاحتمال ان الخليفة الحاضر مستقل بالحكم فكذلك قدم عهده وأما الوصى وناظر الوقف فانه نائب فلذلك اقول يترجح من اسندت اليه فانها صاحبة الوقف وهى الاصل فى الاسناد فكان تقديم وصيها أولى من تقديم وصى وصيها ولوسلمنا انه لايتقدم لايلزم من ذلك الحكم على اسنادها بالبطلان ولوسلمنا ذلك عند التعارض فهنا فى هذه الواقعة لم يحصل تعارض ولا اوصى الامجد لغير اولاد اخيه فصح ووضح وتحقق ان الاسناد صحيح على صورته وان النظر كما شرطته الموقوف عليها وهذا فى الاسناد بشرط الاهلية وهو الارشدية . والموجود الآن من نسل الصالح المدعى لهذا النظر هو صلاح الدين بن الكامل بن السعيد ابن الصالح فان كان هو ارشد الموجودين من نسل الصالح فالنظر له ولايجوز للمدرس ولالغيره منازعته فيه . (المسألة الثالثة) فى حكم المعلوم عند عدم الاسناد . والجواب انه الآن بعد انقراض نسل ابن قاضى بالس والخدام المعينين لو لم يكن اسناد منه لارشد الخدام ثلاثون وللمدرس أربعون

والثلاثون التى كانت لابن قاضى بالس لامستحق لها فيحتمل أن يقال انها منقطعة الآخر فتكون لاقرب الناس الى الواقف ويحتمل أن يقال إنه يجوز للحاكم أن يجعلها للمدرس عن النظر إن عمل عملا يستحق به ذلك . وأما جعل المائة بكمالها له فلا يجوز قطعاً لمنع حق الخدام ، نعم إن تعين احتياج الى عمل فى الوقف جاز للحاكم ان يجعل لمن عمله اجرة عمله اذا لم يوجد متبرع والمدرس وغيره فى ذلك سواء ، وهذه المسألة يحتاج اليها لأن الواقع الاسناد نعم يظهر أن تناول المائة المشروطة للنظر لا تجوز للمدرس قطعاً وانما يجوز أخذ اجرة اذا قدرها الحاكم زادت على المائة أو نقصت لابصيغة النظر المشترط بل يجعل للحاكم كما يجعل من الوقف لسائر الاجراء . (المسألة الرابعة) فى حكم المعلوم عند الاسناد فيستحق كل من استحق النظر المائة المشترطة له عملا بعموم قوله فى الأول انها للناظر على مايأتى ، وقد فصله فجعله فى حال الاسناد لمن اسند اليه وفى حال عدم الاسناد للام ونص على المعلوم فى السلام فكان استحقاقهم صريحا ، ولم ينص عليه فى المسند اليه فيحتمل أن لايريده لكن التمسك بالعموم يقتضى صرفها اليه . (المسألة الخامسة) فى حكم النظر والمعلوم عند الجهل بالاسناد . فنقول اذا اطلع الحاكم على كتاب الوقف فى هذا الزمان بعد انقراض ابن قاضى بالس ونسله والخدام المعينين ولم يطلع على الاسناد لايجوز له أن يفرد المدرس بالنظر لدلالة كتاب الوقف على استحقاق الخدام ما كان للطواشى يمن ، وغاية ما يجوز له أن يجعل للمدرس الاربعين المشروطة والثلاثين التى لابن قاضى بالس مع تردد عندى فى ذلك ؛ واذا تبين الحال بعد ذلك فى الاسناد يجب أن تسترجع الاربعون التى قبضها بالشرط وكذا الثلاثون الا ان يكون قد جعل له اجرة عمل استحقه بعمله المشترط له اجرة لا بشرط الواقف . (المسألة السادسة) فى انه هل يجوز ان يصرف زائدا على النظر أولا والأعلم أولا أن هذه المائة يجوز للناظر تناولها سواءاً كانت قدر اجرة مثله ام أكثر لأنها مشترطة من الواقف لكن لابد له من العمل فليست صدقة مطلقا وليست اجرة مطلقا فلذلك يستحقها على عمله زادت أم نقصت بل أقول إنه قد لايتفق منه عمل لعدم احتياج الوقف اليه فى شهر مثلا فيجوز له أن يأخذ المائة اذا كان متصفاً بصفة النظر وهى له من جهة الواقف بهذه الصفة فافهم ذلك ، اما الزائد على المائة فلا يجوز لكن هنا شيئان احدهما أن الوقف اذا احتاج الى عمل لمثله اجرة ولا متبرع وهو مما لايجب على الناظر فعله يجوز للناظر أن يستأجر له من

يعمله بأجرة من الوقف ويصرفها منه ويجوز ذلك أيضاً للحاكم اذا لم يفعله الناظر ولا يجوز أن يأخذه لنفسه عند عدم اذن الحاكم قطعاً ، وهل يجوز للحاكم أن يأذن له فى اخذ معلوم عن عمل يجوز أن يكون لغيره ؟ فنقول ان كان ذلك العمل من وظائف الناظر فلا لانه الذى جعلت المائة بازائه وان كان زائداً عليه فيحتمل أن يجوز وهو الأظهر لأنه صانع من الصناع ، ويحتمل أن يقال لما عين له الواقف قدراً معلوما بصفة لم يكن له أن يأخذ شيئا بصفة أخرى. لكن هذا احتمال ضعيف لان ذلك انما يتخيل فى المستحق بصفة محضة اما المأخوذ فى مقابلة عمل فهو للعمل لا للشخص فسواء اكان من اهل الوقف ام لا يجوز استئجاره له واعطاؤه الاجرة منه زيادة على ما اخذه بالصفة. الشيء الثانى ان فى هذا الوقف جعلت لنجم الدين ونسله ثمانين درهما وغرارة ونصف غرارة ؛ وقالت انها عن نظره ومشارفته فهل يجوز الآن بعد انقراض نسله أن تجعل لغيره وتجعل ناظراً مشارفاً مع الناظر الكبير كما كان نجم الدين فيما يدل عليه ظاهر كتاب الوقف ؟ فأقول الظاهر انها انما جعلت له بخصوصه مع قيامه فيما شرطت عليه فبعده لا يصرف ذلك بحسب الشرط لفوات الوصف المعتبر المركب من خصوص الشخص مع العمل ويبقى النظر فى ذلك الى الناظر الكبير أو الحاكم ان رأى احتياج الوقف الى نصب شخص مشارف بأجرة جاز بقدر الحاجة والا فلا ولا يتقدر بثمانين ولا اقل ولا أكثر والله تعالى اعلم . هذا ماظهر لى فى ذلك وكتبت هذه المسائل الست بين الظهر والعصر من يوم الثلاثاء الخامس من صفر سنة ست واربعين وسبعمائة بقاعتى بدار الحديث الاشرفية بدمشق والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيراً حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ مسألة ﴾ وقف سنى الدولة ابو محمد الحسن بن يحيى بن محمد بن الخياط داراً بدمشق ونصف فرن وجميع بستان بظاهر دمشق وبستان آخر وصلاح وجنينة وكرم وسبع ضيعة الحموسة وربع ضيعة لالف على ابنيه فضل الله وهبة الله ثم اولادهما من بعدهما واولاد اولادهما واولاد اولاد اولاد اولادهما بينهم على فرائض الله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يجرى ذلك بطناً بعد بطن فاذا انقرضوا اجمعهم وخلت الارض منهم كان على بنات الواقف اخوات المذكورين من ابيهما وامهما ثم اولادهن واولاد أولادهن ونسلهن على فرائض الله تعالى فاذا انقرضوا كان على المسجد الجامع بدمشق وعلى عمارته وتجديد آلاته وأسند صدقته والتولى عليها الى الاسد فالاسد من ولده ينظر فيها مدة حياته ويوليها من يرتضيه بعد وفاته

يجرى ذلك واحد بعد واحد ووصى بعد وصى فنذاتو فى آخر القوم بهذه الصدقة
عن غير مسند ولا وصى فأمرها مردود الى حاكم المسلمين بدمشق فى ذلك الوقت
وأشهد على نفسه فى العشر الأول من شهر ربيع الأول سنة ثمان وعشرين وخمسمائة
واتصل بحاكم بعد حاكم الى قاضى القضاة شهاب الدين الخوى فحكم فيه فى الثانى
والعشرين من شعبان سنة ثلاث وتسعين وستمائة بالترتيب فى البطون وان كل بطن
لا يستحق حتى ينقرض البطن الذى قبله وأن أولاد الاناث من كل بطن من نسل
الواقف سواء كان والدهم من غير عصبات الواقف أم من عصباته يدخلون فى الوقف
واتصل ذلك بالخط بقاضى القضاة شرف الدين المالكى وثبت على زين الدين
الحنبلى فى سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة بشهادة شهود انهم يعرفون ست العدول
بنت نصر الله بن على بن هبة الله بن الواقف وأنها انفردت باستحقاق منافع
الموقوف المذكور بعد وفاة من كان فى درجتها واستقلت الى أن توفيت وانتقلت
منافعه الى الدرجة العليا من ذرية سنى الدولة وهم ابنها محمد بن على بن أحمد
السلمانى وابنتها كليم بنت هبة الله بن يعقوب بن نصر الله بن هبة الله بن سنى
الدولة وست الوزراء ام محمد اخت كليم لامها والاخوة الثلاثة عبد الرحمن ومدللة
ومؤنسة أولاد عبد الكريم بن يعقوب والاخوة الثلاثة أحمد ومحمد وسنغلى
أولاد بكتوت البسرى وهم أولاد صالحة بنت نصر الله بن على والاخوة الثلاثة
محيى الدين عبد القادر وأمة العزيز وسكينة أولاد على بن محمد اليونينى وهم
أولاد تاج الشرف بنت ابن على بن هبة الله والاخوان تقى الدين وكليم ولدا قطب
الدين موسى بن محمد اليونينى وقطب الدين هو ابن زين العرب بنت نصر الله
ابن هبة الله والاختان تاج الوزراء وزاهدة بنت محمد بن الخضر بن على بن هبة
الله واحمد بن على بن عمرون وهو ابن امة الرحيم. بنت محمد بن زين العرب
والاختان تاج النسب وامامة بنتا عبد السلام بن عبد الخالق امها أمة اللطيف
ابن الخضر بن على بن هبة الله وان هؤلاء التسعة عندهم المستحقون وثبت على زين
الدين أن الشيخ محيى الدين اسد الموجودين يومئذ من ذرية سنى الدولة وأرشدهم
وأمثلهم واولاهم بالنظر فى الوقف المنسوب الى سنى الدولة فى ربيع الآخر
سنة ثلاث واربعين ثم حضر مجلس الحاكم عند زين الدين متكلم عن عبد الرحمن
ابن عبد الكريم بن يعقوب بن نصر الله بن هبة الله وأحضر متكلماً عن الشيخ
محيى الدين وادعى عليه ان موكله استولى على مائة درهم من ريع الموقوف من
المال المشترك وزعم ان النظر انقطع من ذرية الواقف بمقتضى ماشرط من

الأسدية والايصاء من احد القوام وآل النظر الى حاكم المسلمين بدمشق وطلب رفع يده عما يخصه من المائة وسأله سؤاله فسأله الحاكم فذكر ان موكله اسد الموجودين وان النظر اليه بمقتضى شرط الواقف واحضر فتوى فيها شرط الواقف وفيها فهل اذامات الموقوف عليها عن غير وصية يكون النظر الى الاسد من اولادها واولاد اولادها وانسالهما ام للحاكم ؟ فكتب شرف الدين بن الشرف حسن الحنبلي : يستحق نظر هذا الوقف سنى الدولة الأسد فالأسد من ولديه وأولادهما وسائر البطون الموقوف عليهم وكل من استحق النظر فله الايصاء به فاذا توفى الموقوف عليهما عن غير وصية انتقل الى الأسد وأولادهما دون الحاكم وانما ينتقل الى الحاكم عند عدم الاسد من النسل فعند ذلك سأل المدعى عليه الحكم لمحيي الدين فحكم له بالنظر فى الوقف بحكم اتصافه بالاسدية وأذن له فى التصرف فى ثانى عشر ربيع الآخر سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة. وهذا الحكم فيه نظر لان الولد إن لم يدخل فيه ولد الولد لم يستحق من غير اسناد اليه، وان دخل فقد قال الواقف واحداً بعد واحد وجوز الايصاء فلو استحق ولد الولد النظر مع الايصاء به الى غيره خالف قوله واحدا بعد واحد فينبغى ان يحمل الولد على البطن الأول فقط ليسلم عن الاعتراض، وحينئذ اذا انقطع الايصاء استحقه الحاكم والله أعلم، ولم يصرح زين الدين فى حكمه بدخول محيى الدين فى اسم الولد ولا قال بحكم انه داخل فى ذلك بل قال بحكم اتصافه بالاسدية وذلك لا يكفى فى الحكم فى كونه مانعاً من حكم غيره باخراجه من الولد نظر، وايضاً فان محيى الدين مدع على وكيله وذكر وكيله ذلك دفع لدعوى المدعى فهل يكفى ذلك فى الحكم له اولا بد من دعوى من جهته فيه نظر وههنا مراتب: (احداها) أن يدعى شخص شيئاً على شخص ويحلف المدعى عليه ولا بينة لهما فلا يقضى للمدعى ولا يقضى ايضاً للمدعى عليه بل تنفصل الخصومة فلو طلب المدعى عليه الحكم بالبراءة أو بتقرير المدعى به فى يده لم نجبه لكن نمنع المدعى من التعرض حتى يأتى بحجة. (المرتبة الثانية) أن يقيم المدعى بينة فيقيم المدعى عليه بينة فيحكم له مع اليد وصورتنا هذه لم يقم المدعى عليه البينة بعد دعوى المدعى بينة وقف سنى الدولة وأيضا فالمدعى ليس منصوباً من جهة الحاكم فكيف تسمع دعواه والحاكم المتكلم فى الاوقاف انما هو الشافعى وهو لم ينصب من سمع الدعوى فكيف يسوغ لهذا الحاكم الحكم عليه بعدم الاستحقاق والحكم لمحيى الدين بغير خصم. وأيضا فهذا الوقف له أكثر من مائتى سنة

فينبغى أن يستكشف فى يد من كان والنظر فى حكم زين الدين فى أربع جهات (احداها) أن المدعى عنده ليس له ولاية الدعوى لأنه ليس وكيلا عن القاضى الشافعى الذى هو ناظر الاوقاف. (الثانية) أن الواقف شرط أن يكون واحداً وهى قرينة فى إرادة الولد دون ولد الولد وقد ينازع فى هذا . (الثالثة) أن زين الدين لم يصرح بمستند حكمه من أن ولد الولد ولد بل ذكر الأرشدية وهى جزء علة فاذا ذكر الحاكم مستنده وهو غير كاف كيف يصح حكمه . (الرابعة) أن المحكوم له لم يقم بينة ولا دعوى بعد الدعوى عليه وإن كان المكان متصلا بزين الدين محمد بن أحمد لكن الذى يظهر له لابد من دعوى الناظر النظر من فى يده شىء من الوقف ويبين مستنده ثم يحكم له على منكر والمدعى هنا ليس فى يده شىء من الوقف انتهى .

﴿ فتيا من حلب ﴾

فى رجل وهو أبو طالب عبد الرحمن بن العجمى وقف المدرسة الشرفية واستثنى النظر لنفسه وهو المدرس احتساباً وله أن يستنيب ثم بعد وفاته يكون النظر والتدريس إلى من يوجد من أولاده وأولاد أولاده ونسله وعقبه وفيه وغيرهم ملحقه وحضرت نسخة أخرى وهى فيها ملحقه لكن اعتذر فيها والله أعلم توقفت فى الكتابة عليها لأجل كون المسند اليه قبل وفاة والده ولم يخلف ولداً ذكراً أو ولد ولد ذكر فلوالده الواقف أن يفوض ذلك إلى من شاء فان مات الواقف من غير اسناد وكان ابنه المذكور قد توفى قبله ولم يسند الى أحد من أولاده وليس له ولد موجود كان النظر والتدريس الى من يصلح لذلك من أولاد الواقف وأولاد أولاده ونسله وعقبه يتولى ذلك الأرشد والأعلم والأعلى وإن كان الأعلم والأرشد أنزل فهو الأولى ؛ وإن كان الأعلى أرشد وأدين والأول أعلم اشتركا فى النظر وتعين الأعلم للتدريس ومتى اشتركا فى النظر فان قدر واجب التدريس بينهما ولا يزاد ، وشرط الواقف أنه متى وجد من أولاده وأولاد أولاده ونسله من يقوم بالنظر والتدريس ولو بدرس مذهب لايقوم غيره مقامه فان لم يمكن بأن كان صغيراً أو عاجزاً استناب وليه من يقوم عنه فان كان كبيراً له أهلية الاشتغال ألزم بالاشتغال وأقيم من يقوم مقامه من أولاده وأولاد أولاده أو من أولاد اخوته إلى أن يصير أهلا لدرس واحد فيتعين لذلك فان لم يكن للواقف نسل كان النظر والتدريس الى من يصلح من أولاد اخوة الواقف على ماتقدم فى أولاد الواقف وأولاد ابنه ؛ ويقدم فى هؤلاء كلهم الأقرب فالأقرب الى الواقف فاذا انقرض فالنظر للحاكم يوليه

عدلين ولكل من تولى ذلك أن يوليه ويسنده الى الأقرب فالأقرب والأرشد فالأرشد ممن يساويه فى الدرجة فان لم يكن فالى من هو دونه فمات الواقف ثم مات ابنه محمد وقد أسنده محمد الى ولده أحمد ثم مات أحمد وقد أسنده الى رجل من أولاد بنات الواقف هو دون درجته مع وجود اخوته الذين هم فى درجته فهل يصح هذا الاسناد واذا لم يصح والموجود الآن ذكر من نسل محمد وجماعة من نسل بنات الواقف فهل النظر والتدريس لهذا الموجود من نسل محمد أو لمن يصلح من نسل بنات الواقف ؟ .

(الجواب) ان كان فى اخوة أحمد من يصلح لم يصح اسناده الى من هو فى درجته وان لم يكن فيهم من يصلح فيحتمل أن يقال بالصحة ويحتمل أن يقال لا يصح ويقام عنه من يقوم مقامه الى حين صلاحه واذا لم يصح وتعارض الموجود من نسل محمد والموجود من نسل البنات فيحتمل أن يقال يتعين الموجود من نسل محمد لأن استحقاق غيره مشروط بعدمه، ويحتمل أن يقال يشاركه أولاد البنات لعموم قوله وشرط الواقف أنه متى وجد من أولاده الى آخره واذا شاركوه وكانت الأهلية فيهم دونه انفردوا دونه بحكم الأهلية ، والاحتمال الأول أقرب حتى لا يرتفع الكلام لكن تقديم غير الاهل والاستنابة عنه مع وجود الأهل من ذرية الواقف وعدم تصريحه باخراجه فيه نظر والله عز وجل أعلم ولا سيما اذا كان صغيراً فانه مستنكر والله تعالى أعلم . كتب فى جمادى الأولى سنة ست وأربعين وسبعمائة انتهى .

(مسألة) من الفتاوى والمحاكمات: وقف شرط واقفه النظر للأرشد فالأرشد من نسله فأثبت حاكم حنفى لشخص معين من أولاد بنات الواقف انه الأرشد من نسله وحكم له بالنظر ثم أراد شخص من أولاد البنين أن يقيم بينة انه الأرشد وينتزع الوقف من الأول أو يشاركه فيه فما الحكم فى ذلك .

(الجواب) هذه المسألة تظهر بقواعد (إحداها) تفسير الرشد : ومذهب الشافعى رحمه الله تعالى أنه الصلاح فى الدين والمال جميعاً فيعتبر فى الدين أن لا يرتكب مايبطل العدالة ، هذا قول الأكثرين من أصحابنا ، ولأصحابنا وجهان آخران احدهما أن المعتبر أن لا يرتكب من المعاصى مايخاف معها اضاعة المال والثالث أن المعتبر مايشترط فى قبول الشهادة ، ووجه رابع كمذهب أبى حنيفة وسيأتى، ويعتبر فى المال أن لا ينفق فى حرام ولا يضيعه برميه فى بحر أو باحتمال غبن فاحش فى المعاملة ، هذا هو المعتبر فى المال ، وانفاقه فى وجوه .

الخير ليس بشرط ، وقال الشيخ أبو محمد إن قارب البلوغ فهو مسرف واتفاقه فى المطاعم والملابس التى لا تليق بحاله قال الأكثرون ليس بسرف ، وقال الامام والغزالى سرف وهو المختار. هذا تلخيص مذهب الشافعى رضى الله عنه ، ومذهب أبى حنيفة أن الرشد هو الصلاح فى المال فقط ، وهو وجه لأصحابنا حكاه صاحب التتمة ولا فرق بين الذكر والأنثى . وقال مالك رضى الله عنه : الأنثى لا يزول الحجر عنها حتى تتزوج وتدخل. ولم يقل أحد أن الرشد[1] الصلاح فى الدين فقط وان كان هو أعظم الرشد لانهم انما تكلموا فى الرشد المذكور فى الآية الكريمة لمقرون بقوله (فادفعوا اليهم أموالهم) فاقتضت هذه القرينة أن الصلاح فى المال هو المقصود أو بعضه . وقال ابو حنيفة اذا بلغ الغلام خمساً وعشرين سنة سلم اليه ماله وان لم يكن مصلحاً له ، وهذا ليس خلافا فى حقيقة الرشد وانما هو استقباح أن يحجر على مثله وان كان سفيها . (القاعدة الأولى) فى بيان الأرشدية ولم يتكلم الفقهاء فيها الا أنا نعلم أن أرشد أفعل التفضيل من الرشد فيقتضى زيادة فيه ومشاركة ، فمن قال بأن الرشد الصلاح فى المال فقط ، فالارشدية الزيادة فيه من غير اشتراط ، والصلاح فى الدين ومقصودنا فى هذا المقام صدق الاسم فقط وأما أهلية النظر فسيأتى الكلام فيها ، ولو استوى اثنان فى الصلاح فى المال وزاد احدهما بالصلاح فى الدين فالذى يظهر صدق الارشدية عليه ، وان فرعنا على أن الرشد هو الصلاح فى المال فقط لما قدمنا ن الرشد فى الدين أعظم وانما صرفنا عنه فى الآية قرينة المال فلا ينكر اندراجه تحت اسم الرشد المطلق فتصح الزيادة بسببه ، ويحتمل أن ينازع فى ذلك إما لأن اسم الرشد صار حقيقة شرعية عند هذا القائل على صلاح المال فقط وإما لانه مقول عليهما بالاشتراك اللفظى وأفعل التفضيل لابد أن يكون المفضل والمفضل عليه مما يصدق عليهما الاسم بالتواطؤ والاقرب عندى الاول وان الرشد انما جاء لصلاح المال للقرينة، واما من قال بأن الرشد لا يحصل لا بالصلاح فيهما جميعا فمن جهة كونه يخرج الصلاح فى الدين عن مسمى الرشد فيه البحث المتقدم يحتمل أن يخرجه والاقرب أنه لا يخرجه ومن جهة اشتراطه له فى اسم الرشد وان الحقيقة مركبة فعلى ماقلنا انه الاقرب تكون الحقيقة مركبة من رشدين ويكون كل منهما جزءاً مقصوداً ، وعلى الاحتمال الآخر لاشك ان من زاد بصلاح المال ارشد واما من زاد بصلاح الدين ، مثاله وجد اثنان كل منهما

(١) فى الأصل « الرجل » .

مصلح لدينه وماله وأحدهما مصلح لدينه اكثر من الآخر فهل نقول انه ارشد؟ اما على ما اخترناه انه الاقرب فنعم وعلى الاحتمال لا لأن اسم الرشد خارج عن الصلاح فالصلاح فى الدين وان كان شرطاً فيه فقد يجوز أن الرشد طبقات والناس فيه متفاوتون مصلح لماله فقط ومفضل عليه مصلح لدينه وماله مفضل عليه فى الدين مفضل عليه فى المال مفضل عليه فيهما مفضل عليه فى الدين وهو مفضل عليه فى المال عكسه فهذه ثمان مراتب اثنان منها فى أصل الرشد وان جمع فى الارشدية المطلقة وثنتان فى الأرشدية من وجه وهما الأخيرتان والاربع المطلقة واحدة منها على مذهب أبى حنيفة وواحدة منها على مااخترناه انه الاقرب وثنتان متفق عليهما وقد رقمنا على الاول خ وعلى الأخيرتين ت وبقيت مرتبتان لم نتعرض لهما احداهما الرشد فى الدين فقط والثانية المفضل عليه وانما تركناهما لان المسئول عنه النظر فى الاوقاف ومن لايصلح ماله مايصلح مال غيره ولو كان الوقف مثلا مسجدا شرط واقفه أن يكون امامه الارشد من نسله احتمل عندى أن لايجعل فى المال هنا اعتبار بل الدين لانه المقصود فى الامامة ، وهذا على ماقدمت انه الأقرب ، وبذلك يتم أن الرشد عشر درجات . (القاعدة الثالثة) انه قد لايوجد فى النسل رشيد أصلا فلا شك أنه لانظر لهم وقد يوجد فيهم رشيد واحد فهل تقول لا نظر له لأن افعل التفضيل تقتضى المشاركة والواحد ليس معه من يشاركه أو نقول له النظر لأن الظاهر أنه انما يشترط التفضيل عند المشاركة فان لم تحصل مشاركة اعتبرت الصفة الاصلية عمل الناس على الثانى ؛ وفى الروضة عن فتاوى ابن الصلاح لوشرط النظر للارشد من أولاده فأثبت كل واحد منهم انه الأرشد اشتركوا فى النظر من غير استقلال اذا وجدت الاهلية فى جميعهم فان وجدت فى بعضهم اقتصر بذلك لأن البينات تعارضت فى الأرشد وتساقطت وبقى اصل الرشد فصار كما لو قامت البينة برشد الجميع من غير تقييد وحكمه التشريك لعدم المرتبة واما عدم الاستقلال فكما لوفرض لشخص مطلقا . قلت تساقطهما فى الأرشد لاشك فيه والعمل بهما فى اثبات الرشد لكل منهما فيه نظر لانه اذا لم تقبل الشهادة فى شىء كيف تقبل فيما يستلزمه وموضوع الشهادة الأرشدية والرشد إنما ثبت بطريق أن التفضيل يقتضى الشركة وزيادة والمشهود به إنما هو الزيادة وقوله لوقامت البينة برشد الجميع من غير تفضيل حكمه التشريك فيه نظر أيضا لانه اذا كان الشرط للارشد ولا أرشد كيف يستحق فهذا الاستحقاق ليس بدلالة قول الواقف بل بعلة لما فهم منه من اناطة النظر بالرشد وتقديم الارشد

على الرشد فاذا لم يحصل موجب التقديم ثبت الارشد وهذا لائق بقواعدنا فانا نعتمد الالفاظ ، ولو وجد رشيدان وليس هناك أرشد فهى كالمسألة المتقدمة ، ولو وجد رشيد اواثنان أرشد واستويا فالظاهر بل اقطع بأنهما يشتركان لأنه ليس فى اللفظ ما يوجب واللفظ عام ؛ وحينئذ يكون لكل منهما التصرف على الاجتماع والانفراد لاقتضاء العموم ذلك ؛ فان افضى الحال الى منازعة او فساد بمعارضة بتصرف كل منهما الآخر فالحاكم حينئذ ينظر بينهما ويعين واحداً منهما اويحجر عليهما فى الانفراد ومن الاحتلاف بحسب مايظهر له من المصلحة . (القاعدة الرابعة) ان من اعتبر فى الرشد المال فقط لايقدح عنده الفسق فى اسم الارشدية ومن يعتبر الدين يقول انه يقدح على التفصيل الذى تقدم . (القاعدة الخامسة) انه يشترط من جهة الشرع فى الناظر عدم مايخل بالنظر زيادة على ماشرطه الواقف . والفرق بين الناظر المنصوب من جهة الواقف والناظر المنصوب من جهة الشرع ان المنصوب من جهة الشارع يشترط فيه العدالة الباطنة امابعلمه وأما بالبينة وأما المنصوب من جهة الوقف فشرطه من جهة الواقف ماشرطه وشرطه من جهة الشارع هل تقول العدالة الباطنة كما فى الاول والعدالة فى تصرف الاب لولده ؟ لم أر للفقهاء كلاماً فى ذلك والاقرب الثانى فاذا زالت العدالة الظاهرة بان عرف منه فسق فعند من لايجعله رشيداً صار غير متصف بشرط الواقف وعند من يجعله رشيداً كالفسق الطارىء كما يقوله اصحابنا او المقارن كما يقوله الحنفية ان كان ذلك الفسق مخلا بالنظر فلا شك انه قادح وقواعد الحنفية لاتبعد عندهم احتماله . (القاعدة السادسة) اذا حكم الحاكم لواحد بالنظر ممن ثبت عنده اتصافه بشرط الواقف وقد ثبت عنده عدالته الباطنة صح واما اذا لم يثبت عنده الا عدالته الظاهرة فهل له الحكم له بالنظر اعتماداً على شرط الواقف العدالة الباطنة ؟ لم أر فى ذلك نقلا أيضاً وأنا متردد فيه يحتمل أن يرجح الثانى لان الذى يسبق الى اذهان الناس فى احكام القضاة المبالغة فى شرائطها ويحتمل أن يرجح الاول لانه الشرط وكثير إذا باع الاب مال ولده وأثبت ذلك عند القاضى ولم يثبت عنده من عدالته الظاهرة . هل يحكم بصحة البيع أولا والظاهر أنه يحكم والا تتوقف أحوال كثير من الآباء . (القاعدة السابعة) أن النسل يشمل الذكور والاناث من أولاد الذكور ومن أولاد البنات ؛ هذا مذهبنا ومذهب جمهور العلماء . (القاعدة الثامنة)أنه لا يتقدم أولاد البنين على أولاد البنات بل من اتصف بالشرط استحق وإنما

قلنا لانه قد يتوهم أن من يقول بدخول أولاد البنات يرجح عنه اجتماع أولاد البنين . (القاعدة التاسعة) أن الشهادة بالارشدية من نسله تحتاج الى أن يكون النسل معلومين محصورين حتى يكون المشهود له أرشد من باقيهم فتى لم يكونوا معلومين ولا محصورين كيف يمكن الشاهد الجزم بذلك . (القاعدة العاشرة) مع العلم بهم هل يحتاج إلى حضورهم والدعوى عليهم وشهادة وجوههم؟ لايخلو إما أن تكون دعوى الشهود متعلقة بهم أو بغيرهم فان كانت متعلقة بهم احتاج إلى حضور من يدعى عليه وإذا حصل الحكم عليه لايتعدى إلى غيره وإن حصل على غيرهم فلا يتعدى اليهم . (القاعدة الحادية عشرة) قول القاضى ثبت أرشدية هذا وحكمت بهذا واذنت له فى النظر محمول على أنه استوفى الشروط ومن شرط الدعوى سماع البينة فى وجه الخصم والخصم قد يكون أجنبياً لمطالبته له بأجرة ونحوها فلا يكون إثبات الارشدية والنظر مقصوداً لنفسه بل لغيره وهو إثبات الاجرة والمطالبة بها لئلا تتعطل الحقوق وقد يكون أحد النسل فيكون إثبات الارشدية والنظر مقصوداً لتقديمه على قرابته المشاركين فى النسل . (القاعدة الثانية عشرة) إذا قامت بينة أخرى بالارشدية لغيره يكون إذا جرت المنازعة بينهما فان كان ذلك قبل الحكم والاثبات تعارضت البينتان ويحتمل أن يأتى فيها وجهان أحدهما يتساقطان ولا يحكم لواحد منهما كما قال أصحابنا فيما اذا تعارضت بينتان فى نجاسة أحد الاناءين فكل منهما أثبتت فى واحد ونفت فى الآخر وقلنا بالتساقط له أن يستعمل كلا منهما ولم يجعلوا لعين النجاسة فى احدهما والحالة هذه أثراً فكذلك هنا لايثبت الرشد لواحد منهما وللك أن تسوى بينهما وتصير كما لو علم استواؤهما فى الرشد لأن مضمون الشهادتين رشدهما والتعارض فى الشهادة فتساقطا به ويبقى أجل الرشد وأما إذا كان بعد الحكم والثبوت فان لم يطل الزمان وأرادت البينة الثانيـة معارضة الأولى فعلى ماسبق لان عندنا لافرق بين أن يكون التعارض بعد الحكم أو قبله ، وعند الحنفية لاأثر له بعد الحكم فيستمر الحكم على ماهو عليه ، وان طال الزمان وأمكن صدقهما باعتبار الوقتين فهل نقول إنه يحكم بالثانية مع اطلاقهما ويحمل على ذلك إذلا منافاة أو نقول لابد من تصريحها بأن هذا أمر متجدد ولان الاصل استمرار الارشدية الثانية والحكم بها الذى يقتضيه المذهب انه لا بد من ذلك . (القاعدة الثالثة عشرة) ان حكم الحاكم بذلك لبعض أولاد البنات هل يقول أحد حكم بادخال أولاد البنات فى النسل يحتمل أن يقال بذلك لأنه

أولا دخولهم لما حكم لهم ، ويحتمل أن يقال لا لانه لافرق عنده بين أولاد الذكور وأولاد الاناث فأورد الحكم فى محل اشتراط النظر على ذلك وحاصل أن المحكوم به هو النظر لادخول هذا الشخص . فان قيل يلزم من الحكم بالنظر لشخص دخوله . قلنا اللازم دخوله أو اعتقاد دخوله والحكم بدخوله الاول والثانى مسلمان ولا يحصل منهما المقصود والثالث ممنوع . (القاعدة الرابعة عشرة) اذا ثبت أن هذا الذى حكم له الحنفى مرتكب فسقاً مقارناً الحكم أو طارئاً بعده وذلك الفسق لايقدح فى الارشدية على مذهب الحاكم المذكور ولكنه يقدح فى النظر فهل يقدح فى الحكم اذا كان مقارنا له ويرفعه اذا طرأ عليه أولا ؟ الظاهر الاول من جهة اشتراطه فى النظر . (القاعدة الخامسة عشرة) اذا كان الارشد فاسقا على مذهب أبى حنيفة أو على مذهب الشافعى اذا كان الفسق طارئا فهل ينتقل النظر الى من بعده لانه ليس بأهل أن يقوم الحاكم مقامه لانه متصف بالصفة التى شرطها الواقف وانما امتنع من جهة الشرع ؟ فيه نظر ووجه هذا البحث قول الفقهاء إن الغيبة فى النكاح لاتنقل الولاية الى الابعد بل يزوج الحاكم والصبى والفسق والسفه ونحوها تنقل الى الابعد وذلك لان هذه سالبة الاهلية دون الاولى ، ووجه الشبه أن الأهلية للنظر بالنسبة الى الشرع ليست للفاسق وبالنسبة الى شرط الواقف حاصلة بوصف الارشدية فهل نقول إن بحصول الصفة المقصودة للواقف هو كالاهل لكن تعذرت مباشرته لشرط الشرع فيقوم الحاكم مقامه أولا فينتقل لمن شرطه الواقف بعده ، وقد يكون غيره وغير الحاكم فيه النظر الذى ذكرناه .

﴿ خاتمة ﴾ قد عرف مما ذكرناه من القواعد أكثر مايحتاج اليه فى هذه المسألة ؛ وقد شرط واقفه النظر لأرشد النسل ثم لارشد اهل الوقف ثم لامام الجامع ثم الحاكم وشرط الترتيب فى استحقاق الوقف بين البطون ، ولم أره شرط الترتيب فيهم فى النظر ، فمقتضاه أن الأعلى لايحجب الاسفل فى النظر بل اذا كان الاسفل أرشد قدم على الأعلى الذى ليس بأرشد ، ومقتضاه انه لايشترط أن يكون من أهل الوقف لانه جعل بعدهم ، وقد تكلم فى الناظر من جهة انه والى ولاية شرطه ويعتمد فيها مايعتمده اكثر الولاة ولكنه حسن التصرف فى الأمور الدنيوية وينمى [1] الوقف ويميزه ، وعندى وقفة فى ثمره من جهة اذا دار الامر بين من هذا شأنه وبين ضعيف غير مثمر للوقف

(١) فى الأصل « ويتميز » .

وأحسن ديانة منه ويعزوجود من هو جامع الوصفين الديانة والنظر الجيد والله اعلم ، ومما ننبته له انه لا بد من النظر فى محل حكم الحاكم وقصد حتى يجعل حكمه فى المحل المختلف فيه مانعاً من الحكم بغيره وهو امرمهم وتحقيقه صعب والله اعلم . كتب فى ذى القعدة سنة ست وأربعين انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف سيف الدين محمد بن عيرك الخليفتى أمير الحاج على أولاده ثم على أولاد أولادهم ثم على أولاد أولاد أولادهم و نسلهم وعقبهم وان سفل على أنه يصرف اليهم هذا الوقف على ماتقتضيه الفريضة الشرعية فى المواريث لو كان الموقوف موروثا فمن مات من أولاده وأولاد أولاده ونسلهم وعقبهم وإن سفل عن ولد أو عن نسل وعقب وإن سفل كان نصيب الميت مصروفاً إلى أولاده ونسله وعقبه وإن سفل على ماتقتضيه الفريضة الشرعية ، ومن مات من أولاده وأولاد أولاده ونسلهم وعقبهم وان سفل عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وان سفل كان نصيب الميت مصروفاً الى من يوجد من أولاد هذا الواقف ونسله وعقبه وإن سفل على ماتقتضية الفريضة الشرعية فى الميراث فماتت جاهان خاتون بنت محمد بن عثمان ابن الواقف ولها حصة من ريع الوقف وخلفت بنتا تسمى طبخاتون ليس لها ولد غيرها وللبنت المذكورة ابن يسمى فما الحكم فى ذلك ؟

﴿ الجواب ﴾ ينتقل نصيب جدته بينه وبين أمه عملا بقول الواقف إنه من مات عن ولد أو نسل كان نصيب الميت مصروفاً الى أولاده ونسله على ماتقتضيه الفريضة الشرعية فالنصف للبنت لان المال لو كان موروثا كان لها منه النصف والنصف الباقى لابنها لأنه من النسل ، وقد قال ونسله فيقدر ابن البنت المذكور كانه ابن الميتة فيأخذ كل مابقى بعد البنت وهو الحاصل ويتلقاه عن الميتة كما تتلقى أمه النصف عنها وكانه وقفان والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة من حلب فى مستهل ربيع الاول سنة سبع وأربعين ﴾

وقف على عبد الرحمن ثم أولاده للذكر مثل حظ الانثيين من توفى عن ولد وإن سفل فنصيبه له ومن توفى عن غير ولد وإن سفل فنصيبه لاخوته واخواته للاب للذكر مثل حظ الانثيين وعلى أنه من توفى منهم فى حياة والده وكان له ولد ثم مات الاب عن اولاده وولد ولده الذى مات ابوه كان نصيب الاعلى لاولاده وولد ولده فيكون له ماكان لابيه لوكان حيا ومن مات عن غير نسل ولا إخوة ولا أخوات فنصيبه لباقى أهل الوقف الاقرب الى المتوفى وكذا الشرط فى أولاد أولاد الموقوف عليه أولا ومن يتلوهم من البطون واما أولاد البنات من أولاد الموقوف

عليه أولا بالتعصيب كان نصيبه عائدا اليه وان لم يكن ينسب إلى الموقوف عليه أولا بالتعصيب كان النصف من نصيبه عائداً الى أولاده والنصف الآخر الى الباقين من أهل صدقة الوقف الاقرب فالاقرب الى المتوفى ؛ فان لم يكن للمتوفى من أولاد البنات ولد وإن سفل وليس له إخوة واخوات منتسبين بالتعصيب فنصيبه الى الباقين من اهل الوقف المنتسبين بالتعصيب ، وكذلك الشرط فى أولاد أولاد الموقوف عليه ومن يتلوهم من سائر البطون ، والشرط فى كل بطن يوجد بالشرط فى البطن الاول ، فمات عبد الرحمن عن اربعة بنين عبد المؤمن ومحمد واحمد وعبد العزيز وبنتين هما زينب وزاهدة ثم مات محمد وعبد العزيز عن ولد ونسل ثم مات عبد المؤمن عن بنت تدعى مؤنسة ثم ماتت مؤنسة عن ابن يدعى محمد لا ينتسب الى الموقوف عليه بتعصيب هل يستحق نصيب امه ام يشاركه الموجودون من اولاد الموقوف عليه أولا افتونا .

﴿ الجواب ﴾ فى مستهل ربيع الأول سنة تسع وأربعين يستحق محمد بن مؤنسة بنت عبد المؤمن بن عبد الرحمن الموقوف عليه أولا نصيب والدته بكماله عملا بقول الواقف فى أولاد عبد الرحمن الذين (هم) عبد المؤمن إلى مؤنسة وقوله بعد ذلك وكذلك الشرط فى أولاد أولاد الموقوف عليه أولا فقوله منهم فينتقل نصيبها لولدها وأما تقسيمه بعد ذلك إلى نسب التعصيب وغيره فهو تقسيم فى أولاد بنات عبد الرحمن وهم الطبقة الثالثة والبطن الاول يستحقون كلهم والثانى كذلك ابناً أو بنتاً أو ابن بنت أو بنت ابن والبطن الثالث يستحق ابن ابن الابن وبنت ابن الابن وابن ابن البنت ، ولا تستحق بنت بنت الابن ولا بنت ابن البنت ولا ابن بنت الابن الا بالشرط المذكور ، وكأن الطبقة لما بعدت حجب بعضها ببعض ، وحكم الطبقة الرابعة وما بعدها حكم الثالثة لقول الواقف وكذلك الشرط فى أولاد أولاد أولاد الموقوف عليه فلا يستحق ابن ابن بنت الابن ولا بنت ابن بنت الابن إلا على الشرط المذكور وأما قول الواقف بعد ذلك والشرط فى كل بطن يوجد كالشرط فى البطن الأول فمحمول على أن الذكر مثل حظ الانثيين وغيره مما نص عليه فى البطن الأول ولم يذكر فيه التقسيم المذكور ولا يابى فيه . والحامل لنا على ما أفتينا به قوله كل من توفى منهم و لم يقل منهن فجعل المتوفى ولد البنت ثم قسم ولده إلى عاصب وغيره وكذلك قوله بعد ذلك فان لم يكن المتوفى من أود البنات ، ماقال من البنات ، وينبغي لك أن تثبت فى تصوير المسألة وفهمها

والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى انتهى

﴿ مسألة ﴾ فقهاء الشامية الجوانية وقفت على الفقهاء والمتفقهة الشفعوية المشتغلين بها وعلى المدرس بها فلان ونسله فان لم يوجد فيهم أهلية فعلى المدرس الشافعى بها والباقى من الأملاك على مصالح المدرسة وعلى الفقهاء والمتفقهة المشتغلين وعلى المدرس فلان أو من يوجد من نسله ممن له اهلية التدريس وعلى الامام والمؤذن والقيم يبدأ بعمارة المدرسة وثمن زيت ومصابيح وحصر وبسط وقناديل وشمع وما تدعو الحاجة اليه وما فضل كان مصروفا إلى المدرس الشافعى والى الفقهاء والمتفقهة والى المؤذن والقيم ؛ فالذى هو مصروف الى المدرس فى كل شهر حنطة غرارة وشعير غرارة وفضة ما حملها ناصرية والباقى مصروف الى الفقهاء والمتفقهة والمؤذن والقيم ، على قدر استحقاقهم على مايراه الناظر فى أمر هذا الوقف من تسوية وتفضيل وزيادة ونقصان وعطاء وحرمان بعد اخراج العشر وصرفه الى الناظر وبعد اخراج خمسمائة ناصرية فى كل سنة لمشمش وبطيخ وحلوى فى ليلة نصف شعبان ؛ ومن شرط الفقهاء والمتفقهة والمؤذن والقيم أن يكونوا من أهل الخير والدين والصلاح والعفاف وحسن الطريقة وسلامة الاعتقاد والسنة والجماعة من جملتهم المعيد بها والامام وذلك عن المدرس والمؤذن والقيم الا أن يوجد فى ارتفاع الوقف نماء وزيادة وسعة فللناظر فى أمر هذا الوقف أن يقيم بهذه المدرسة من الفقهاء والمتفقهة الشفعوية المشتغلين بقدر مازاد ونماء فى إرتفاع الوقف وكذا اذا نقص ارتفاع الوقف فللناظر فيه أن ينقص من الفقهاء والمتفقهة بهذه المدرسة أكثر من اربع سنين الا أن يوجد منه نفع للطلبة ويتميز عن غيره من الفقهاء والمتفقهة بها فان له المقام بهذه المدرسة والاشتغال بها .

انتهى ما اردت نقله من كتاب الوقف فلنتكلم عليه مسألة مسألة إن شاء الله تعالى : (المسألة الأولى) فى المدرس فان كان المعين أو أحد من نسله أهلا فله ماشرطه الواقف فى المدرسة والأماكن من المعلوم ، وان لم يكن المعين ولا احد من نسله فالمدرس الذى ليس منهم له ماشرطه الواقف فى المدرسة ، وأما الأماكن فلم أرالواقف صرح به فيها كما صرح به فى المدرسة بل ذكر الذين وقف الأماكن عليهم ولم يذكره فيهم ، ويقوى احتمال أنه ذكره مـيانا بأن الظاهر أن المدرسة لابد لها من مدرس بمعلوم ويحتمل على بعد أن يراد أنه إذا انقطع التدريس من نسل المعين لايصرف المعلوم لغيرهم وتبقى مدرسة للفقهاء ومن عساه يدرس منهم أو من غيرهم بلا معلوم أو بمعلوم يجعل

له من غير هذا الوقف : وأما القدر المعين من المعلوم لهذا المدرس المعين فلا يصرف لغيره بل اما أن يكون منقطع الآخر فيصرف الىأقرب الناس الى الواقف أو يرد الى الفقهاء ، والاقرب نجعله منقطع الآخر وأما رده الى الفقهاء فبعيد ، وأما صرفه لمدرس آخر من غير نسل المعين فهو المتبادر الى الفهم من جعلها مدرسة ومن اطلاق المدرس الشافعى فى المعلوم المصروف له لكنه لا دليل فى اللفظ عليه ؛ واطلاقه حيث ذكر المعلوم انما هو فى تقسيم ماأجمله أولا وهو الوقف للاماكن على المعين والفقهاء فيما بعده تقسيم لما يدخل فيه غير المعين ونحن فى الاوقاف انما نحكم بما دل اللفظ عليه فلا يسمع الحاكم الحكم بالصرف لغير المعين ونسله حينئذ لانه يكون بغير دليل من لفظ الواقف ، وانما ذكر الواقف أن غير النسل من المعين يقوم مقامه عند عدمه فى المدرسة لا فى الاماكن الموقوفة عليها فهذا ماعندى فى ذلك : وطريق الورع للمدرس أن لايتناول من هذه الاماكن شيئاً واذا أراد أن يدرس احتساباً لله تعالى بهذه المدرسة فله ذلك والسكن بها والاقامة فانه أحد من وقفت عليه أماوقفها فلا وكون هذا ورعا لاشك فيه وجواز أخذه له عندى فيه نظر لتعارض الذى يظهر من المقصود مع سكوت الواقف وأما حكم القاضى له به فلا أدرى له وجهاً.

(المسألة الثانية) فى الفقهاء والمتفقهة قبل نماء الوقف وزيادته : واعلم أن الفقهاء والمتفقهة جهة وهم لاينحصرون فالوقف عليهم كالوقف على الجهات العامة وقد زاد فيهم هنا وصف كونهم مشتغلين بهذه المدرسة وهو لايخرجهم عن الجهة العامة أيضا فان الاشتغال فيها وصف عام مامن فقيه أو متفقه إلا ويمكن أن يأتى اليها ويشتغل بها فهو حينئذ وقف على جهة بصيغة الجمع وأقله هنا ستة ثلاثة من الفقهاء وثلاثة من المتفقهة فان وجد من المشتغلين بالمدرسة ثلاثة من هؤلاء وثلاثة من هؤلاء صرف الناظر معلوم الطائفتين اليهم النصف لهؤلاء والنصف لهؤلاء وليس له حينئذ أن ينقص عن الستة ولا أن ينقص كل ثلاثة عن النصف وله أن يقارب بين الافراد الثلاثة فيقسم النصف بين الثلاثة على مايراه وليس عليه أن يزيد على الستة ولا له أن يصرف لغير المشتغلين بها ، وان وجد بها أقل من ستة صرف ذلك اليهم ايضاً كما لو لم يوجد من مستحقى الزكاة الا اثنان او واحد صرف اليه ، وان وجد من المشتغلين بالمدرسة اكثر من ستة ثلاثة من هؤلاء وثلاثة من هؤلاء فان انحصروا وجب الصرف الى الجميع مالم يزيدوا على العشرين اما وجوب الصرف الى الجميع اذا لم يزيدوا على العشرين فكاصناف

الزكاة اذا انحصروا يجب استيعابهم ؛ واما امتناع الصرف الزائد على العشرين فلما قاله الواقف وهل نقول اذا زادوا على العشرين يمتنع الصرف للزائد فقط أو الى الجميع ؟ يحتمل ان يقال بالأول وهو السابق الى الفهم فى العرف لا من جهة وهذا اضعف الاحتمالين ، ويحتمل ان يقال بالثانى لانه جعله شرطاً فيهم فلا يستحقون الا به ويكون مقصوده بذلك الرفق بهم وقلة الشغب والغلط بينهم ليكثر اشتغالهم وفائدتهم ؛ وان اشتغل بها جماعة لاينحصرون من الفقهاء والمتفقهة والحالة فالصرف الى الزائد على العشرين ممتنع والصرف الى ستة على الاحتمالين المذكورين والصرف الى اربعة عشر رجلا وهم الستة الى تمام العشرين اذا جوزنا الصرف الى العشرين فى الحالة موكول الى رأى الناظر كالصرف الى اكثر من ثلاثةمن الفقراء اذا لم ينحصروا من الزكاة والاوقاف وانما حملنا وقف على الفقهاء والمتفقهة الذين لاينحصرون وشرط ان لايزيدوا على العشرين ؛ وينبغى أن يفهم الفرق بين قولنا شرط ان يكونوا عشرين او وقف على عشرين وبين قولنا وقف على جهة عامة وشرط ان لايزيدوا على عشرين ، والفرق بينهما ظاهر ليس بالخفى ؛ هذا كله قبل عاء الوقف وزيادته وعندى بعض توقف فيما قدمته من وجوب التسوية بين صنفى الفقهاء والمتفقهة لان الواقف شرط ان يصرف على قدر استحقاقهم فقد يقال الفقيه اكثر استحقاقاً من المتفقه فاذا استوى افراد كل صنف وسوى بين الصنفين لزم التسوية بين الفقيه والمتفقه وهما مختلفان فى قدر الاستحقاق ولكنى لم الو على هذا الاحتمال لان الله تعالى جعل الصدقات للفقراء والمساكين وبقية اصناف الآية الكريمة وسوينا بين الفقراء والمساكين مع ان احدهما اكثر حاجة من الآخر وعليه الاستحقاق مختلفة فلا نجزم بأن استحقاقه اكثر من استحقاق المتفقه فالاولى التسوية بين الصنفين وان تفويض الصرف على قدر الاستحقاق انما هو فى الافراد لا فى الاصناف كالزكاة ؛ وعلى هذا يجب ان يكون المصروف فى هذه المدرسة الى هذا الجنس مقسوما نصفين بين النوعين اعنى الفقهاء والمتفقهة ؛ ولم ارفى هذه المدرسة ولا فى غيرها يجعل النظار بالهم من ذلك بل ينزلون من غير نظر فى ذلك وكانهم يرون النوعين شيئاً واحدا وعطف احدهما على الآخر من باب اختلاف اللفظ فتارة يكونون كلهم متفقهة وتارة يكونون كلهم فقهاء وتارة يجتمعون مستوين وتارة متفاوتين ولكن الذى يقتضيه الفقه ماقدمناه ان الناظر فى لك . (المسألة الثالثة) قوله على قدر استحقاقهم قد عرفت انه عائد الى الافراد وزيادة الاستحقاق تكون اما

لزيادة فقه واما لحاجة واما لعائلة وإما لدين وإما تقدم هجرة واما لغير ذلك بأسباب لاتحصى وعلى الناظر ان ينظر فى ذلك كله ويرجح من يستحق الترجيح لا بالتشهى ولا بالغرض بل يقصد الحق ومعرفة الاوصاف المقتضية للترجيح وان اشكل عليه شيء من ذلك راجع غيره ممن هو أعلم منه وافضل ، لايحل له غير ذلك ؛ وقوله على مايراه الناظر بعد قوله على قدر استحقاقهم. يبين ان المراد على مايراه الناظر فى مقادير استحقاقهم فلا بد ان يعرف الاستحقاق وأسبابه ومقداره فى كل واحد ويوازن بينهم ويرجح بمقتضى العدل والانصاف لا بمقتضى الغرض والاجحاف فان ذلك حرام عليه ومتى فعله كان متصرفا فى مال [1] الوقف بغير إذن الواقف ولا الشرع فيضمنه ولمستحقه مطالبته به فى الدنيا وتضمينه منه ، وان لم يؤخذ منه فى الدنيا أخذ منه فى الآخرة ؛ ولو كان الواقف قال على مايراه الناظر ، ولم يقل على قدر استحقاقهم ربما كان يقال إن الواقف جعل للناظر أن يختار ماشاء فلما قال ذلك بعد قوله على قدر استحقاقهم علمنا أنه لم يجعل للناظر أن يختار الا ماهو قدر الاستحقاق فان عرفه وجب عليه العمل بحسبه وإن لم يعرفه راجع من هو أعلم وعمل بحسبه وان لم يعلم توقف حتى يعلم . (المسألة الرابعة)قوله المشتغلين بها يقتضى أنه أى اشتغال كان بالعلم اذا كان الرجل فقيها أو متفقها فلا يشترط قدر فى الاشتغال ولا نوع فى العلم الذى يشتغل به ولا اقامة فى المدرسة بل لو اشتغل لحظة واحدة بها ولو فى وقت الدرس كفى فى صدق هذا الاسم ، ولا يكفي حضور الدرس من غير اشتغال ولو كان ذلك الرجل فقيها لأنه لابد من وصف الاشتغال بها ولا بد أن يكون فى أوقات بحيث يصدق أنه مشتغل بها. (المسألة الخامسة) الاقامة بها والسكنى ليست بشرط لكن لكل فقيه أو متفقه الاقامة بها والسكنى لأن الواقف وقفها عليهم وليس لمن ليس بفقيه ولا متفقه السكنى بها ولا الاقامة لأنها موقوفة على غيره وهكذا المدرس الشافعى سواء أكان المعين أم نسله أم غيرهم عند عدمهم أو عند عدم أهليتهم له الاقامة بها والسكنى وكذلك المؤذن والقيم غير الفقهاء . (المسألة السادسة) قوله وحرمان معمول به اذا كان المذكورون غير محصورين فان له أن يحرم بعضهم وكذلك اذا كانوا محصورين حيث يحرم من زاد على العشرين وجوباً ومن زاد على الستة جوازاً على ماقدمناه حيث لايكونون محصورين . (المسألة السابعة)المعيد واحد

(١) فى الاصل « الثالث » .

من الفقهاء كما صرح به الواقف وليس من المتفقهة لأنه أرفع رتبة . وأذكر هنا شيئا ذكرته الآن لم أذكره فيما تقدم وهو أن المتفقه قد يراد به المبتدىء فيكون قسيم الفقيه وعليه بنينا الكلام المتقدم وأنهم يكونون صنفين وقد يراد به كل من يتعاطى الفقه ألا ترى الى قول الشيخ أبى حامد لما تفقهنا متنا ، فالفقه بحر لا ساحل له ، ومامن فقيه فى هذا الزمان وما قاربه الا وتعرض له مسائل يشيب منها ويصدق عليه انه يتفقه ، فبهذا الاصطلاح يكون عطف المتفقه على الفقهاء ليس من عطف المغايرة فى المعنى بل فى اللفظ وحينئذ يكفى ثلاثة ولا يجب أن يكونوا ستة ، ويجب على الناظر أن يفضل المعيد بقدر استحقاقه واستحقاقه بالاوصاف المتقدمة وبكونه يشغل الطلبة وينفعهم فان فضل على كل من سواه زاده على كل من سواه والا فلا يزيده الا بقدر استحقاقه حتى لو فرضنا أحداً من الفقهاء غير المعيد أكثر استحقاقاً من المعيد وجب تفضيله على المعيد ولا يجوز للمعيد أن يأخذ حيث لا يأخذ الفقهاء والمتفقهة الا بوصف يزيد به عليهم ويكون الناظر قد رأى ذلك لما ثبت عنده من قدر استحقاقه اما اجتهاداً منه واما تقليداً لمن هو عالم بذلك موثوق به ، ومتى لم يفعل ذلك كان حراماً على كل منهما . (المسألة الثامنة) قوله وان لا يقيم أحدا من الفقهاء والمتفقهة بهذه المدرسة أكثر من أربع سنين الى آخره . يحتمل أن يريد بالاقامة كونه مشغلا بها وقت الدرس منزلا بها فيقطع بعد المدة اذا لم يكن ينتفع ، وهذا الذى فهمه كثير من الناس ويحتمل أن يريد بالاقامة السكنى لانها بمعناها فى اللغة والشرع فعلى هذا من يشتغل بها وليس مقيما فيها لا يجب اخراجه بعد أربع سنين . ولا يكون هذا الشرط عائداً الى المعلوم الذى ذكره فى وقف الاماكن بل الذى ذكره فى وقف المدرسة نفسها عليهم وهذان الاحتمالان متقاربان فلذلك لا اقدم على قطع أحد من المنزلين بها لأجل هذا الاحتمال الثانى وهو قوى وكذلك لا أقدم على تنزيل أحد فيها ممن كان يقدم له تنزيل أربع سنين وخرج منها ولا أقدم على إعادته اليها ولا الى تنزيله فيها لاجل الاحتمال الاول تمسكا باليقين [1] وطرحاً للمشكوك فيه ، ومما يؤيد ما أوردته من الاحتمال الثانى قول الواقف بعد ذلك فان له المقام بهذه المدرسة والاشتغال بها فغاير بين المقام والاشتغال ، ولا يرد على هذا قوله فيما تقدم فيما اذا وجدت زيادة أن للناظر أن يقيم من الفقهاء لان الاقامة المذكورة فى الناظر متعدية فى الفقهاء لازمة فهما معنيان مختلفان . (المسألة التاسعة)

(١) فى الاصل « بالعين » .

اذا وجد فى ارتفاع الوقف نماء وزيادة وسعة فان للناظر أن يزيد كما قال الواقف . وليس ذلك واجبا عليه فله أن يزيد وله أن يبقى الامر على ماهو عليه ويصرف الزائد الى من كان يصرف له قبل ذلك مضموماً الى الاصل . (المسألة العاشرة) . اذا زاد فهل الزائدون كمن عينهم الواقف حتى لا يجوز للناظر قطعهم أولا فيجوز والحق الثانى لان الواقف لم ينظر الى عدد وانما نظر الى الجهة وحجر على الناظر فى الزيادة على العشرين عند عدم زيادة الوقف فاذا زاد الوقف زال الحجر وزيادته عددا يصرفه اليه فله ان يصرف الى القليل والكثير لان الموقوف عليه الجهة العامة والعدد غير منظور لا أولا ولا آخراً . (المسألة الحادية عشرة) . قوله بقدر مازاد معناه أن الزائد يجعله للزائدين الذين كان ممنوعاً منهم قبل ذلك ولا ينحصرون فى عدد سواء أكان مازاد قدر الاول أو دونه أو أكثر فله أن ينزل عليه ماشاء من العدد بحيث يكون بعد أن ماكان يحصل للعشرين قبل الزيادة مستمرا لا ينقص عليهم ، وانما قلت هذه العبارة حتى لا يضيق على الناظر أن يقرر مازاد بالزائدين والاصل بالعشرين فان سفه عليهم وليس فى لفظ الواقف ما يقتضيه بل له أن يجعل الجميع وقفاً واحدا . مثاله كان الاصل مائة والزائد مائة فله خلطها ويصرف مائة للعشرين الاصلية ومائة لمن زاده عشرين أواقل أو أكثر ؛ وانما قلنا ذلك لان الواقف لم يعين معلوم الفقهاء ولا ذكر لأحد منهم قدراً معلوماً بل جميع الفاضل لهم وللمؤذن والقيم على مايراه الناظر واذا زاد جعل للناظر ان يزيد فيهم فيجعلهم اكثر من العشرين ويكون بقدر الزائد مع كون الجميع وقفاً واحدا منه قدر الزائد للزائدين سواء اكان من الأصل ام من الزيادة والباقى للاصليين ويحتمل أن يقال إذا زاد بقدره يحصل الجميع للجميع وان نقص يعالهم الاولين عما كان لكنه بعيد والاولى المحافظة على انه لا ينقص معلوم عشرين عن الذى كان فى اصل الوقف . (المسألة الثانية عشرة) اجرة الناظر والكلف اللاحقة للوقف الأول والقيم والمؤذن وثمن المشمش والبطيخ وعمارة المدرسة ومصالحها وعمارة الاماكن الموقوفة فى الأول كلها من الاصل يختص به نصيب العشرين والذى زاد جميعه يختص به الزائدون الا إن كان وقفاً آخر واحتاج الى عمارة او كلف مختصة به فيخرج منه وماعدا ذلك لا يصرف منه الى العشرين شىء . (المسألة الثالثة عشرة) الواقع ان الوقف نما وزاد واتسع فجازت الزيادة قطعاً . (المسألة الرابعة عشرة) معرفة قدر الوقف فى زمن الواقف وتمييزه عن الزيادة على التحرير مأنوس منه فهل نقول اذا شككنا فى الزائد هل

هو بقدر الزيادة او زائد عليها محرم لان الاصل المنع او يجوز لأنه جوز الزيادة وشككنا فى المنع ؟ فيه احتمالان والاظهر الجواز . (المسألة الخامسة عشرة) اذا جاز التنزيل بلا ضابط له الاما يقتضيه رأى الناظر بحسب مايراه مصلحة واكثر اجراً للواقف فقد يأتى شخص فقيه جيد فقير لايجد ملجأ فيكون تنزيله اكثر اجراً وأولى من كثير من المنزلين وان نقص من معلومهم بسببه شىء يسير فمن يقول بأن تنزيل مثل هذا لايجوز لم يلتفت اليه وقد يأتى شخص فيه غنى ولا فضيلة طائلة وليس فيه نفع الطلبة فتنزيل مثل هذا لامصلحة فيه فينبغى للناظر الاعراض عنه ولااستطيع اقول ان تنزيله حرام لأنه لالفظ من الوقف ولادليل من الشرع يمنع منه ولايجب صرف تلك المعاليم الى الاولين من غير نقص . (المسألة السابعة عشرة) ترتيب الفقهاء على طبقات ثلاث كما هو فى هذه المدرسة وغيرها ان كان بشرط الواقف كما فى الشامية البرانية فهو متبع ؛ وان لم يكن شرط الواقف كما فى هذه المدرسة فالاقرب انه لايجوز الحصر فيه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا ان ننزل الناس منازلهم فاذا كان فقيه فى طبقة عشرين وفقيه فى طبقة ثلاثين وفقيه بينهما فوق الاول ودون الثانى الحاقه باحدهما تنزيل له فى غير منزلته فهو مخالف الحديث فيجب ان يجعل بينهما اذ هى منزلته فمنازل الفقهاء من اقل الاجزاء الى اكثرها وعلى الناظر الاجتهاد فى ذلك . (المسألة الثامنة عشرة) لايجب على الناظر ان يعين لكل فقيه معلوماً بالدراهم اوغيرها بقدر معلوم لأنه قد يجىء المغل اقل من معلوم الجميع أوا كثر، والواقف لم يعين قدراً فان تركه الناظر لذلك ونزل جملة وجاء وقت المغل وقسمه على قدر استحقاقهم وذلك يختلف بحسب كل سنة فهذا هو اقرب الى الصواب وان عين لكل منهم قدراً على حسب استحقاقه فان جاء الريع اقل قسمه بينهم على تلك النسبة وان جاء اكثر رد الزائد عليهم على تلك النسبة او نزل عليها غيرهم على مايراه . (التاسعة عشرة) اخبرنى الناظر ان الشيخ علاء الدين القونوى قاضى القضاة الشافعى فى ذلك الوقت فى سنة سبع وعشرين وسبعمائة لما اجتمعوا فى أيام المرحوم تنكز كان رأى الشيخ علاء الدين ان يكونوا مائة وان تكون طبقاتهم كطبقات الشامية البرانية وهذا الذى رآه حسن اولى مماهى الآن عليه لأن المدرستين منسوبتان الى واحدة والبرانية متقدمة فيغلب على الظن انها لما أطلقت فى الجوانية ارادت ذلك واذا كانت طبقاتهم كطبقات البرانية وكانوا مائة كان الوقف يكفيهم فى غالب السنين فى السعر المعتدل وقد قدمت اناما فى الطبقات الثلاث فانا أوافقه فى كونهم

مائة او اكثر ولا اوافقه فى حصر الطبقات فى ثلاث . (المسألة العشرون) شاع فى الشام جعل شخص نائب الفقهاء ويأخذ معلومه عن النيابة من غير مال الفقهاء وهذا ان كان الفقهاء يأخذون معلومهم كاملا كما فى الشامية البرانية فهو حرام لان النائب وكيل وأجرة الوكيل على الموكل لا على غيره فاخراجها من الوقف الذى لا حق فيه للفقهاء بعد اخذ معلومهم لا يجوز وقد قدرت الواقفة للفقهاء معلوما فلا تجوز الزيادة عليه وأما الشامية الجوانية فلم تقدر للفقهاء معلوما والناظر قد عين فان جعل جامكية نائب الفقهاء زيادة فى معلوم الفقهاء ورضواهم بدفعها لنائبهم أجرة جاز ويقدر كأنهم قبضوها ودفعوها اليه فهذه ثلاثة شروط فى حل تناول نائب الفقهاء الأجرة أحدها تقرير الناظر نظيرها للفقهاء زيادة على المعلوم المقرر لهم والثانى رضاهم بذلك ويدفعها الى النائب والثالث تقرير قبضهم وهذا عندى فيه نظر هل يكفى تقدير القبض أو لابد من قبض حقيقى حتى يدخل فى ملكهم ثم يصرفونه لهم ، وبدون هذه الشروط الثلاثة لا يجوز الا أن يقال انه نائب عن الجهة العامة لان الوقف فى هذه المدرسة على فقهاء غير محصورين والحصر انما جاء عارضا بعد التعيين والاستحقاق فهو فى أصل الوقف على العموم والحاكم يعينه نائبا عن الجهة كالعامل فى الزكاة ويكون الناظر بمنزلة المالك فى الزكاة فيستحق حينئذ النائب جزءاً من المال الذى يستحقه الفقهاء ولا يجب ولا وصول ذلك المال اليهم بل يأخذه بتقدير الحاكم كما يأخذ العامل فى الزكاة نصيبه ويكون للفقهاء الباقى كما لبقية الاصناف باقى الزكاة ؛ ولا يضر انحصارهم بحسب الواقع كما اذا انحصر الفقهاء فان العامل يأخذ نصيبه بغير اذنهم ، هذا نهاية ما يمكن فى تحرير ذلك ، وهو مندفع لان العامل نائب الشرع والزكاة مدفوعة للشرع لا للاصناف بخلاف الفقهاء وقد يتوهم أن نائب الفقهاء معين للناظر أو مخاصم له لكن هذا انما يكون عند ضعف الناظر أو خلل فيه يقتضى ضم مشرف اليه وحينئذ لا يكون نائب الفقهاء ونحن انما نتكلم على نائب الفقهاء وحيث يكون الناظر سالما من القدح والضعف والابدال شىء آخر والله أعلم . كتب يوم الاحد مستهل جمادى الاولى سنة تسع واربعين وسبعمائة انتهى .

﴿ فتوى من حلب فى صفر سنة ثمان واربعين وسبعمائة ﴾

رجل وقف مدرسة وشرط نظرها لثلاثة على الترتيب ثم الى بنى ابيهم ثم الى بنى والد ابيهم ونسلهم وعقبهم لا يخرج النظر عنهم مادام فيهم من يصلح له وكذلك التدريس لا يعدل به الى سواهم ، وان كان فيهم من يصلح للنظر

والتدريس فوض النظر والتدريس اليه ولكل من آل اليه النظر تفويض ذلك الى الارشد الاصلح ممن ذكر واحداً بعد واحد فان لم يكن فيهم من يصلح لشيء من ذلك كان لمن يصلح من نسل زيد ومتى عاد ونشأ لهم من يصلح للنظر والتدريس أعيد اليه ؛ وليس لاحد مشاركة من يؤول اليه النظر والتدريس بل ينفرد به ولا يعدل به الى سواه وشرط أن المدرس هو الذي يعينه الناظر فآل النظر الى شخص منهم وفيهم جماعة يصلحون للوظيفتين فعين شخصاً منهم للتدريس واستمر يباشر النظر ويفيد التدريس ثم توفى الناظر مع وجود المدرس والجماعة الصالحين للنظر والتدريس فهل ينفرد المدرس بالنظر أو يشاركه الجماعة المذكورون وهل للناظر أن يسند النظر الى غير المدرس ؟ .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله ينبغي أن يحضر كتاب الوقف فقد يكون فيه ما يرشد الى المراد وأما هذا الذي نقل منه وحده ففيه تدافع في موضع الاستفتاء فلنتكلم على شرح الجميع أما شرطه النظر لثلاثة على الترتيب فلا اشكال فيه يستحقونه على الترتيب ثم بعد انقراضهم يستحقه بنو أبيهم ثم بنو والد أبيهم ونسلهم وعقبهم : وظاهر اللفظ في هاتين الطبقتين انه لا ينفرد به واحد من الطبقة بل اذا كان فيهم جماعة صالحون للنظر اشتركوا فيه وكذا في بني الاب حتى ينقرضوا ثم في بني ولد الاب ونسلهم حتى ينقرضوا ويدخل فيه اولاد البنات ؛ وكذلك حكم التدريس هذا ظاهر اللفظ في الوظيفتين ولا يحتاج الى تفويض ، ولا يختص بالارشد بل يشترك فيه الرشيد والأرشد بقوله بعد ذلك : وان كان فيهم من يصلح للنظر والتدريس مستغنى عنه لكنه تاكيد حتى لا يظن أنه لا يجمع للواحد بين الوظيفتين وليس فيه ما يقتضى ان يكون واحدا فان «من» صيغة صالحة للواحد وما فوقه وقوله فوض معناه جمع وليس معناه انه يحتاج الى تفويض لان الشرط المتقدم اغنى عنه بعد واحد يقتضى بمفهومه عدم التعدد ، وأردت ان اقول به وأجعل قوله واحداً بعد واحد راجعاً الى جميع ما تقدم في بني الأب وبني ولد الأب ومن بعدهم ، لكنه بعيد والأقرب ان يجعل قوله ذلك اشارة الى مجموع النظر والتدريس لأنه اقرب ما يصلح له ذلك ويكون قوله الارشد اشارة الى النظر والاصلح اشارة الى التدريس ؛ ويوافقه قوله بعد ذلك أن المدرس هو الذي يعينه الناظر : لكن اللفظ الاول دل بعمومه على اشتراك الكل في النظر والتدريس عند الاهلية سواء أحصل تفويض ام لم يحصل . فهذا موضع من محل التدافع وحرمان بعضهم بهذا المفهوم مع عموم اللفظ المتقدم لا ارى به ؛ وقوله بعد ذلك « وليس لاحد

مشاركة من يؤول اليه النظر والتدريس بل ينفرد به ولا يعدل به الى سواه »
عمومه يقتضى انه لايشاركه احد من اهل طبقته ولا من غيرهم لا ممن يصلح
ولا من غيرهم والأخذ بهذا العموم يدافع العموم المتقدم وليس احدهما اولى من
الآخر بل الأول اولى لأنه استقر فلا يندفع بهذا بمجرد الاحتمال ، مع احتمال
هذا الثانى لأن يكون المراد لا يشاركه احد ممن يتصف بصفته او من غير
اهل طبقته وما اشبه ذلك جمعاً بين الكلامين ، وقوله وشرط ان المدرس هو
الذى يعينه الناظر ظاهر انحصار المدرس فى المعين فيفتقر الى التعيين ، واللفظ
المتقدم يقتضى الاستغناء عن التعيين لكن هذا الشرط يظهر انه مخصص
لذلك الاطلاق فيفتقر المدرس الى تعيين الناظر واخصص به ذلك العموم المتقدم
بالنسبة الى التدريس وبمقتضى هذا أقول أن الناظر المذكور اذا مات مع وجود
المدرس لاينفرد المدرس بالنظر بل يشاركه الجماعة المذكورون ولذا كان لهم
أن يشاركوا الميت . واما قوله هل للناظر أن يسند النظر الى غير المدرس فقد قال
الواقف لكل من آل النظر اليه تفويض ذلك الى الأرشد والاصلح ممن ذكرنا
وجعلنا ذلك إشارة الى مجموع التدريس والنظر كما قدمناه أو اشارة إلى النظر
وحده والمدرس وحده فلهذلك وكله لافائدة فيه لايسند الى الاجانب والاقارب
مستحقون بالشرط من غير تفويض فايش فائدة التفويض ولم يذكر الواقف
الا شيئاً واحداً فالاولى منع الاسناد الى المدرس والى غيره ، وحصول النظر
بالشرط والتفويض فى كلام الواقف محمول على التولية فى الحياة والله أعلم . ولم
أكتب ذلك للمستفتى بل كتبت انى احتاج الى نظرى فى كتاب الوقف فان لم
اجد فيه الا ذلك فالذى يظهر لى أن المدرس لاينفرد بالنظر ويشاركه فيه الجماعة
المذكورون وليس للناظر أن يسند النظر لا الى المدرس ولا الى غيره وهذا
اللفظ المذكور فى الاستفتاء فيه تدافع فقد يكون بالوقوف على كتاب الوقف
يظهر من آخره والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى انتهى .

﴿ فتيا من صفد فى ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين ﴾

وقف بلبان الجو كندار الاشرفى المنصورى مسجداً وأوقافا على مصالحه
ثم يصرف لرجل مسلم حافظ لكتاب الله تعالى العزيز أهل للامامة والخطابة
يؤم فيه بالمسلمين فى الصلوات الخمس ويقيم الخطبة أيام الجمع والاعياد مامبلغه
فى كل شهر سبعة وستون درهما واستثنى النظر لنفسه وله أن يوصى به ولو صيه
مثل ذلك فان مات عن غير وصية أو انقطع فللارشد من عقبه عقباً بعد عقب

تحجب العليا السفلى فاذا اقرضوا فلنائب السلطنة بصفد وقبله منه قائل جاز قوله ثم بعد تمام هذا الوقف ولزومه اشهد الناظر فى هذا الوقف المذكور أنه فوض وظيفتى الامامة والخطابة بالمسجد المذكور لشهاب الدين أبى بكر ابن صارم الدين ابرهيم بن حسين بن محمد الهكارى أيام حياته ثم من بعده الى ولده وولد ولده ونسله وعقبه ممن كان أهلا ، واستنابه عنه فى النظر عنه فى الوقف المذكور وجميع ذلك شهد بتاريخ يوم الجمعة الرابع من ربيع الاول سنة اثنتين وتسعين وستمائة فمات الفقيه المذكور وخلف ولدين صغير وكبير أهل فباشرها ثم كبر الصغير وصار أهلا وقصد مطالبة أخيه بالتشريك فلم يوافقه فهل له منعه وهل له أيضاً استقلاله بالوظيفتين وهل للصغير مطالبته بالتشريك ؟ .

﴿ الجواب ﴾ تفويض الخطابة والامامة بعد تمام الوقف ولزومه انما هو بحكم النظر فليس بلازم ، وقوله الى ولده وولد ولده ليس بصحيح ، هذا الذى يقتضيه الفقه ، وقوله استنابه فى النظر عنه فى الوقف لا يقتضى الوصية بل هى استنابة فى حال الحياة ولا تتعدى الى ولده وولد ولده ، هذا مقتضى الفقه ولكن ما بقيت أكتب على الفتوى لئلا يتسلط أحد على الخطيب المستقر فينزعها منه وكتبت أن الشرط بالنسبة الى الكبير والصغير الذى صار أهلا سواء ولم أزد على ذلك فيحصل المقصود مشاركة الكبير للصغير فان هذا إن جعل شرطاً فى أهل الوقف فلا فرق بين الكبير والصغير فيسوى بينهما وان لم يجعل شرطاً فيجوز توليتهما وتولية احدهما وتولية آخر غيرهما وأما قوله لرجل فلا يمتنع أن يكون واحد يصلى بعض الشهر أو شهرا كاملا ويصلى آخر بعضه أو شهرا آخر ، وعلى كل تقدير الصرف انما هو لرجل واحد عن الوظيفة التى قام بها فى شهر أو بعض الشهر فالذى هو المصلحة وعدم قطع رزق الاولاد وهو وفاء بما قصده الواقف وان لم يكن لازماً أن يشرك بين الولدين ولا يخرج عنهما الى غيرهما ولا يختص بأحدهما والله أعلم انتهى.

﴿ فتوى فى مدرسة القدس فى ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين وسبعمائة ﴾

الاستفتاء المسنون من سيدنا ومولانا قاضى القضاة شيخ الاسلام فسح الله فى مدته ابانة الحق عما يذكر من شرط واقف وقف مدرسة على أهل العلم الشريف وقال فى كتاب وقفه على أن المدرس المرتب لها يباكر فى الوقت المعتاد للحضور فى موضع الدرس وجمع الجماعة له ويبدأوا بقراءة شىء من القرآن

هناك والجماعة له ثم يشفع ذلك بالدعاء للواقف ولسائر المسلمين ثم يشرع فى
ذكر الدرس مذهباً وخلافاً وأصولا وماشاء من العلوم الشرعية ثم ينهض
كل معيد مع اصحابه المرتبين معه فيعيد عليهم من الدروس ماهو بصدده
من المذهب إن كان مذهبا والخلاف إن كان خلافاً وغير ذلك من العلوم
الشرعية وعليهم الحضور بعد صلاة العصر لاعادة الدروس بالمكان الذى يذكر فيه
الدروس ثم قال بعد ذلك عند ذكر المدرس وعليه ذكر المذهب والخلاف إن طلب منه
فى كل يوم الا فى أيام البطالة المعتادة هذا لفظ الواقف فهل يلزم المدرس أن
يذكر فى كل يوم عدة دروس من جميع العلوم التى ذكرها الواقف وغيرها ولا يتعين عليه
إلا ذكر المذهب فقط وذكر الخلاف ان طلب منه واليه الخيار فى بقية العلوم
وهل يلزم كل معيد بهذه المدرسة أن يعيد درساً كاملا من الدروس التى يعينها
المدرس له وتكون « من » فى قول الواقف لبيان الجنس عملا بعموم مافى قوله
من الدروس ماهو بصدده ولعموم قوله بعد ذلك لاعادة الدروس بعد صلاة
العصر أم تكون للتبعيض بالنسبة الى كل درس وتبرأ ذمة المعيد بأن يقتصر
على اعادة بعض من درس الفقه مثلا أو من غيره ويستحق المعلوم المشروط
له بمجرد ذلك واذا كان الواقف رحمه الله قد قال عند ذكر المشارف للمدرسة
المذكورة ويشترط عليه تفريق المشاهرة بمحضر من الفقهاء المقيمين بالمكان
وبحضور المدرس أو نائبه فاذا فرقها أحد حط المدرس أو نائبه بذلك والمعيدين
والاعيان بالقدر المنفق فيهم ويطالع الناظر فى المكان بالحاصل من مستخرج
كل شهر بعد الانفاق يعمل أوراقاً يأخذ عليها خط المدرس أو نائبه والأعيان
من الفقهاء والمعيدين فهل يلزم من مجرد هذا الكلام أن يكون التصرف فى
الوقف موقوفاً على اذن كل واحد من المعيدين وأعيان الفقهاء ومراجعته فيه
وأن يكون لهم ولاية استرفاع الحسابات من المباشرين فيما دق وجل من
أمر الوقف كما يرفع للناظر ام ليس لواحد منهم سوى ماذكره الواقف من أخذ
حقه على قدر المنفق فيهم وعلى قدر ماعنده من الحاصل فى كل شهر وقال الواقف
رحمه الله فى كتاب الوقف أيضا بعد ذكر من فيه من المباشرين من المشارف
والجابى والمعمار وغيرهم فان رأى الناظر فى هذا الوقف انها تحتاج فى توفير
مصلحتها وزيادة ريعها وحفظه الى زيادة مستحدثة فعل وجعل له من الأجرة
مايقتضيه عمله هذا لفظ الواقف رحمه الله ، وكان فيه قريتان تستغل أرضها على
العادة فكركروماً بأسماء خلق كثير يبلغ عددهم نحو أربعمائة نفر

وأزيد فرأى الناظر انها تحتاج الى مباشر ثان مع المشارف لضبط وقفها ومحاسبة من به واستخراج ريعه فرتب من يقوم بذلك وجعل له دون أجرة عمله ونفذ ذلك ولاة الامور من السلطان ونائبه وحاكم المسلمين ؛ فهل يكون ذلك مخالفا لشرط الواقف أم لا وهل للمباشر المذكور ان يأخذ أجرة عمله أم لا ؟ يبين سيدنا ومولانا الحق فى ذلك كله .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله يتعين على المدرس ذكر الدرس كل يوم وأما الخلاف فان طلب منه تعين أيضا وأما الاصول فلا يتعين ولكن ينبغى له لذكر الواقف له فينبغى ذكره ولا يجب ، ويستحب أن يذكر مع هذه الثلاثة علما رابعا أو أكثر وتعيينه مفوض الى رأيه ؛ والزيادة على ذلك تفوض الى رأيه والواجب المذهب فقط والخلاف معه إن طلب وبغير طلب لا يجب ولا يلزمه ذكر عدة دروس ، وانما قلنا ذلك لان قوله على أن المدرس المرتب لها يباكر الى آخره ليس شرطا على المدرس بل هو بيان الوقف وان المدرسة جعلت لذلك فأخذ نصف الدرس الذى جعلت المدرسة له بأن المدرس يباكر الى الحضور فى موضع الدرس وجمع الجماعة له وهو معطوف على الحضور وليس من فعل المدرس بل الجامع للجماعة غيره أما النقيب وإما هم من نفسهم فيجتمعون لاجل المدرس وحضوره وباعث لهم على ذلك والضمير فى قوله له يحتمل أن يكون للمدرس ويحتمل أن يكون للحضور وكلاهما صحيح والأول أظهر ويحتمل احتمالا ثالثا ان يكون الضمير لموضع الدرس ، وقوله ويبدأوا ذكره منصوبا بحذف النون فهو معطوف على المصدرين المتقدمين وهما الحضور والجمع فيصير المعنى والبداءة كقول الشاعر * للبس عباءة وتقر عينى * وقوله بعد ذلك والجماعة له ما يظهر له معنى طائل ولولا كتابة يبدأوا بواو وألف كنت أقول إن المعنى يبدأ المدرس بقراءة شيء من القرآن والجماعة به وتكون الباء طالت فصارت لاماً ، وقوله ثم يشفع اى المدرس وهو عطف على يباكر ، وينبغى ان يحرص المدرس على ان يكون الدعاء منه لذلك ، ولا يفوض الدعاء الى غيره كما عادة اكثر الدروس وان كان اذا دعا غيره وأمن هو كان داعياً ولكن الاول اقرب الى التبادر الى الفهم من غرض الواقف ؛ وقوله ثم يشرع عطف ايضا على ذلك ، وقوله مذهبا وخلافاً واصولا منصوبات على التميز والمعنى وقف المدرسة لهذا القصد من مباكرة المدرس الى الحضور ليجمع الجماعة عنده ويقرأوا جميعهم شيئا من القرآن ويدعو المدرس بعد ذلك للواقف ولسائر المسلمين ثم يشرع فى الدرس الذى

هو المذهب والخلاف والاصول وما شاء المدرس فهذا هو المقصود الذي وقفت
له المدرسة فاذا حصل ذلك جميعه فقد حصلت الصورة التي هي مقصود المدرسة
كاملة وإذا فات شيء منها فقد يكون مخلا بالصورة بالكلية وقد تحصل الصورة
معه ولكن فيها نقص عن صورة الكمال ، والواجب من ذلك يتلقى من أحد
أمرين إما بتنصيص الواقف وقد ذكره بعد ذلك من ذكر المذهب مطلقا والخلاف
ان طلب اما بالضرورة لكن لا بد منها وان لم يذكرها الواقف وهي درس المذهب
لانه المقصود وقراءة القرآن والدعاء للعرف وللقصد الصحيح من الواقفين في
ذلك وهو معظم غرضهم ، وإنما ذكرنا هذا حتى لا يتوهم ان هذا ذكره على
سبيل الاشتراط على المدرس ، وانتصاب الالفاظ الثلاثة على التمييز يقتضي ان يكون
الدرس واحداً موصوفاً بالثلاثة ليس انه مشتمل على ثلاثة دروس ، وقوله وما
شاء من العلوم معطوف على الثلاثة فلو كانت الثلاثة واجبة كان يجب رابع
ويفوض تعيينه الى خيرته لكنا بينا ان الثلاثة ليست بواجبة بل الواجب بعضها
ولو تعين المذهب عرفا وشرطا لكنا نقول الكل مفوض الى خيرته على بعض
الاحتمالات لانك اذا قلت اعجبني زيد وعلمه قد يكون المعنى اعجبني علم زيد
فكذلك هذه الثلاثة وما شئت من العلوم قد يكون المراد ما شئت مطلقا لكن
المذهب يتعين شرطاً وعرفاً والبقية المصرح بأسمائها مقصودة ظاهرا ، والضمير
في قوله إن طلب يعود على الخلاف ولا يعود على المذهب والخلاف جميعاً
لافراده ولو عاد اليهما كان مثنى ، ويحتمل على بعد أن يعود على المصدر الذي
هو ذكر وعلى هذا الاحتمال يكون ذكر المذهب أيضاً مشروطاً بالطلب لكن
هذا بعيد لامرين احدهما ان الخلاف اقرب وعود الضمير على الاقرب اولى والثاني
ان وضع المدرسة يقتضي ان المذهب لا بد منه وان لم يطلب لانه متى لم يذكر
فاتت صورة الدرس ذكرا وعرفا ، ومن وظائف المدرس أن يرتب لكل معيد
جماعة يعيد عليهم ماهو بصدده ، و « من » في قول الواقف من الدروس
للتبعيض وفي قوله من المذاهب لبيان الجنس . وليس من لازم كون الأولى
للتبعيض وجوب ذكر عدة من الدروس ، بل التبعيض محمول في ذلك
على التبعيض من الدروس التي يتفق ذكرها أو من الدروس المعلومة
في الذهن التي تذكر كلها أو بعضها والمعيدون يعيدون مايذكر منها ، وكل
معيد انما يلزمه اعادة ماهو بصدده إما من المذهب وإما من الخلاف وإما
من غير ذلك ولا يلزمه ذكر الجميع ، وقول السائل هل يلزم كل معيد أن يعيد

درساً كاملا ان أراد اذا ذكر المدرس مذهباً وخلافاً وأصولا يلزم كل معيد إعادة الثلاثة فليس كذلك ولا يلزمه لتصريح الواقف بخلافه وإنما يلزم المعيد ماهو بصدده فقط وان أراد أنه يلزمه المعيد المذهبى مثلا إعادة جميع دروس المدرس المذهبى فيعم ولكنه يتسامح فى ذلك اذا أغفل بعضه لأنه قد لايضبطه كله ويشق ذلك جداً لا وهو إنما يعيد للفقهاء مايحتملونه ؛ وقد تقصر اذهانهم عن ذكر كل ماذكره المدرس مما فهمه المعيد وقد يذكر المدرس مالا يفهمه المعيد فالمقصود إعادة المقصود منه الذى ينتفع الطالب به . وقول السائل وتكون « من » فى قول الواقف وقد ذكرناها وقوله لاعادة الدروس بعد صلاة العصر لا تتمسك به لأنه قال عليهم الحضور بعد صلاة العصر لاعادة الدروس فالمقصود منه مقابلة الجمع بالجمع وليس المراد أن على كل واحد اعادة ذكر الدروس لان القرينة ترشد الى خلاف ذلك والقرينة معلومة من لفظ الواقف ومن الفرق ومن المعنى ، وقال قوله ما هو بصدده وما زاد على ذلك ليس هو بصدده بل هو وظيفة فالمدرس يعلم المعيدين والمعيدون يعلمون من دونهم أى المبتدئين ولا يعلم كل واحد الا على قدر ذهنه من يتعلم (؟) كل ما الناس يفهمونه ، وفى هذا المحل يسمح ببعض مايعلم لاحتمال الاغفال والنسيان ، نعم الذى هو فى محل الاحتياج اليه ولم يغفل عنه ولا ينسى لا يتسامح بتركه الا من ضرورة حالية تعرض فى بعض الاوقات ، وبراءة ذمة المعيد باقتصاره على إعادة بعض من درس الفقه مثلا أو من غيره يمتحن بالضابط الذى ليس مالكه فانه تارة يبرأ وتارة لايبرأ ، ويعرف ذلك مما تقدم ، وقوله فى المشارف : ويشترط عليه الى آخره ، لا يلزمه به أن يكون التصرف فى الوقف موقوفاً على كل منهم ؛ وأن يكون لهم ولاية استرفاع الحساب ، وليس لواحد منهم سوى ماذكره الواقف ؛ واذا رأى الناظر احتياجها الى مباشر ثان مع المشارف فرتبه على الوجه المشروح فليس مخالفاً لشرط الواقف وللمباشر المذكور أن يأخذ أجرة عمله التى قررت له والله أعلم انتهى .

﴿ فتيا من تيزين فى ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين ﴾

وقف وقفاً على أولاده وهم ثلاثة ذكور وشرط فيه فاذا مات واحد من الموقوف عليهم عاد نصيبه الى ولده وولد ولده الأقرب فالاقرب أبداً ذكورهم دون إناثهم لايشارك البطن الثانى البطن الأول فان مات عن غير ولد ولا نسل عاد نصيبه الى اخوته وأولاد اخوته ذكورهم دون اناثهم أبداً ماتناسلوا فاذا

مات واحد منهم عن غير ولد ذكر كان عائداً الى بناته وبنات أولاده ثم مات أحد الموقوف عليهم وخلف بنتا وولد بنت ذكراً توفيت امه فى حياة أبيها المذكور وللبنت المذكورة ثلاثة أولاد ذكرين وأنثى وخلف أولاد أخيه ذكوراً وإناثا فلمن يكون نصيب الميت ؟ واذا قلتم إن الوقف للبنت ولولد البنت المذكور وللبنت المذكورة أولاد هل لهم نصيب مع أمهم فى حياتها أم لا .

﴿ الجواب ﴾ نصيب المتوفى المذكور بين بنته المتوفاة فى حياته وابنى بنته الباقية أثلاثا بالسوية ، وحياة الأم لاتمنع من استحقاق ولديها ، ولا شيء[1] لها ولأولاد الاخ فى هذه الحالة والله أعلم انتهى.

﴿ فتيا من حلب فى ذى الحجة سنة ثمان وأربعين ﴾

وقف مدرسة وشرط النظر فيها الى يوسف ثم الى جماعة مخصوصين من قبيلة بعينها لايخرج عنهم مادام فيهم من يصلح للنظر وكذلك التدريس لايعدل به الى من سواهم فان كان فيهم من يصلح للتدريس والنظر فوضنا اليه ، وان لم يكن فيهم من يصلح لذلك فالى من يصلح لذلك من اهل مدينة معينة ، وشرط ان يكون المدرس شافعى المذهب ممن احكم مذهب الشافعى بحيث صار أهلا لأن يعمل بفتياه فى مذهب الشافعى واذا لم يوجد فى القبيلة احد احكم مذهب الشافعى ولا من اهل المدينة هل يولى غريب او يختار الا صلح من القبيلة ؟ .

﴿ الجواب ﴾ ان إمكن اشتغال الفقهاء وحدهم بحيث تقوم صورة المدرسة بدون المدرس فلا يولى المدرس فى هذا الوقت حتى يشتغل بعض تلك القبيلة او بعض اهل المدرسة ويحكم مذهب الشافعى فيولى ويصرف معلوم التدريس فى مدة تعطله ، ان اقتضى شرط الواقف رده على الباقين من أهل الوظائف رد عليهم وان لم يقتض يصرف الى أقرب الناس الى الواقف ، وان لم يمكن اشتغال الفقهاء الا بالمدرس ولى لهم مدرس احكم مذهب الشافعى من غير تلك المدينة الى ان ينشأ فى تلك المدينة أو القبيلة من هو محكم لمذهب الشافعى فيفوض اليه ويزول ذلك الغريب والله اعلم انتهى .

﴿ فتوى من سرمين فى ذى القعدة سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة ﴾

وقف على اولاده ثم اولاد اولاده على انه من مات منهم عن ولد او ولد ولد وكذا نسل او عقب عاد ماكان جارياً عليه من ذلك على ولده ثم ولد ولده ثم على نسله وعقبه ، ومن مات منهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب عاد

(١) فى الأصل غير منقوطة .

ماكان جارياً عليه من ذلك ابن اخيه الأقرب فالأقرب فتوفى بعض المستحقين صغيراً وله اخوة لأبيه وابن اخ لأبوين فانتقل نصيبه الى ابن اخيه ثم توفى ابن الأخ المذكور صغيراً فى حياة ابيه شقيق الميت الأول فهل ينتقل نصيبه الى ابيه وهو من جملة مستحقى الوقف أو يشترك معه الأخوة للاب ثم بعد ذلك ولد لاخ الشقيق المذكور ابن هو اخو الميت الثانى وهو أقرب الى الميت الاول هل يعود نصيب الميت الاول الى هذا المولود أو يكون تأخر ولادته مانعاً لاستحقاقه.

﴿ الجواب ﴾ الارجح أن هذا النصيب لمن بقى من الطبقة العليا الموقوف عليهم لمأخذين احدها انهم استحقوه بالوقف على جهة الاولاد التى هم منها وزاحمهم فيها اخوهم ثم ابن اخيه ثم زال ولم يكن مزاحم آخر فيرجع اليهم ، المأخذ الثانى ان قوله ومن مات وله ولد فنصيبه لأبن اخيه يحتمل امرين احدهما ان يكون ذلك الحكم ساعة موته سواء كان اخوه حياً ولم يكن هذا الذى يفهمه الناس غالباً من هذا الكلام وحينئذ هو مخالف لظاهر ماتقتضيه « ثم » من ترتيب البطن الثانى على جميع البطن الاول وبيان لأحد محتمليها وهو ترتيب الافراد ، والثانى ان المراد فى هذا الوقف ظاهرها انه لايأخذ احد من البطن الثانى شيئا حتى ينقضى البطن الاول حينئذ يكون الوقف بينهم على مافصله من ان من كان له ولد فنصيبه الذى كان له حين كان يصير الآن لولده يختص به ونصيب من مات ولا ولد له ويكون الان لأبن اخيه الأقرب وهذا حكم قد يقام الحكم الذى لو سكت عن تفصيله لم يكن وحينئذ لم يكن هذا الذى مات يستحق شيئا من نصيب عمه المتوفى ولا أحد من اولاده الاخوة الباقين مادام أحد من آبائهم موجوداً فهذان مأخذان يحتملان لاستحقاق من بقى هذا النصيب المتوفر فلذلك قلنا إنه الارجح ، ويحتمل فى مقابله ان يقال انه ينقطع وحينئذ يستحقه من كان أقرب الى الواقف فان كان الباقون منهم الآن أقرب الناس الى الواقف فقد أجتمع على استحقاقهم ثلاثة مآخذ و لايحتمل فى مقابلة هذين الاحتمالين احتمالا آخر فيما يظهر لى وهذا اذا لم يكن فيه ابن اخ آخر كان موجوداً عند موته ليس بأقرب ويكون الآن اقرب فان كان كذلك فهو مستحق على المأخذ الأول دون الثانى ، وانما قلنا انه يستحق على المأخذ المذكور لأجل استحقاق ذلك الصبى المتوفى وتقدمه عليه بالاقربية وقد قال الاقرب فالاقرب والفاء تقتضى ترتبه عليه اذا كان هو الاقرب للميت بعد ابن الاخ المتوفى اعنى اذا كان من لاولد له حين موته له وكذا ابنا اخ أحدهما أقرب من الآخر بأن

يكون ابن شقيقه والآخر ابن أخيه لأبيه وأما اذا لم يكن له الا أخ واحد فاستحقاقه على الاحتمالين اللذين قدمناهما ، وأما ابن الاخ الذى يحدث بعد موته فلا أعرف نقلا فيه ولكن الذى يظهر لى أنه لايستحق شيئا لان الاعتبار بوقت الموت ، وهذا أكاد أقطع به قياسا على الميراث بأن الاعتبار فيه بحال الموت فلا يستحق من بعد الميت من لو كان موجوداً عند موته لورث وعندى فيه وقفة لان الميراث أعيان قد استحقها من كان عند الموت فمنع غيره منها ، وهذا منافع لها أصل مستمر قد يقال بأنه للجهة التى يطلق على كلها ابن أخ موجود أو سيوجد ولكن هذا بعيد ؛ وقد تكلم الاصحاب فيما اذا قلنا من لاوارث له ينتقل ميراثه للمسلمين هل يصرف لمن ولد بعد موته أولا فشذ الرويانى وقال لايصرف فعلى قوله هذا الاولى ؛ وقال الجمهور يجوز صرفه الى من ولد بعد موته لانه للجهة العامة والجهة لايراعى فيها ذلك، وقد يقال فى ابن الاخ كذلك فحينئذ أقول إن الميراث ثلاثة أحدها ماهو جهة تحصر كالفقراء فلا نظر الى أفرادهم ويصرف لمن تجدد منهم بعد الوقف قطعا والوقف انما جعل غالبا لذلك وفى هذه المرتبة أقول لايشترط وجودها عندئذ حتى لو وقف على الفقراء حيث لافقير فى الدنيا بل يتوقع وجوده يصح ويحفظ حتى يتجدد ، والمرتبة الثانية ماهو جهة من وجه دون وجه كالأولاد فقد جعلوهم واشترطوا وجودهم فلو وقف على أولاده ولا ولد له لم يصح لان الأصل فيهم إرادة أعيانهم ولكن مع ذلك له أو عدمه تخصيص واحد منهم فاعتبر ذلك فيهم من وجه دون وجه ، ولو وقف على أولاده وله أولاد ثم تجدد له ولد ولم يكن نص على دخوله ولا على عدم دخوله فيحتمل أن يقال يدخل لأنه جهة ويحتمل أن يقال لايدخل حتى ينص عليه لأنهم قالوا لو وقف على ولده ولا ولد له لم يصح فلم يراعوا فيه حكم الجهات من كل وجه وأيضا سبيل القول بعدم دخوله حمل الوقف على المعهود وهو الموجود من الأولاد والعموم انما يصار اليه عند عدم العهد أوإذا دل دليل على ارادة الوصف دون العهد ، ومن الدليل على أن الجهة المتوقعة لايشترط وجودها تجويز الوقف على أكفان الموتى ونحوه فلو وقف شخص على أولاد أخيه ولأخيه أولاد دخلوا فلو تجدد له ابن أخ أن يدخل ويحتمل أن لايدخل وهو الظاهر وهذا مثله ، والظاهر عندى أن يجعل ضابط فى ذلك كما دلت القرينة على تأبيد أصله مما منفعته على من يحدث من ذلك الوصف المقصود والواقف فلا يراعى فيه

الافراد كالوقف على الفقراء وعلى الاولاد وان كانوا دون قرينة الفقراء فى ذلك ، ومالم يظهر فيه ذلك يقتصر فيه على مجرد مايصدق عليه الاسم عند حالة الاستحقاق أما حالة الوقف وأما عند وجود شرطه كموت بعض المستحقين كما فى مسئلتنا فلا يصرف لقرينة اعتباراً بالأرث وغيره والله تعالى أعلم .

﴿ مسألة ﴾ رجل دفع الى رجل مالا وقال له هذا المال لله عز وجل يشترى به ربع اوارض وتوقف لله تعالى وأشهد على نفسه بذلك شاهدين وصرح الدافع بمراده قبل الدفع وذكر أن مراده ان يكون له صدقة جارية فهل يخرج هذا المال عن ملك الدافع بنفس الدفع ام لا وهل ينقطع بصرف الدافع بوجه نظر ام لا واذا قال الدافع يصرف بعضه على الفقراء منجزاً هل له ذلك أم ولا وهل يضمن المدفوع اليه حتى يتهيأ المشترى عاماً واكثر فهل تجب فيه الزكاة ام لا وهل يصح وقف ذلك على الفقراء او الاغنياء ام يختص بالفقراء وهل يصير المشترى وقفاً بنفس الشراء ام لا بد من انفاق المدفوع اليه وهل يصح وقف ذلك على معين ام لا واذا اقام المال احوالا لم يؤد له زكاة ثم اشترى به فهل تجب الزكاة على المدفوع اليه المال لانه فرط فى ذلك ام يتعلق بنفس المال اذا مات الدافع او افلس قبل ان يشترى بالمال فهل للورثة والغرماء مقال ام لا وهل يحتاج بعد الشراء الى توكيل هذا الدافع فى انفاق هذا المال او بعضه على الفقراء ام لا وهل للمدفوع اليه ان يتناول منه شيئاً اذا كان فقيرا ام لا .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله اما المال فانه محكوم لخروجه عن ملكه قبل الدفع بمقتضى قوله واما انقطاع تصرف الدافع ونظره عنه فلا ينقطع عن ذلك المال يشترى به ويوقف الا ان يكون تبين ان المتولى لذلك غيره واذا قال الدافع « يصرف بعض ذلك المال منجزاً على الفقراء » بعد قوله انه يشترى به مايوقفه ؛ لم يسمع منه الا ان يذكره على جهة الاستثناء بحيث لا يناقض الكلام الاول كقوله يشترى ببعضه ويصرف بعضه او يقول يشترى به الا كذا فيصرف وما اشبه ذلك فيتبع وبدون هذا لا يجوز ومتى فعل ذلك المدفوع اليه حيث قلنا لا يجوز ضمن سواء فعله باذن الدافع ام بغير إذنه وحيث قلنا يجوز لا يضمن اذا فعله بالاذن ، وتعيين الدافع للمدفوع اليه جزءاً من المشترى من المال المدفوع كتعيينه جزءاً من المال للفقراء فيأتى فيه ما ذكرنا من التفصيل بين ان يذكر ذلك متصلا على وجه لا ينافى كلامه الاول فيقبل أو لا فلا يقبل وفى كلا الموضعين لا بد من اتصال الكلام وان يكون على وجه الاستثناء بحيث لا يناقض واذا بقى المال بيد المدفوع اليه اوغيره سنين حتى يتهيأ مايشترى به فلا زكاة فيه ، واما جهة الموقوف عليه فاذا لم يكن الدافع غير اصل كلامه

الا انه وقف لله تعالى فيجوز الوقف على الفقراء وعمرت طوب (؟) فيه وجه القربة كانواع التوكل بها ومن جملتها كل مافيها مصالح المسلمين ومن جملتها اقارب الواقف كما قال ابو طلحة للنبى صلى الله عليه وسلم فى بيرحا[1] أنها صدقة ارجو برها وذخرها عند الله فضعها يارسول الله حيث اراك الله فجعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اقاربه وقضى له . واما جعله وقفاً على جهة الاغنياء فلا لأنه وان كان صحيحاً وصدقة لكن المفهوم من العرف فى قوله جعلت هذا صدقة لايشمله ، ولان الوقف انما صح عليهم لقصد التمليك لالظهور قصد القربة فى الموقوف عليهم وان كان الوقف فى نفسه قربة ولا يصير المشترى بنفس الشراء وقفاً لابد ان يوقف امامن المدفوع اليه باذن الدافع وإما من غيرهما حيث يكون له ذلك ويصح وقفه على معين اذا لم يكن فى كلام الدافع أولاما يدفعه اذا اقام احوالا فقد قلنا ان ذلك لازكاة فيه واذا مات الدافع أوافلس قبل ان يشترى بالمال فليس لورثته ولا للغرماء مقال فى طلب المال الا أن يرفعوا الأمر إلى الحاكم ليطلب المدفوع اليه وقفه أن يتولى الحاكم بطريقه وسواء المدفوع ووقفه لابد فيه من الاذن فان أذن الدافع فيهما معاً فلا يحتاج بعد الشراء إلى تجديد إذن فى الوقف وإن اذن فى الشراء فقط فيحتاج الى إذن آخر بعد الشراء وان لم يؤذن فى هذا ولا فى هذا لم يكن للمدفوع اليه واحد من الأمرين ويكون المال تحت يده أمانة حتى يطلب منه أو يؤذن له فيما يفعل به ، واذا وقف ما يشترى بالمال المذكور على موصوفين بصفة تلك الصفة موجودة فى المدفوع اليه جاز له أن يتناول شيئاً منه باذن الناظر ؛ والناظر فى الوقف المذكور إن كان الدافع عينه فى أصل كلامه فيشترط حال الوقف النظر اليه ولو لم يشترط كان له النظر فالشرط الاول وان لم يعينه فالنظر للحاكم فلا يجوز اشتراط غيره والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل أوصى بأن يشترى الوصى من مال الموصى عقارا ويوقفه على جهة معينة لاتنقطع فاشترى الوصى عقاراً واستغله سنين ولا وقفه على الجهة المذكورة فهل لوارث الموصى الرشيد رفع الوصى الى الحاكم والزامه بوقف العقار المذكور أم لا وهل يستحق غلة العقار المذكور فى السنين الماضية ويرجع

---

(١) قال فى النهاية : وفى حديث ابى طلحة « احب اموالى الى بيرحى » هذه اللفظة كثيراً ماتختلف ألفاظ المحدثين فيها فيقولون : بيرحاء بفتح الباء وكسرها وبفتح الراء وضمها والمد فيهما وبفتحهما والقصر ، وهى اسم مال وموضع فى المدينة ، وقال الزمخشرى انها فيعلى من البراح وهى الارض الظاهرة .

بها على الوصى أو يكون تبعاً للعقار ويصير الكل وقفاً أم لا ؟ .

﴿الجواب﴾ الحمد لله له ولغيره من جميع الناس رفعه الى الحاكم والزامه بوقف العقار المذكور ويستحق الوارث غلة العقار فى السنين الماضية ويرجع بها على الوصى ولا يثبت حكم الوقف الا من حين الوقف والله تعالى أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف على الطنبا ثم أولاده احمد ومحمد وتتار ومن يحدث له ثم على أولادهم ثم أولاد أولادهم ثم أنسالهم للذكر مثل حظ الانثيين فمن توفى من أولاد الطنبا وأولاد أولاده ونسله عن ولد او ولد ولد أو ولدولد ولدأو نسل عاد ما كان جاريا عليه من ذلك على ولده ثم ولد ولده ثم ولد ولد ولده ثم نسله الذكر مثل حظ الانثيين ومن توفى منهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل عاد ما كان جاريا عليه من ذلك على من فى درجته من أهل الوقف يقدم الأقرب اليه فالاقرب وانتهى الوقف الى أحمد بن تتار المذكورة وانفرد به فولد له محمد والتى وسفرى ثم ولد لمحمد ستيتة وعائشة وامة الرحيم وتوفى محمد عن بناته الثلاث فى حياة أبيه ثم توفى أحمد عن بنتيه وبنات ابنه فهل نصيبه لبنتيه فقط أولهما ولبنات ابنه ؟ .

﴿أجاب﴾ هنا مقدمات إحداها هل أولاد الاولاد موقوف عليهم فى حياة الاولاد ولكنهم محجوبون بآبائهم أولا يصير موقوفا عليهم الا بعد انقراض آبائهم ؟ هذا محل نظر يحتمل أن يقال بالاول لشمول اللفظ وعمومه ويحتمل أن يقال بالثانى لقرينة قوله ثم فكأنه قال ثم على أولاد أولادى الموجودين حين انقراض أولادى فاذا ذاك يصير وقفاً عليهم واعلم أن هنا شيئين أحدهما تخصيص أولاد الاولاد بأن يخرج من مات منهم فى حياة الاولاد عن شمول لفظ الاولاد له ، والثانى تقييد الوقف بأن لا يصير ولد الولد الباقى بعد الولد مندرجا فى الوقف الا بعد وفاة الولد وهما اعتباران متغايران فلقائل أن يذهب الى هذا التخصيص والتقييد لانه المتبادر إلى الفهم ولقائل أن يدفعهما ويذهب إلى الاحتمال الاول وهو أن أولاد الاولاد موقوف عليهم فى حياة الاولاد بمعنى أن الوقف شامل لهم ومقتض للصرف اليهم وله شرط إذا وجد عمل المقتضى عمله وهذا أقرب الى قواعد اللغة والفقه وبما ذكرناه تبين لك أن هذه المقدمة انطوت على مقدمات إحداها[1] أن كل أولاد الاولاد داخلون فى لفظ الواقف ومراده أولا . (والثانية) هل الوقف عليهم موقوف على انقراض آبائهم أولا ، واذا لم يكن موقوفاً على ذلك

---

(١) فى الأصل « مقدمتين إحداهما » ولعل السياق يقتضى ما أثبتناه .

فهل يقال انهم من أهل الوقف أو ليسوا من أهل الوقف حتى ينقرض آباؤهم؟ لأن أهل الشيء هو المتمكن منه القوى فيه . (المقدمة الثالثة) الترتيب المستفاد من لفظة « ثم » ظاهره يقتضى أن لا يصرف لأحد من أولاد الأولاد شيء حتى ينقرض جميع الاولاد ؛ وهو موضوع اللفظ لان اللفظ اقتضى تأخر مسمى أولاد الاولاد عن مسمى الاولاد ومجموعهم ويلزم من ذلك ماقلناه وأما ترتيب الافراد على الافراد فليس ظاهر اللفظ ولكنه يحتمل فلا يصار اليه إلا بدليل وقرينة فى لفظ يدل عليه . (المقدمة الرابعة) إنه من مات من الاولاد فى حياة باقيهم ينتقل نصيبه الى الباقين على الصحيح أو الى من بعدهم أو يكون منقطع الوسط فهذان الوجهان لا يتأتيان فيما اذا مات أحد الأولاد فى حياة باقيهم فانه ينتقل نصيبه الى الباقين والفرق أن مسمى الولد باق ، والوقف على الأولاد كالوقف على الجهة والجهة صادقة على القليل والكثير فما دام واحد منهم هو مستحق فلذلك لا نقول بالانقطاع ولا بالانتقال الى من بعدهم وبلغنى أن فى مذهب أحمد رواية أنه ينتقل الى ولد الولد ويحمل الترتيب على ترتيب الافراد على الافراد فان صحت هذه الرواية فهى كالوجه الذى عندنا فيما اذا وقف على زيد وعمرو وبكر ولكن الفرق الذى أوضحناه نعم لو قال وقفت على أولادى زيد وعمرو وبكر احتمل أن تكون كتلك المسألة لان هنا قد قوى جانب الاعيان وضعف جانب الجهة ولو قال وقفت على زيد وعمرو وبكر كل واحد ثلث ثم على الفقراء فهذا الفصل يقتضى أنه كثلاثة أوقاف فهنا يضعف القول بأنه اذا مات واحد ينتقل نصيبه الى الباقين ويقوى القول بأن نصيبه ينتقل الى الفقراء . (المقدمة الخامسة) ترتيب أولاد الاولاد على الاولاد ترتيب جملة على جملة ، وترتيب الجملة على الجملة تارة يراد به ترتيب الأفراد على الافراد مثاله أن يكون كل فرع مترتب على أصله ، فهنا يصح أن يقال الافراد مترتبة على الأفراد والجملة مترتبة على الجملة ، وتارة يراد به ترتيب الجملة على الجملة من غير ترتيب الافراد على الافراد ، وهذا الذى قدمنا أنه ظاهر اللفظ مثاله هنا أنه لا ينتقل لاولاد الاولاد شيء حتى ينقرض جميع الاولاد ومثال الاول أنه ينتقل لكل واحد نصيب أصله وقد يكون بين المعنيين واسطة مثاله أن يراد ترتيب الجملة على الجملة الا فى بعض المواضع التى ينص الواقف عليها مثاله أن يقول لا ينتقل لأحد من أولاد الاولاد شيء الا من كان له من الأولاد نصيب قد استحقه ومات بعد استحقاقه فانه ينتقل لولده فلا يدخل من مات أبوه قبل الاستحقاق .

وان كان لو قال ترتيب كل فرع على أصله لدخل واذادار لفظ حمل بين المعانى الثلاثة وتعذر العمل بظاهرها فلقائل أن يرجح هـذا المعنى الثالث على الثانى لانه أقرب الى حقيقة اللفظ ، واذا تعذر العمل بالحقيقة فـكل ماقرب منها أولى (المقدمة السادسة) لفظ النصيب ظاهر فى المستحق المتناول ويحتمل أن يراد به مايخصه من الوقف بحيث لو زال الحاجب لتناوله ولا شك أنه أعنى الولد لو زال الحاجب لاستحق قسطاً فذلك نصيب إما بالقوة فقط وإما بالفعل ، وتناوله موقوف على شرط ، وهذا ظاهر اذا قلنا أنه موقوف عليه كما تقدم فى المقدمة الاولى والله أعلم . (المقدمة السابعة) قد يقول وقفت على زيد ثم على أولاده ثم أولادهم وقد يقول على زيد ثم على أولاده ثم أولاد أولاده وفى الصيغة الاولى الضمير فى أولادهم لاولاد زيد وهل يندرج أولادهم فى الظاهر عوداً على لفظ الاولاد أولا لأن المراد به بعضهم فيعود الضمير على المراد فيه احتمالان أيضا ، وان قلنا بالاندراج اندرج أولادهم فى الضمير وأما الصيغة الثانية فلا يأتى فيها الاحتمال بل تشمل جميع أولاد الأولاد سواء ادخل آباؤهم فى الوقف أولا لصدق اسم أولاد الاولاد عليهم وهذا بعد زوال من يحجبهم بلا إشكال ، وقد يقال يحجب الاعمام لهم فيكون حـكمهم حكم آبائهم . (المقدمة الثامنة) الضمير فى قوله « من توفى منهم » يعود على من قلنا إنه داخل فى الوقف وقد تقدم بيانه وفاقاً واحتمالا فمن جزمنا بدخوله هناك جزمنا بدخوله هنا ومن ترددنا بدخوله هناك ترددنا فى دخوله هنا . (المقدمة التاسعة) ان قوله من مات منهم فنصيبه لولده إلى آخره هو كالوقف الـكامل يجب النظر فى صيغه ودلالاته كما سبق . (المقدمة العاشرة) انه كل ماأدى الى قلة التخصيص والتقييد كان أولى مما ادى الى كثرته والله أعلم .

إذا عرفت هذه المقدمات العشر فنقول : أحمد بن تتار المتوفى هو من أولاد أولاد الطنبا داخل فى الوقف بلا اشـكال يشملهم قول الواقف ثم أولاد أولادهم أى أولاد اولاد أحمد ومحمد وتتار وهاتان من أولاد أولاد تتار وأما أخوهما أحمد المتوفى قبل والده ففى دخوله فى الوقف وشمول الوقف له ما قدمناه من الاحتمالين ولم نجد نقلا يعتضد به ، وقد تـكلم شيوخنا فى انه هل هو من أهل الوقف أولا ؛ والظاهر من كلامهم انه ليس من أهل الوقف وقدمنا ما بلغنا عن الحنابلة فى ذلك وقدمنا الاشارة من أنه لايلزم من كونه لايصدق عليه أنه من أهل الوقف أن لا يصدق على أنه موقوف عليه وأنه داخل فى حقيقته واما بناته فهن داخلات فى قول الواقف ثم انسالهم فانهم من انسال أولاد

أحمد ومحمد وتتار لانهن نسل أحمد بن محمد بن تتار فهن موقوف عليهن فى الانسال بلا شك وقد اندرج أصلهن ولم يبق الاعماتهن والنظر فى انهن حاجبات لهن أولاو المحقق من ثم حجب أمهن وأما حجب عماتهن فمحتمل . والأظهر من قوله ثم الحجب وعدم الحجب أيضاً محتمل من ذلك اللفظ كما قدمناه .
ويعضده هنا أن بقية الالفاظ فى قوله من مات منهن ويدخل ملكه من الحق التقديرى فى قوله نصيبه فينتقل ذلك إلى ولده فهذان احتمالان فى استحقاقهما ويعضدهما احتمال ثالث فى قوله من مات منهم وله ولد أو ولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده عاماً فى الموجود والمفقود بأن يقدره موجوداً انتقل نصيبه لبناته ، وان خصصناه بالموجود اقتضى أنه بعده ينتقل الى أولاد أولاد أحمد مطلقا ومنهم بنات محمد المذكور لكن قد يكون للتى وسفرى أولاد فيمعهن فيحصل التعارض بين الالفاظ ، والخلاص عن ذلك بالجمع بأن يجعل لكل واحد ماللوالده فهذا احتمال ثالث على استحقاقهن لم يكن لقوله ثم لولد ولده فى نصيب من مات ولد ولدأو ولد صائغا(؟) لايكفى عنه قوله فنصيبه لولده فلما قال ذلك تعين أن يراد أن نصيب الميت ينتقل لولده إن كان له ولد ولولد ولده إن لم يكن له ولد ولهما إن كانا له ويقدر انتقال نصيب المفقود اليه ثم الى ولده الموجود فان من مات وله ولد فقط لاشك أن نصيبه ينتقل اليه ثم الى ولده ومن مات وله ولد ولد كذلك فقط ومن مات وهما له فكان حق الكلام بأن يقدر للنقل نصيبه الى ولده والى ولد ولده ويكون لهماوسر لكنه خسن (؟) من اشتراك الولد بن أبيه فأتى بهم ولم يخلص الكاتب العبارة فتحمل لولده على العموم فى الموجود والمعدوم ويرتب عليه قوله ثم لولد ولده ويراد ترتيب الأفراد على الافراد به يصح ماقلناه فصار لاستحقاقهن وجوه من الاحتمالات ، وحجبهن بعماتهن يلزم منه تخصيص قوله لولده وتخصيص قوله ثم لولد ولده فى بعض الأحوال اذا مات سفرى والتى عن ولد وتخصيص من مات منهم اذا قلنا اوهن رجل (؟) فى اللفظ فقد ضعف جانب دلالة الترتيب على حجب العمات لهن قليلا وبذلك تكاد تستوى دلالة الترتيب ويبقى التردد فيه هل المراد به حجب كل فرع لأصله فقط أو حجب الجملة للجملة ويخرج عقبها بعض الافراد ، واذا كان التردد فى ذلك لسفرى وقد قلنا إن كون ولد الولد موقوفا لكنه علة فى حياة الولد أراجح فنقول الاستحقاق محقق والحجب مشكوك فيه فنترك المشكوك فيه ونعمل بالمحقق فيقضى لهن بالاستحقاق ، ويحتمل أن يقال الاصل قبل

الوقف عدم الاستحقاق فلا يحكم بهالشك والاحتمال الاول أرجح والله أعلم.

﴿ تنبيه ﴾ لما تجاذبت عندى الاحتمالات ولم أستطع الجزم بالقول باستحقاق أولاد الاولاد فى حياة بعض الاولاد وإقامتهن مقام آبائهن لانى لم أرلى سلفا تطلبت أحكام الحكام الذين سلفوا وأقوال العلماء من المتأخرين والمتقدمين لعل يكون فيها مستنداً ما إما لهذا وإما لضده لأن هذه المسألة كثيرة الوقوع فى الأوقاف تعم بها البلوى ، وقد رأيت جماعة من أصحابنا الشافعية ومن الحنابلة ومن الديار المصرية أفتوا باختصاص العمتين عن بنات أخيهما وكذلك جماعة من أصحابنا الشافعية بالشام واستنكروا الفتوى بخلاف ذلك ورأيت جماعة من الحنابلة بالشام أفتوا بعدم الاختصاص فقال أحدهم ينتقل النصف لبنات محمد ويقمن فى الاستحقاق مقام والدهن لو بقى حياً لايمنع من استحقاقهن ذلك كون والدهن كان محجوباً . كتبه أحمد بن الحسن الحنبلى ، وتحته كذلك يقول عبادة وقال الآخر ينتقل النصف الى بنات محمد ولا يمنع من استحقاقهن عدم تناول أبيهن فانه كان محجوباً بآبائه وهو من أهل الوقف ولكن وجود أبيه منعه من التناول مع قيام المقتضى ، وهذا المانع لم يوجد فى بناته ، والبطن الثانى انما يتلقون من الوقف ووجود الأعلى مانع من تناول من دونه وليس تناوله شرطاً فى تناول من بعده اذا قام به شرط التناول ويؤيد هذا أن أحداً لايكاد يقصد حرمان أولاد الاولاد الايتام وابقائهن بوصف الحاجة والفاقة وتوفير الوقف كله على من هو نظيرهم فى الدرجة والقرب من الواقف فهذا ليس من عادة العقلاء . كتبه محمد بن أبى بكر الحنبلى ، وقال الآخر منهم ينتقل النصف الى بنات محمد لأن الواقف قصد تخصيص أولاد الموقوف عليهم وأنسالهم دون غيرهم أكد ذلك فى مواضع من كتاب الوقف ويقمن بنات المذكور فى الاستحقاق مقام والدهن لو كان حياً فانه لو كان حياً استحق النصف ولكن منع من ذلك مانع وهو وفاته فى حياة أبيه فينتقل نصيبه الى أولاده دون غيرهن ووجود التى وسفرى لم يكن مانعاً لبنات محمد من التناول لماكان يستحقه والدهن لو كان حياً والله أعلم. كتبه محمد بن المنجا الحنبلى. هذه فتاوى الحنابلة ، وحكم برهان الدين الحنبلى الزرعى بمقتضاها فى الثانى من رمضان سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة ونفذه فى تاريخه مستنيبه قاضى القضاة علاء الدين ونفذه فى تاريخه قاضى القضاة عماد الدين الحنفى ونفذه فى ثالث رمضان قاضى القضاة شرف الدين المالكى ونفذه قاضى القضاة جلال الدين فى تاريخه ثالث رمضان المذكور ثم آذن جلال الدين قاضى

القضاة فى تاريخه لجلال الدين ناظر الايتام أن ينظر فى ماثبت استحقاق البنات الثلاث الاخوات إلى أن يتعين من يستحق النظر فى الوقف المذكور وأشهد قاضى القضاة جلال الدين عليه بذلك فى الحادى والعشرين من صفر سنة تسع وثلاثين وسبعمائة ؛ واستفتى فى هذا الحكم اذا رفع الى حاكم آخر هل يسوغ له نقضه يعنى حكم الزرعى وتنفيذه فأجاب جماعة من جميع المذاهب بأنه ليس له نقضه ومنهم من الحنابلة من علل بأنه من المختلف فيه والحاكم اذا حكم فى مسألة الخلاف يرتفع . كتبه يوسف بن محمد الحنبلى فأما القول الاول وأكد ذلك عليه أنه ينتقل النصف لبنات محمد فدعوى ؛ وقوله إنهن يقمن فى الاستحقاق مقام والدهن أيضاً دعوى ليس فى شرط الواقف تصريح بها وقوله إنه لايمنع من استحقاقهن كون والدهن كان محجوباً صحيح لكن لا يلزم من كون هذا لايمنع أن لايمنع غيره ولامن كونه لايمنع وجود المقتضى للاستحقاق فلم يأت بدليل عليه، واما قول الآخر وهو محمد بن أبى بكر وهو ابن قيم الجوزية ينتقل النصف فهو أيضا دعوى وقوله ولا يمنع من استحقاقهن عدم تناول ابيهن جوابه ما تقدم ، وقوله بأنه كان محجوباً بأبيه الى آخره منازع فيه فان كلام العلماء فيه ما يقتضى أنه لايصير من أهل الوقف حتى ينقرض من قبله وانما يطلق أهل الوقف على من يتناول وإن كان الآخر محتملا فأخذه هذا مسلما ليس بجيد بل يحتاج أن يأتى بدليل عليه ، وقوله فانه لو كان ممنوعا برق أو كفر الى آخره فيه نظر يحتاج الى تصوير فانه متى وقف على ولده ثم على ولد ولده وكان ولده كافراً أو رقيقاً لايستحق ولد الولد شيئا فى حياة أبيه وان كان كافراً وفيه فيحتاج أن يبين الصورة التى أرادها وحكمها نقلا ودليلا وقوله ويؤيد هذا الى آخره هذا هو عمدة الحنابلة وهو الاعتماد على المعنى وفيه نظر لانه قد يكون للواقف مقصود فى مراعاة القرب ، وقوله والقرب من الواقف ذهول عن صورة الاستفتاء لانه فى الموقوف عليه لافى الواقف ، وأما ما قال الآخر فجوابه ماسبق . فتبين أن فتاوى الحنابلة لم تشتمل على حجة وأما الفتاوى بعدم النقض فكلها لم يبين فيها المستند الا يوسف بن محمد الحنبلى بقوله بأنه من المختلف فيه فيه نظر لان هذه المسألة لم نجدها مسطورة وانما يطلق المختلف فيه على مافيه خلاف للمتقدمين وأما ما يقع لنا فتتجاذب الآراء فيها فلا يقال انها من المختلف فيه بل ينبغى أن ينظر فيها فان اتضح دليل عليها اتبع والافلا وان حكم الحاكم فيها بحكم ولم يكن عليه دليل ينبغى جواز نقضه وان كان عليه دليل

لم ينقض وهذا الحكم لم نجد فى كلام الحنابلة الذين استند اليهم ما يصلح أن يكون دليلا نعم عندنا دليل آخر وهو ماقدمناه فى كلامنا ، يبقى نظر آخر وهو أن الحاكم الحنبلى اذا لم يستند الى دليل ولكن استند الى ماذكره اصحابه وقد ثبت أنه لا دليل فيه هل يكون مدافعة حكمه لما ذكرناه من الدليل مانعاً من نقضه أم لا؟ هذا يحتمل والاقرب أنه لا يصلح أن يكون مانعا فان من شرط صحة الحكم الاسناد الى دليل صحيح فان وجدنا اسجال الحاكم مطلقا غير مستند الى سبب ووجدنا دليلا صحيحا لم يكن لنا نقضه بل نحسن الظن به ونعتقد أنه استند الى ما ظهر لنا من الدليل أو الى دليل مثله ، وان بين المستند ورأيناه غير صالح ولا تشهد قواعد الشريعة بصحته فينبغى أن ينقض ونحكم حكما مستندا الى دليل صحيح ، لكن أرى من باب المصلحة ان لا ينقض وينفذ لئلا يجسر الناس على نقض احكام الحكام ويجعل التنفيذ كأنه حكم مبتدأ مستقل ولو حكم الحاكم المنفذ بحكم مستند الى دليل موافق الاول وبقى الاول على حاله كان اولى واجمع للمصالح والله أعلم انتهى .

﴿ فصل ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله هذه فروع مهمة من كتاب الوقف وما يتعلق به :-
(الأول) هل يشترط فى الوقف القبول ؟ قال الشافعى رحمه الله فى البويطى : الحبس يتم بكلام المحبس ولا احتياج فيه الى قبض ثم قال وأصل الحبس أن يقول دارى هذه حبس أو صدقة محرمة أو صدقة موقوفة ، ولا يجوز شيء من هذا حتى يصف من حليتها عليه وسواء كان قويا بأعيانهم أو بغير أعيانهم انتهى . ولم يذكر فيه القبول ، وقال الامام : العطية التى تتم بكلام المعطى دون أن يقبضها المعطى ماكان اذا خرج به الكلام من المعطى له جائزاً على ماأعطى لم يكن للمعطى أن يملك ماخرج منه فيه الكلام بوجه أبداً وهذه العطية الصدقات الموقوفات المحرمات على قوم بأعيانهم وقوم موصوفين ، ثم قال فى الأم بعد هذا بأسطر وفى هذا المعنى العتق اذا تكلم الرجل بعتق من يجوز له عتقه تم العتق ولم يحتج الى أن يقبله المعتق ولم يكن للمعتق ملكه ولا لغيره ملك رق يكون له فيه بيع ولا هبة ولا ميراث بحال ، وقال أيضاً فيمن بين ذلك ولو مات من جعلت هذه الصدقة عليه قبل قبضها وقد أغلت غلة أخذ وارثه حصته من غلتها لأن الميت هو مالكها[1] كما يكون له غلة أرض لو غصبها أو وديعة فى يد غيره ، وقال بعد ذلك وتم الصدقات المحرمات أن يتصدق بها مالكها

(١) فى الأصل « ومن مالكها » .

على قوم معروفين بأعيانهم وأنسابهم وصفاتهم ويجتمع فى ذلك أن يقول المتصدق بها تصدقت بدارى هذه على قوم أو رجل معروف بعينه يوم تصدق أو صفته أو نسبه حتى يكون أنا أخرجها من ملكه لمالك ملكه منفعتها يوم أخرجها ويكون مع ذلك أن يقول صدقة لاتباع ولا توهب أو يقول لاتورث أو يقول غير موروثة أو يقول صدقتى محرمة أو يقول صدقة مؤبدة. فاذا كان واحد من هذا فقد حرمت الصدقة فلا تعود ميراثاً أبداً انتهى. ولم يتعرض للقبول أصلا. وقال الشيخ أبو حامد لما ذكر القولين فى المنقطع الأول قال وهكذا القولان اذا وقف على من يصح الوقف عليه فرد الوقف مثل ان قال وقفت على ولدى ثم ولد ولدى فرد الولد الموقوف ولم يقبله فانه لايصير وقفاً عليه لأن من شرط صحته القبول ولكن من شرط الوقف عليه قبوله فاذا لم يصر وقفاً عليه فهل يبطل فى الكل أو لا على القولين، وقال ابن الصباغ فى توجيه القولين فى انه هل ينتقل الى الموقوف عليه أو لايعنى بل لله تعالى قال اذا قلنا لاينتقل الى الموقوف عليه فوجهه انه أزال ملكه عن العين والمنفعة على وجه القربة بتمليك المنفعة فانتقل الملك الى الله تعالى كالعتق ولأنه لو انتقل اليه لافتقر الى قبوله كسائر الاملاك هذا لفظ ابن الصباغ. وقال ابن الصباغ أيضاً: اذا رد الموقوف عليه أولا الوقف ولم يقبله فانه يبطل فى حقه، فان الوقف لم يكن من شرطه القبول الا انه يبطل الوقف عليه برده، اذا ثبت هذا فاختلف قول الشافعى قال هنا: الوقف جميعه باطل وقال فى حرملة قولين، وقال صاحب التتمة الوقف العام لايعتبر فيه القبول والوقف الخاص اذا وقف على ولد أو قوم معينين. هل يعتبر فيه القبول؟ ان قلنا الملك لله تعالى لم يعتبر كالعتق والاوقاف العامة وان قلنا ملك الواقف لم يعتبر كما لايعتبر العلم بالمستحق وان قلنا ملك الموقوف فوجهان ويقرب من هذه المسألة مسألة الوصية لمعين هل يتوقف الملك على قبوله وقال الماوردى رحمه الله: يتم الحبس وان لم يقبض أما القبول فليس بشرط فى لزوم الوقف وانما هو شرط فى تمليك الغلة عندحصولها لأن الوقف ازالة ملك على وجه القربة فأشبه العتق، والغلة تمليك ما فروعى فيه القبول كالوصايا وليس القبول هنا لفظاً معتبراً بل قبول رضا واختيار وهو أن يأخذ الغلة اذا أعطيها أو يظهر منه قبل الاخذ مايدل على الرضا والاختيار ثم الغلة ههنا تحدث على ملكه سواء قبل أنه ملك الاصل أولا يملكه بالاختيار.

الطارىء فعلم حدوث الغلة على ملكه ولذلك وجبت الزكاة فيها اذا كانت مما يزكى واذاظهر الاخبار منه لم يعتبر كل مرة مالم يرد فان رد ولم يقبل نظر فى شرط الوقف فان ذكر فيه أن من لم يقبل رد سهمه على من معه فعل ذلك وان ذكر فيه أن يرد على الفقراء والمساكين رد عليهم وإن أغفل ذكر ذلك فى شرطه كان فيه وجهان كما لو مات أحدهما يرد على من بقى حقه والثانى على الفقراء والمساكين ثم الرد إن كان خاصاً وهو أن يرد عليه واحدة فيكون على حقه من الاصل انما يحدث من بعد فاذا جاءت غلة أخرى عرضت عليه فان قبلها فهى له وان ردها رجعت على ما ذكرنا فلو عاد بعد الرد فطلبها فان كان بعد إعطائها من رجعت عليه لم تسترجع منه وسقط حقه من تلك الغلة وان كان قبل إعطائها اياه ردت عليه ، وأما الرد العام فهو أن يرد أصل الوقف فلا يقبله فيكون حكمه عند رده على ماذكرناه فلو عاد بعد الرد فطلبه نظر فان كان عوده طالبا له بعد حكم له لغيره بطل حقه منه ولم يعد اليه ، وان كان قبل الحكم به لغيره رد عليه ، قال وقال مالك : القبض شرط فى لزوم الوقف وليس بشرط فى لزوم الهبة معلقاً بأن فى الهبة قبولا يغنى فى لزومها عن القبض وليس فى الوقف قبول يغنى فى لزومه عن القبض وأجاب الماوردى بأن القبول اخص بلزوم العقود من القبض فلما لم يكن القبول الذى هو اخص معتبراً فى لزوم الوقف فأحرى أن لايكون الوقف معتبراً فى لزومه. وقال الرويانى فى الحلية : الوقف صحيح لازم ولا يحتاج لزومه الى القبول ولكن لاتملك غلته الا باختياره . واذا اختار الموقوف عليه تملك غلته لايحتاج الى القبول ويكفى الاخذ فيدل ذلك على الرضا ولورد فان ذكر الواقف أنه اذا رد كيف يعمل فى نصيبه يعمل فى غلته وان لم يكن ذكر ذلك رد الى ما معه فى الوقف فى أظهر الوجهين ، والوجه الآخر يرد الى الفقراء والمساكين ولورد ثم رجع فان رجع قبل حكم الحاكم برده الى غيره كان له وان حكم الحاكم به لغيره بطل حقه ، وقال القاضى حسين : الوقف جائز يلزم بنفس القبول لايعتبر فيه القبول والقبض ثم ذكر خلاف أبى حنيفة ، وقال البغوى فى التهذيب فى المنقطع الاول ذكر من امثلته ان يقف على زيد ثم على الفقراء فيرد زيد ثم قال قال الشيخ يحتمل أن يقال اذا وقف على زيد فرد لا يرتد ، وهو الاصح عندى خصوصاً على قولنا إن الملك فى الوقف لله تعالى ، وقال بعد ذلك بورقة فلو قال جملته للمسجد يشترط قبول القيم وقبضه كما لو وهب لصبى يشترط قبول قيمه ولو وقف عليه يلزم بلا قبول ، ومن أصحابنا من قال اذا وقف على رجل معين اوعلى جماعة معينين

يشترط قبولهم ويرتد بردهم ، قال الشيخ ويحتمل ان لا يشترط قبولهم ويرتد بردهم لانه بمنزلة عتق العبد والعتق لا يرتد برد العبد ولا قبوله شرط ، وهذا هو الأصح عندى خصوصاً على قولنا ان الملك فى رقبة الوقف يؤول الى الله تعالى انتهى . وقال الرافعى إن منع اشتراط القبول أجاب صاحب التهذيب وفى الروضة ان به قطع البغوى وأنت ترى البغوى حكى الخلاف فيه وأما كونه لا يرتد بالرد فقال ابن الرفعة ان صاحب التهذيب حكاه عن شيخه احتمالا وقال انه الأصح عندى وابن الرفعة معه فرق الدلالة ظن أن القائل قال الشيخ هو صاحب التهذيب فلعل القائل قال الشيخ هو صاحب التهذيب ؛ لكنى لم أر هذا فى تعليق القاضى حسين و لا فى فتاويه وهو شيخ صاحب التهذيب فلعل القائل قال الشيخ كاتب التهذيب ، والمراد بالشيخ المصنف صاحب التهذيب ، وكثيراً ما يقع فى الكتب مثل ذلك موضع يقول المصنف قلت يقول الكاتب عنه ، قال الشيخ وقال مطهر الدين الخوارزمى فى الكافى وهو تلميذ صاحب التهذيب : القبول ليس بشرط لصحة الوقف ان كان الوقف على مسجد أو رباط أو على جماعة فلا يشترط أيضاً على ظاهر المذهب ولا يرد ، وقال نصر المقدسى فى الكافى : من وقف شيئاً لزمه وقفه بمجرد قوله وانقطع تصرفه فيه من غير قبول ولا قبض ولا حكم حاكم ؛ وقال شيخه سليم الرازى فى المقصود ولا يفتقر لزوم الوقف الى القبول ولا الى القبض ، وقال الجرجانى فى الشافى لا يفتقر الى قبول الموقوف عليه ان كان الوقف على موصوفين وان كان على معينين فوجهان أحدهما لا كالعتق والثانى يفتقر لانه يرتد بردهم فان قلنا لا يفتقر كلام وان قلنا يفتقر فلم يقبل بطل وما حكمه ؟ على وجهين أحدهما يرجع الى ملك مالكه والثانى يصير وقفا على الفقراء كما لو قال وقفت ولم يبين السبيل ، وهل يفتقر الى القبض ان كان على موصوفين [1] فلا وان كان على معينين بنى على القولين فى ملك الوقف ان قلنا لله تعالى فلا كالعتق ، وان قلنا للموقوف عليه افتقر كالهبة ، وقد أغرب الجرجانى فيما حكاه من افتقار الوقف الى القبض ؛ وسبقه الى هذا الاغراب أبو الحسن الجورى فى شرح المختصر فقال ما كان على ناس موصوفين فجائز تام بغير قبض قولا واحداً وما كان منه على أعيان فعلى قولين أحدهما يتم وان لم يقبض كالعبد المعتق والهدى والضحايا يصح بنفس الايجاب والقول الثانى لا يتم الحبس على أعيان الا بقبض لأن ملك المحقق ينتقل الى المحبس عليه وعلى

(١) فى الاصل « موضعين » هنا وفى أكثر المواضع التى سترد فيها .

هذا القول أجاب الشافعي أن يختلف مدعى الوقف مع شاهده وعلى هذين المعنيين. قال بعض اصحابنا اذا قال حبست هذه الدار على فلان فلم يقبلها فلان ففيها قولان أيضا احدهما يرجع اليه ويبطل الحبس كسائر الصدقات ، والثاني يصير الى المساكين ، وقال الجرجاني فى التحرير لا يفتقر الى القبول ان كان على موصوفين كالفقراء والمساكين ويفتقر إن كان على معين على أصح الوجهين لأنه يبطل برده فافتقر الى قبوله بخلاف العتق فاذا لم يقبله المعين رجع الى مالكه فى أحد القولين وصرف فى سبل الخير فى القول الآخر ، ولا يفتقر الى قبض ان كان على موصوفين وكذا إن كان على معين ؛ وقلنا الملك لله تعالى فان قلنا للموقوف عليه افتقر الى القبض كالهبة ، وقال المحاملي فى المقنع من وقف أرضا أودارا أوحيوانا لزم ذلك بنفس القول لا يعتبر فى لزومه القبول ولا القبض ، وجزم الفوراني على ماحكاه ابن الرفعة عنه باشتراط القبول اذا كان الوقف على معين وقال الامام فى النهاية انه أصح الوجهين وقال عليه إنه يشترط اتصاله بالوقف على حسب اشتراط ذلك فى كل قبول يتعلق بايجاب ، وقال الغزالي فى البسيط كما قال الامام إن الأصح أنه لابد من القبول فى المعين ، وفى الوسيط وفى الوجيز حكى وجهين من غير تصحيح مع أن رأيه فى المعين أن الملك له فيسهل اشتراط القبول مع ذلك ؛ وقال الرافعي اذا كان الوقف على شخص معين أو جماعة معينين فوجهان اصحهما على ما ذكره الامام وآخرون اشتراط القبول لانه يبعد دخول عين أو منفعة فى ملكه بغير رضاه ، وعلى هذا فليكن متصلا بالايجاب كما فى البيع والهبة هذا فى البطن الأول أما الثاني والثالث فلا يشترط قبولهم فيما نقله الامام وصاحب الكتاب يعنى الغزالي فأما الغزالي فى الوسيط والوجيز فصحيح جزم بعدم اشتراطه وأما الامام فانه حكى الخلاف فيه وكذا الغزالي فى البسيط وقال إنه لا يشترط على الصحيح ذلك أن نقول العلة التى استندوا اليها من استبعاد ملك عين أو منفعة بغير رضاه موجود فى البطن الثاني والتبعية لا تزيل هذا الاستبعاد ، ونقل الرافعي الخلاف فى البطن الثاني عن المتولى واستحسنه ويجب فى رد الجزم بعدمه كما ظنه أنه فى كلام الامام ، وزاد النووي التصريح بان الامام والغزالي قطعا به ، وقد تبين خلاف ماظنه الرافعي ومانسبه النووي اليهما من القطع هذا حكم القبول ، وقد تتبعت كتبا أخرى كثيرة لم أر فيها تعرضا لذلك لكنهم يذكرون شروط الوقف وما به يتم ولا يذكرون قبولا فلو كان القبول شرطاً لذكروه . فهذا الذى ينبغى الفتوى به أنه لا يجب القبول

به يعني الاختيار أي وقت شاء كما تضمنه كلام الماوردي لا بأس به أيضاً واما القول بأنه كالقبول في البيع والهبة فلم أره الا للامام والرافعي تبعه وهو في غاية البعد من كلام الشافعي والأصحاب لكن الشيخ نجم الدين بن الرفعة ذكر على حاشية الكفاية أنه ذكر في المطلب عند الكلام في وقت حصول الملك في الموصى به من نص الشافعي ما يستدل به لعدم دخول الوقف في الملك من غير قبول وكذا الرد فليطلب منه ، وهذا يمكن حمله على ماقال الماوردي إن الغلة لاتدخل في ملكه الا بالقبول واما الوقف فلا يبطل بعدم القبول اذا لم يحصل حصوله في البيع والهبة ولا بد من كشف المطلب ؛ وكلام الشافعي هذا كله في المعين اما الجهة العامة فلا خلاف أنه لايجب فيها . ولم يجعلوا الحاكم نائبا فيه ؛ قال الرافعي ولو صار اليه صائر لكان قريباً ؛ وماقاله الرافعي يرد عليه انهم لم يقولوا به أيضاً في الوصية وهي أولى بالقول به فيها واذا كانو قالوا به في الوصية للجهة العامة لكان عدم قولهم به في الوقف دليلا على عدم اشتراط القبول .

﴿ فرع ﴾ جميع ماسبق في نفس القبول أما الرد فقال الامام الغزالي انه يرتد بالرد قطعا وإن لم يشترط القبول في ذلك ؛ وقد تقدم عن صاحب التهذيب وصاحب الكافي خلافه وان الصحيح عندهما انه لايرتد بالرد ، وهكذا قال الرافعي سواء أشرطنا القبول أم لا لو رد بطل حقه كما في الوصية وكما أن الوكالة ترد بالرد ، هذا في البطن الاول أما البطن الثاني اذا قلنا لايشترط القبول في حقهم فهل يرتد بردهم ؟ فيه وجهان لم يصححوا منهما شيئاً وتحقيقه يلتفت على أن الرد هل هو مبطل للوقف أو مبطل لحقه من الغلة كما تقدم عن الماوردي والروياني ولما شبه الامام هذا الرد به والوكالة قال وتصوير الرد في الوكالة على الغرض الذي يريده عسر مع أن الوكيل بعد قبوله الوكالة لو رد الوكالة لكان رده لها نسخا والوكالة جائزة على أي وجه فرضت . قلت: وهذا كلام صحيح فان الوكالة اذا لم يشترط القبول فيها لايكون الرد مبطلا لها من أصلها بل ناسخا لها من حينه ، وقياسه أن يكون رد الوقف لذلك اذا قلنا لايشترط قبوله ؛ وينبني على ذلك انه لايبطل الوقف من أصله حتى لو كان قد حصل منه غلة قبل الرد ينبغي أن تكون للموقوف عليه الذي رد كما قالوا في الوصية اذا قلنا لاتفتقر الى القبول وانها تملك بالموت فحصل منها فوائد بعد الموت ثم ردت أنها تكون للموصى له في الاصح على ذلك القول الضعيف فهذا أيضا ينبغي أن يكون مثله ، وحينئذ لايكون منقطع الاول بل منقطع الوسط وقد يقال بأن من

شرط الوقف عدم الرد وان لم يشترط القبول فاذا رد تبين أن لا وقف فهذان احتمالان فى أن الرد هل هو مبطل للوقف من أصله أو من حينه ؛ وعلى التقديرين فهل هو مبطل له فى حق الراد خاصة أو مطلقا والمتفق عليه عند جمهور الاصحاب خلا البغوى والخوارزمى انه مبطل له فى حق الراد ، وبعد ذلك يتردد هل هو مبطل لاصل الوقف أو لا . وقول الرافعى بطل حقه عبارة مجوزة على كل تقدير فانه المحقق ، وقد ذكر هو والغزالى والشيخ أبو حامد وابن الصباغ وغيرهم الصورة المذكورة من صور المنقطع الاول ؛ وظاهر ذلك يقتضى أن الصحيح أنه يبطل الوقف بالكلية اذا رد البطن الاول ؛ وذكر صاحب التنبيه انه اذا وقف على رجل معين فرد الرجل بطل فى حقه وفى حق الفقراء قولان فاحتمل أن يريد أنها من صور المنقطع الاول ويبعده انه قدم المنقطع الاول وان فيه طريقين ، واحتمل أن يريد أنها من صور المنقطع الوسط ويكون قد ذكر أنواع الانقطاع الثلاثة لكنه مخالف لكلام الشيخ أبى حامد وابن الصباغ وغيرهما حيث ذكروها من صور المنقطع الاول ، وذكر الشيخ محيى الدين النووى رضى الله عنه فى تصحيح التنبيه ان الاصح انه يصح فى حق الفقراء ويكون مصرفه الآن مصرف المنقطع الأول وهذا الذى قاله رحمه الله هو المختار لأن إمام الحرمين رحمه الله لما ذكر المنقطع الأول والخلاف فيه ذكر بعده اذا وقف على وارثه فى مرض موته وان الاصحاب رتبوها على ذلك لان الوقف فى الظاهر وجد مستعقبا واستضعف هو هذا الترتيب لانه تبين بالموت الانقطاع ، ثم ذكر ما اذا وقف على صغير ثم بعده على المساكين فلم يقبل المعين ، والتفريع على أن قبوله شرط وان الاصحاب رتبوها على الوقف على من سيولد وزعموا أنه علق الوقف بحاضر ثم كان الانقطاع من جهة غيره فهذا نقل من الامام عن الاصحاب لكنه هو استضعف ذلك الترتيب أيضاً ثم قال : نعم لو قلنا القبول ليس بشرط فاذا وقف على معين ثم بعده على المساكين فلو رد الموقوف عليه الوقف فينقدح فى هذه الصورة ترتيب من حيث أن الوقف ثبت متصلا مستعقباً بثبوت تصرف ثم ارتد بالرد فلا يمتنع أن يرتب هذا على مالو لم يثبت للوقف متعلق أصلا ، قال ومما يجرى فى هذا الموقوف أنه لو قال وقفت على فلان ثم بعده على المساكين فاذا لم يقبل اورد على التفصيل الذى ذكرناه فيتجه ههنا الصرف الى المساكين من جهة أنه جعل المصرف صائراً اليهم اذا انقطع استحقاق المسمى اولا ، فاذا لم يستقر الاستحقاق عليه فيتجه تنزيل ذلك منزلة مالو انقرض المعين بعد ثبوت

الاستحقاق لهم انتهى كلامه . فأما ما ذكره أخيراً أنه يتجه فبعيد من جهة أن ظاهر اللفظ يقتضى أن المساكين بعده لا بعد استحقاقه فتقدير بعد استحقاقه لا يدل اللفظ عليه لكنه موافق للقول الذى حكاه الرافعى فى المنقطع الأول اذا صححناه أنه يصرف الى من ذكره اخيراً وهو فى الجملة محتمل وأما ماذكره من انقداح الترتيب تفريعاً على عدم اشتراط القبول فصحيح وهو مخالف اطلاق الشيخ أبى حامد ومن وافقهما انه منقطع الاول الاما قيل ، وهذا الترتيب حق وهو يشهد لما قاله النووى فان المنقطع الاول والمنقطع الوسط كلاهما بطريق الأصالة اذا كان المذكور أولا أو وسطا لا يجوز الوقف عليه ، وسبب البطلان فيه تشبيه ذلك بالبحيرة والسائبة [1] التى هى أوقاف الجاهلية فاذا لم يذكر الواقف مصرفاً اوذكر مصرفاً لايجوز كان فى معنى من سبب السائبة لم يحل لاحد الانتفاع بها اما اذا ذكر مصرفاً صحيحاً فيعذر لعدم قبوله اولرده فلم يكن الوقف فى معنى المسبب بل قصد صدقة صحيحة لله تعالى وخرج عنها لجهة صحيحة لاعطل منافعها ولا استثنى فيها شيئاً لنفسه فصح الوقف فان قبل الموقوف عليه ولم يرد استقر عليه ؛ واذا لم يقبل شيئا اصلا واشترطنا قبوله امكن ان يقال ينصرف عنه الى مصرف منقطع الاول اماصحته فلصحة ايجاب الوقف بخلاف الوقف على من لايجوز واما صرفه مصارف المنقطع الاول فلانه لم يتحقق انه يصرف فى الاول بستقر عليه ، وان لم يشترط القبول وقلنا الرد يبين بطلان الوقف فى حقه فكذلك ، والذى بطل كونه موقوفا عليه لا كونه موقوفا مطلقا ، ويصرف مصارف المنقطع الاول ايضا لما ذكرناه . فان قلنا الرد يقطع الوقف بالفسخ فكذلك بطريق الاولى ، ثم ان قلنا الغلة ليست له كما يشهد به كلام الماوردى ومثله قد قيل به بالوصية على وجه اتجه صرفه فى مصارف المنقطع الاول ايضا لأنه لم يستقر له تصرف . وعلى هذه التقادير كلها يصح قول الشيخ ابى حامد ومن وافقه انه منقطع الاول وان قلنا الغلة له كما قيل به فى الوصية فيتجه انه منقطع الوسط والمصرف لايختلف فقد صح كلام النووى وفى التصحيح من جهة البحث واعتضد من جهة النقل بما حكاه الامام من الترتيب والله عز وجل أعلم .

---

(١) البحيرة هى بنت السائبة ، كانوا اذا تابعت الناقة بين عشر إناث لم يركب ظهرها ولم يجز وبرها ولم يشرب لبنها الا ولدها أو ضيف وتركوها مسيبة وسموها السائبة فما ولدت بعد ذلك من انثى شقوا أذنها وخلوا سبيلها وحرم منها ماحرم من امها وسموها البحيرة .

وظهر انه يتجه سواء اشترطنا القبول ام لا ولا ينافى تصحيحه فى المنهاج اشتراط القبول على انا نحن نقول ان الاصح ان القبول لا يشترط والله اعلم . وخرج لنا من هذا صور يتضمنها انقطاع المصرف الاول : (احداها) ان لا يذكر له الآن مصرفا كقوله على من سيولد لى ، وعلة البطلان فيه كونه وقفه الآن ولم يجعل له الآن سبيلا وهو أشد فساداً مما إذا سكت عن السبيل لأن سكوته لا ينافى المصرف الى جهة من جهات البر ، وهنا مقتضى شرطه أنه لا يصرف الا لمن سيولد فهو الآن معطل يشبه بالسائبة . (الثانية) أن يذكر مصروفا مجهولا أو معيناً لا نفس الملك ، وعلة البطلان أن المصرف المذكور لا يجوز الوقف عليه ومقتضى شرطه أنه لا يصرف فى الحال الا اليه فقد تعطل المصرف الصحيح فيه بشرطه فأشبه السائبة وفى هاتين الصورتين على حد سواء طريقان احداهما القطع بالبطلان والثانية قولان أصحهما البطلان . (الثالثة) أن يقف على ولديه فى زمن موته فان قلنا الوصية للوارث باطلة فهى كالصورتين الاولين وإن قلنا صحيحة وردت وقلنا الاجازة ابتداءً عطية فكذلك وان قلنا تنفيذ فقيل كالصورتين الاولين وقيل أولى بالصحة فيجىء فيها ثلاثة طرق والاصح منها أنها على قولين والاصح البطلان لأنه تبين أنه لم يكن من أهل الوصية . (الرابعة) أن يقف على من يصح الوقف عليه ويشترط القبول فلا يقبل أو يرد فقولان وأولى بالصحة فيمن بعده وفاقا لما حكاه الامام عن الاصحاب وخلافاً لما ارتضاه هو . (الخامسة) كذلك ولا يشترط القبول وقلنا الرد يبطلها من أصلها فكذلك . (السادسة) الصورة المذكورة وقلنا الرد فسخ وقلنا بالصحة والله عز وجل أعلم .

﴿ فرع ﴾ قال البويطى فى باب الاحباس قال الشافعى واذا قال دارى حبس على ولدى ثم مرجعها الى اذا انقرضوا فالحبس باطل وقيل الحبس جائز ويرجع الى أقرب الناس للمحبس والحجة فيه حديث العمرى [1] أن النبي ﷺ جعلها لمن أعمرها فى حياته وبعد موته وزال ملك المعمر وأبطل شرطه فكذلك يبطل شرطه فى الحبس ويجعلها لاقرب الناس اليه حبساً كما جعل أصلها كما كانت العمرى على ما جعل عليه أصلها . فان قيل قد جعل النبي صلى الله عليه وسلم العمرى لمن جعلت له فلم لم يجعل الحبس لورثة من حبس عليه ؟ قيل لأن العمرى ملك أصلها فورثتها ورثته وهذا إنما ملك سكنها ولم يملك أصلها انتهى . وهذا اذا أخرج مخرج الشرط كما دل عليه آخر كلامه صحيح ، وقد ذكره الأصحاب كذلك

(١) يقال أعمرته الدار عمرى أى جعلتها له يسكنها مدة عمره فاذا مات عادت الى .

وقالوا فيه إن المذهب البطلان . أما ذكره على وجه الترتيب فقط كما هو صدر الكلام فلم لا يكون كمنقطع الاخير ، والجواب أن منقطع الاخير هو الذي يسكت عن مصرفه الاخير فان ذكر فيه مايدل على انتهاء الوقف بطل على المذهب كالموقف وهذا مثله على التقديرين فالمراد رجوعها اليه غير وقف ، اما إذا قال يرجع الى وقفاً على وقلنا وقفه على نفسه لا يصح ابتداءً فهل يصح فى هذه الصورة فيه وجهان فى تعليق القاضى حسين رحمه الله .

﴿ فرع ﴾ الوقف على الفقراء والمساكين صحيح قولا واحداً لان للشرع فيهم عرفا وهو ثلاثة فلا يجب استيعابهم ولأنهم فرقة مخصوصة ولان المقصود منهم الصفة ، واذا وقف على قبيلة كبيرة كبنى تميم هل يجوز ؟ قولان أحدهما باطل لانه لا يمكن استيعابهم ولا عرف للشرع فيهم بخلاف الفقراء ، ولا يقصد فيهم صفة ، والثانى يصح ويصرف الى ثلاثة منهم لأنهم قبيلة مخصوصة ، واذا وقف على كل المسلمين اوجميع الخلق فالمنقول فى الحاوى للماوردى انه لا يصح لما فيه من العموم و لعدم عرف الشارع ، وينبغى ان يضاف اليه علة لم يذكرها ولكن دل عليها تصويره بكل وهى قصد الاستيعاب وهو غير ممكن اما لو قال على المسلمين لقصده وصف الاتصاف بالاسلام لكنه مخالف لظاهر كلامه فى التعليل ويلزم عليه اذا قال كل الفقراء انه يبطل ولاعرف الشرع حينئذ وهذا اولى حيث ظهر قصد الاستيعاب بطل عند عدم الامكان فان امكن صح كالاولاد سواء قصد الوقف ام لا وحيث لم يظهر قصد الاستيعاب فان ثبت للشرع فيه عرف صح جزما والا فقولان مطلقا كثر العموم او قل والصحيح الصحة وقد تضمن كلام الشيخ ابى حامد لو قال وقفت على المسلمين واقتضى كلامه الصحة ذكره فى الوقف على المسجد فصح ماعيناه ان المفسد انما هو لفظة كل .

﴿ فرع ﴾ اذا وقف على جماعة من اقرب الناس اليه صرف الى ثلاثة من اقرب الاقارب . قاله صاحب المهذب ولم يجعل الجماعة هنا كالجماعة فى باب الصلاة حتى يكفى اثنان .

﴿ فرع ﴾ عن الاستاذ ابى اسحق فى النهاية والبسيط و الرافعى وغيرها عن الشيخ ابى محمد قال : وقعت مسألة فى الفتاوى فى زمن الاستاذ أبى اسحق وهى ان من قال وقفت دارى هذه على المساكين بعد موتى فأفتى الاستاذ أن الوقف يقع بعد الموت وقوع العتق فى المدبر بعد الموت وساعده أئمة الزمان قال الامام وهذا التعليق على التحقيق بل هو زائد عليه فانه ايقاع تصرف بعد الموت وقال الرافعى فى حكايته فأفتى الاستاذ بصحة الوقف بعد الموت ، ثم قال : وهذا كانه

وصية يدل عليه ان فى فتاوى القفال انه لو عرض الدار على البيع صار راجعاً فيه انتهى . فقوله أفتى بصحة الوقف بعد الموت مطابق لقول الامام، وقوع العتق فى المدبر فانه متى كانت الصحة بعد الموت لايكون الا كذلك فلا يتوهم صحة الوقف الآن قبل الموت ، وقوله كانه وصية فقه صحيح والاستدلال عليه بما فى فتاوى القفال استدلال صحيح وآنى الرافعى بهذه الصيغة التى لا قطع فيها بشىء واظنه والله اعلم هو انه يحتمل ان يقال انه تعليق الوصف بصفة وهى الموت لا وصية كما قيل بمثله فى التدبير ، وليس فى ذلك منافاة لحكاية الامام ولا لحكاية الرافعى بل كلا الحكايتين محتمل له اذا قيل بأن الوقف يجوز تعليقه فانه يصير كالعتق فاذا اختلف فى تعليق العتق بالموت هل هو وصية أو تعليق يجب أن يجرى مثله فى الوقف على القول بجواز تعليقه فكذلك لم يقطع الرافعى لاحتمال أن يكون الاستاذ يقول بجواز تعليق الوقف كالعتق ويقول مع ذلك بأن تعليقه بالموت تعليق لا وصية ، ويتفرع على ذلك أنه لايجوز الرجوع فيه بالقول بل بالبيع ونحوه كما فى التدبير فان كان الاستاذ يقول بذلك فأكثر الاصحاب يخالفونه لقولهم إن الوقف لايعلق ؛ وإن كان لايقول بذلك بل يقول إنه وصية فلا يظهر لمخالفته وجه وظنى ان صحة ذلك مجمع عليه فان الحنفية يقولون بصحة الوقف المضاف الى مابعد الموت ومن صوره المعلق به، وأصحابنا يقولون انهم لموافقتهم على ذلك يلزم القول بصحة الوقف فى الحياة ولزومه أيضا فانه تبرع فيصح مضافاً لما بعد الموت كسائر التبرعات من الهبة والصدقة والعتق وغيرها ، وما ذكرناه من أن أكثر الاصحاب يقولون الوقف لايعلق يعنى به التعليق بشرط الحياة كما اذا جاء رأس الشهر فهو وقف ، ونحو ذلك ، هكذا يقتضيه تمثيلهم ، وصرح صاحب التتمة بتقييده به وقال ان تعليق الوقف بالموت وبشرط يوجد بعد الموت جائز وصية ، والذى قاله صحيح ولا ينافيه قولهم الوقف لايعلق ألا ترى انهم قالوا الهبة لاتعلق ومع ذلك قالوا لو قال له وهبت له ثوبى كان وصية . كذا صرح به هو والرافعى ، وهو يبين لنا أن جميع التبرعات ممايقبل التعليق شرط فى الحياة ومما لايقبله يصح تعليقه بالموت لانه وصية ، وقوله وذلك أن الشافعى رضى الله عنه قال فى الام فى باب اخراج المدبر من التدبير انه اذا أوصى لرجل أن يتصدق عليه به أو وقفه عليه فى حياته أو بعد موته انه رجوع عن التدبير ، يعنى اذا قلنا بأن التدبير وصية فتصريح الشافعى بوقفه بعد موته موافق لما أفتى به الاستاذ ، ونص

الشافعي أيضاً في باب العبد يكون بين اثنين فيدبره أحدهما انهما لو قالا أنت حبس على الآخر منا حتى يموت ثم أنت حر كان كل واحد منهما قد أوصى لصاحبه نصفه بعد موته ثم هو فيكون وصية في الثلث جائزة ويعتق بموت الآخر منهما ، وحكاه الرافعي فقال فيه انه كما اذا قالا اذا متنا فأنت حر إلا أن هناك المنفعة بين الموتين لورثة الاول و ههنا هي للآخر ، وكذلك الكسب وكان أولهما موتاً انتهى . وقد ذكر فيما اذا قال اذا متنا فأنت حر وماتا مرتباً ان نصيب الميت لورثته وليس لهم التصرف فيه فيما يزيل الملك انتهى . وههنا هل نقول انه بين الموتين نصيب الميت موقوف على الحي أو ملك له يمتنع عليه بيعه كالورثة في تلك الصورة ؟ الأقرب الى كلام النص الذي حكيناه الثاني ، ولفظة «حبس» أقرب للأول لانها صريحة في الوقف لكن يلزم عليه انه يصير كما لو وقف بالموت ينتهي بموته فيكون كما لو وقف على زيد بشرط أنه بعده لا يكون وقفاً وقد يمنع هذا لأن العتق في معنى الوقف لان العبد العتيق يملك نفسه ومنفعته فهو بمنزلة الموقوف عليه وفي معناه ، ويظهر أثر هذا في جواز الوطء لو كانت جارية فان جعلناه وقفاً لم يجز الوطء وان جعلناه وصية احتمل أن يجوز ولو احتمل المنع أيضاً لاحتمال العلوق فيحصل الاستيلاد فينقطع ولاء التدبير السابق من غيره وعلى كل تقدير سواء حكمنا بكونه ملكاً أو وقفاً يحصل الاستشهاد بالمسألة المذكورة فانه جعله حبسا بعد موته ، ونحن كذلك نقول في مسألة الاستشهاد انه يصح وصية لكن ليس للمساكين ولا للناظر في أمرهم بيعها لانه انما وصى لهم بها على جهة الوقف ينتفعون بمنفعتها ، وكذلك اذا قال هي وقف بعد موتي على زيد مراده ذلك كما ذكره في مسألة التدبير الا ان في هذه الصورة لا توقيت بل هو منقطع الآخر يكون بعده لاقرب الناس الى الواقف غير الوارثين لانه وصية لا يدخل الوارث فيها، وفي مسألة التدبير لما نص على العتق كان كقوله بعد زيد لا يكون وقفا وقد تقدم البحث فيه والغرض من هذا كله تقرير مسألة الاستاذ وتصحيحها وايراد اذا قال هذا وقف بعد موتي ثم لم يرجع عنه الى أن مات وخرج من ثلثه انه يصح ويكون حكمه حكم الوصايا في اعتباره من الثلث وفي جواز الرجوع وفي عدم صرفه للوارث وحكم الأوقاف في تأبيده وعدم بيعه وهبته وارثه وليس خارجا في هذا أيضا عن حكم الوصايا لانه انما وصى كذلك فتنفذ وصيته على الوجه الذي وصى به ، وكأنه قال وصيت بأن يسلك به مسلك الاوقاف من صرف الريع لتلك السبيل التي نص عليها وحبس العين لاجلها وان يجرى

عليها حكم العين الموقوفة من انتقالها الى الله تعالى على قول والى الموقوف عليه على قول ولا تنتقل على قول إن كان يجرى بعد وفاة الواقف ، ولم أجد شيئاً يخالف ما قاله الاستاذ ولاما بحثناه عليه الا كلمات سأ ذكرها لك : منها أن الشيخ أبا حامد الأسفرايني رحمه الله لما تكلم فى أن الوقف على ماشرط من الاثرة والتقديم والتسوية قال : قالوا كيف أجزتم هذا بالصفات وتعليق الوقف بالصفة لا يصح لأنه اذا قال اذا جاء رأس الشهر فقد وقفت دارى هذه عليك واذا مت فقد وقفت ونحو هذا كان الوقف باطلا ؟ قلنا الفصل بينهما أن ذلك تعليق أصل الوقف بالصفة فلهذا لم يصح وليس كذلك فى مسألتنا لان الوقف وقع مطلقا ولكن الاستحقاق به بالصفة وهذا جائز ألا ترى أنه لو قال اذا قدم الحاج فبع كان الاذن صحيحا لان الاذن صح والتصرف بالصفة كذلك هنا اذا علق الوقف بالصفة لم يصح واذا صح وعلق الاستحقاق بالصفة صح انتهى . وذكر ابن الصباغ هذا السؤال والجواب عنه كما ذكره أبو حامد الا أنه أسقط قوله اذا مت فقد وقفت ، ونعم ماصنع فان الحكم بصحة تعليق الوقف بالموت لاينبغى أن ينازع فيه ؛ ولعل عذر الشيخ أبى حامد بها أنها ليست فى كلامه بل وقعت فى سؤال السائل ولم يشتغل بجوابها لاشتغاله بالجواب عن المقصود وهو التعليق دون ذلك المثال الذى هو غير مقصود ، على أنى أقول اذا قال اذا مت فقد وقفت لايصح لمعنى آخر وهو المعلق انشاء الوقف والانشاء لا يعلق كما لو قال إن دخلت الدار طلقتك فدخلت الدار لم تطلق لأنه انما أخبر بأنه منشىء الطلاق عند دخول الدار والخبر لا يقع به شىء ؛ وهذا فى اذا دخلت طلقتك وفى اذا مت وقفت ظاهر جلى لا اشكال فيه ، وأما فى قوله اذا دخلت فقد طلقتك واذا مت فقد وقفت فقد يتوقف فيه وتحقيقه أن الجزاء محذوف ؛ وقوله فقد طلقتك أو فقد وقفت جملة خبرية فيكون مقراً بالطلاق والوقف لا منشأ لهما أو يكون التقدير فاعلموا أنى قد طلقت ووقفت حينئذ فيعود الى معنى فهو وقف أو فهى طالق ، وهذا هو المفهوم منها فى العرف ، بخلاف قوله : إن دخلت طلقت ، وصفة تعليق الوقف بالموت الصحيحة بلاشك أن يقول اذا مت فهذا وقف كما انه يقول اذا دخلت فأنت طالق فهو منشىء الآن للوقف المعلق والطلاق المعلق فهو الآن واقف بشرط ومطلق بشرط ، والوقوع عند الصفة لا الايقاع ، ومنها أن الرازى وهو تلميذ الشيخ أبى حامد لما تكلم فى المقصود فى تعليق الوقف وأنه لا يجوز قال لو قال وقفت دارى على فلان بعد حياة عينى

لايصح لمثل ذلك يعنى التعليق ، وهذا الذى قاله سليم غير مسلم له ولعله يريد لايصح وقفا ونحن نقول بذلك ، وانما نقول بصحته وصية وحينئذ لا ينافى ما قاله الاستاذ ومن وافقه ، ومنها أن نصر المقدسى وهو تلميذ سليم قال فى الكافى وان قال وقفت هذه الدار بعد حياة عينى أو على أن أسكنها أو انتفع بها ماعشت واذا جاء رأس الشهر فقد وقفتها لم يصح الوقف ، وتأويل هذا كتأويل كلام سليم وهم لايتكلمون فى الوقف من حيث هو وقف ولاينظرون الى شىء آخر فلذلك يقع منهم هذا الاطلاق ، ومنها أن الفقيه اسماعيل الحضرمى شرح المهذب وذكر ماقلناه عن التتمة من تعليق الوقف بالموت ، ثم قال ولا يبعد خلاف ماقال فيفسد ، فقد قال الغزالى قال الشيخ أبو محمد وحكى مسألة الاستاذ ثم قال هكذا ذكر الغزالى ، وكأنه يريد أنه لافرق بين التعليق بشرط فى الحياة أو بعد الموت ، وما قاله اسمعيل لايلتفت اليه مع إطباق الفريقين من الشافعية والحنفية المتقدمين على صحة الوقف المضاف وصية ، ولم يرد الغزالى بايراده هذه المسألة أعنى مسألة الاستاذ إبطالها والحاقها بالتعليق بالحياة بل عكسه وهو الحاق التعليق فى الحياة بها ، واسمعيل مسبوق بهذا التوهم فقد سبقه شيخ العلامة عز الدين بن عبد السلام فقال فى الغاية اختصار النهاية فحكى مسألة الاستاذ ثم قال وقال الامام هذا تعليق وأولى منه بالابطال لانه تصرف الموت ، والامام لم يقل انه أولى منه بالابطال وقد حكينا لفظه برمته ، ولم يرد إبطال كلام الاستاذ وانما أراد الاحتجاج به لأن المنقطع الاول اذا قلنا بصحته وصرفنا عليه فى الحال الى الواقف كان معلقا ويكون الواقف يأخذ عليه ملكاً لا وقفاً وهو أحد وجهين لاتصحيح فيهما ، ومقابله انه يأخذه وقفاً فراد الامام اعتضاد الاول به فقد تقررت مسألة الاستاذ تقريراً جيداً ، وصاحب التتمة لم ينقلها عن الاستاذ بل ذكرها جازماً بها ، وفى كلامه زيادة فائدة وهو جواز تعليقه بشرط بعد الموت وهو صحيح لانا اذا جعلناه وصية فلا فرق ، نعم اذا جوزنا تعليقه فى الحياة معلقه بالموت قد ذكرنا فيما سبق تخريج وجه بامتناع الرجوع فيه بالقول فلو أضاف الى الموت شرطاً آخر بعده ففى نظيره من التدبير انه يمتنع الرجوع بالقول على المشهور ، وذكر الرافعى انه لاخلاف فيه لانه ذكر قبل ذلك مايقتضى انه تدبير فيصح الرجوع فيه بالقول على وجه فيخرج من هذا أنه اذا علقه بشرط بعد الموت أو بالموت مع شرط آخر يجوز الرجوع فيه على الصحيح ويأتى فيه وجه بمنع الرجوع .

﴿ فائدة ﴾ تقدم انه متى اذا قال ان دخلت الدار طلقتك لا يقع الطلاق لانها جملة خبرية وشرط القول بذلك بأن يكون نظمها هكذا من تقدم الشرط و تأخر الجزاء فلو قال طلقتك ان دخلت الدار كان معناه تعليق الطلاق بالدخول كما قال الشاعر :

طلقت ان لم تسألى أى فارس حليلك

ويدل له قوله تعالى (إنا أحللنا لك أزواجك) (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى إن أراد النبى أن يستنكحها) والسبب فى ذلك ان المفهوم من هذا اللفظ عرفا وسبب ذلك انه اذا قدم الشرط علم أن ما يأتى بعده مستقبل فاذا جاء حكمنا بأنه خبر ، واذا قدم الفعل وهو ظاهر فى الانشاء حمل عليه فاذا أتى الشرط بعده جعلناه شرطا فى تمامه ووقوع أثره لا فى أصله ، ولا يرد على هذا انه المقدر متقدما من جهة الصناعة لان طلقت صار له جهتان إحداهما من جهة الزوج وهو انشاؤه للطلاق ، والثانية من جهة المرأة وهو وقوع الطلاق عليها فالجهة الاولى لا تعليق فيها والثانية هى محل التعليق فاذا تقدم الشرط و تأخر بجهته جميعا صورة وحكما فلم يكن له أثر لأن الجهة الثانية تابعة للجهة الاولى والجهة الاولى تابعة للشرط فلا يصح ، وإذا تأخر الشرط كان مقيداً لما أمكن تقييده ، والذى يمكن تقييده من الجهتين هى الثانية فيختص بها وتكون هى وحدها دليل الجزاء ، وتبقى الاولى على اطلاقها ؛ واللفظ اذا كان له جهتان فى قوة لفظين فيعامل كل واحد بما يناسبه . وينشأ من هذا البحث بحث آخر فى قوله « إن شئت بعتك » وأنه باطل قولا واحداً ولا يجرى فيه الخلاف المذكور فى قوله « بعتك ان شئت » لأن مأخذ الصحة فيه أن المعلق تمام البيع لا أصله فالذى من جهة البائع وهو انشاء البيع لا يقبل التعليق ، وتمامه وهو القبول موقوف على مشيئة المشترى وبه تكمل حقيقة البيع ، وينشأ من هذا أنه اذا قال « إن شئت وقفت هذا عليك » لا يصح وإن قال « وقفته عليك إن شئت » فان قلنا قبول الوقف فى المعين شرط جرى فيه الخلاف الذى فى البيع وان قلنا ليس بشرط احتمل أن يقال بالبطلان لأنه لا شىء حينئذ يقبل التعليق غير الانشاء وهو لا يعلق ، واحتمل أن يقال بالصحة كما تقول ابحث لك هذا إن شئت والمعنى إن شئت نخذه ، وفى قوله أنت طالق إن دخلت الدار ونحوه لا فرق بين أن يتقدم الشرط أو يتأخر الكل معلق تعليقاً صحيحاً لأن المعلق الطلاق لا التطلق ؛ وكذلك إن مت فأنت حر وان مت فهذا وقف على المساكين ، والمسألة المنقولة عن الاستاذ لفظها « وقفت على

المسا كين بعد موتى » والظرف كالشرط فهو متعلق بتمام الوقف وهو صحته
فلا يصح الوقف الا بعد الموت وانشاؤه على ذلك الوجه حاصل الآن كما أن
إنشاء العتق فى التدبير حاصل الآن ولا يقع العتق الا بعد الموت ؛ ونقل الامام أن
ايقاع مصرف بعد الموت يتعلق ببحث وهو أن الطلاق فى قوله إن دخلت
فأنت طالق اذا دخلت هل هو بالتعليق السابق والشرط الدخول أو بالدخول
ويكون بالتعليق بصيغته سبباً ؛ والأول هو المنقول عن مذهبنا ومذهب مالك ،
والثانى منقول عن الحنفية يقولون إنه يجعل عند الدخول مطلقا حكما
وتقديرا كانه انشأ التطليق ذلك الوقت ،وأصحابنا يقولون إن التعليق السابق
هو الموجب لوقوع الطلاق فيكون الطلاق عند الدخول لابه ، وكلام
الامام هنا نازع الى كلام الحنفية والأولى مانقل عن أصحابنا ، واذا كان ذلك
فى الطلاق فهو فى التدبير أولى لأن مقتضاه ثبوت العتق عند الموت وحينئذ
يزول الملك عن الحى فلو كان على قياس التعاليق لما وقع لأن الصفة حصلت فى
غير الملك ، واذا جعلناه واقعاً بالتعليق السابق كان أولى خروجاً عن القاعدة
وتعليق الوقف بالموت كتعليق العتق بالموت وان كان تعليق العتق بالموت
اختص باسم خاص وهو التدبير وما حملنا عليه مسألة الاستاذ هو أحد معان
ثلاثة يحتملها اللفظ (أحدها) هذا (والثانى) أن يراد بعد الموت وقفتها وهو
باطل كقوله إن مت وقفت . (والثالث) أن يراد جعلته موقوفا الآن على
المساكين بعد موتى ، وهو باطل اما للتناقض واما لأنه منقطع الأول ، ولما
احتمل اللفظ هذه المعانى الثلاثة وكان الثانى والثالث يقتضيان البطلان حملناه
على الأول لاقتضائه الصحة ولانه المفهوم فى العرف مع كون الكلام مهما
أمكن حمله على الصحة كان أولى من حمله على الفساد ، واذا قال اذا مت فهذا وقف
أو اذا انقضى شهر بعد موتى فهذا وقف فلا اشكال فى الصحة واذا قال ان
مت وقفت فلا اشكال فى البطلان الا اذا نوى أنه وقف فيصح ويكون كتابة.

﴿ فرع ﴾ اذا وقف على زيد ثم على عمرو فالترتيب فى المصارف لافى أصل
الوقف ومعنى هذا أن انشاءه الوقف الآن على البطون كلها مرتبة فالترتيب
فيها فى الانشاء لان الانشاء لايتأخر مدلوله عن زمان النطق به ، ولو قال وقفت
ثم وقفت كانا انشاءين لا انشاءً لان الانشاء لا يتأخر مدلوله عن زمان
النطق به ، ولو قال وقفت ثم وقفت كانا انشاءين لا انشاء واحداً ودخلت «ثم»
بين هذين الانشاءين كما تدخل فى ترتيب الاخبار حيث يراد معنى اخبرك

بكـذا ثم أخبرك بكـذا ؟ ويستحيل أن تـكون هذه فى عين واحدة موقوفة.
فانه إذا قال وقفت هذه على الفقهاء ثم وقفتها على الفقراء لم يصادف الوقف
الثانى محلا بعد نفاذ الاول ؛ أما اذا قال وقفتها على الفقهاء ثم وقفتها على
الفقراء فالمعنى انه وقـفها على الطائفتين مترتبتين فى المصرف ؛ ويوضح لك
هذا ان وقفتها فى معنى حبستها وحبستها له مطاوع وهو الانحباس ، وكـأنه
قال جعلتها منحبسة على الفقهاء ثم على الفقراء فالجار والمجرور متعلق بالانحباس
الذى ذكر عليه الحبس لا بنفس الحبس ، أو يقال انه متعلق بتمام معنى الحبس
كما قررناه فى الشرط فيما سبق أو يقال انه متعلق بمحذوف تقديره كائنة على
الفقهاء ثم على الفقراء . فهذه ثلاث تقادير فى اللفظ المذكور . وعلى كل
من التقادير الحبس الذى هو فعل الفـاعل ليس موقوفا على وجود شىء من
البطون المتأخرة ولا معلقا عليها ، وأما الانحباس فأما أن يوجد بالنسبة الى
البطن الاول فجعله موقوفـاً هو المراد من تعليق الوقف ؛ والصحيـح انه
لا يصح وان المنقطع الاول باطل فلا بد ان يكون الانحباس بالنسبة الى البطن الأول
عقب الحبس الذى هو انشاء الوقف على نعت وجود حقيقة البيع عقب الايجاب
والقبول فى البيع ؛ وان أخذ بالنسبة الى البطن الثانى وما بعده احتمل ان
يقال انه حاصل الآن أيضا لأنه أثر الحبس وأثر الشىء لا يتأخر عنه ولـكن
المتأخر ظهور أثره فلا يـكون الحبس والانحباس معلقين وانما المتجدد صفة
البطن الثانى وكونه موقوفا عليه كما أن الأمر فى الأول ولا يوصف العبد بكونه
مأموراً إلا بعد ذلك ؛ واحتمل أن يقال بل الانحباس البطن الثانى وما بعده
معلق ويكفى فى تنجيز الوقفـ حصول أثر له فى الحال وبقية الآثار توجد على
ترتيبها ، وهذا هو الحق ولهذا يقول الوراقون فاذا انقرض البطن كان ذلك
حبسا أو وقفا على كـذا ، وقد رأيت هـذه العبارة بعينها فى كـتاب وقف
الشافعى على ولده أبى الحسن ، وهو مسطور فى الجزء الثالث عشر من الأم .
وينبغى أن يعلم أن هنا أربعة أشياء الحبس وهو الوقف الذى يقال فيه الايقاف
على لغة رديئة ، وتمامه بوجود الشروط التى تتوقف صحته عليها ؛ والانحباس
الذى هو أثر تلك الصحة ويعبر عنه بالوقفـ أيضا وهو المراد من قول الوراقين
صار ذلك وقفا ؛ واستحقـاق الصرف للأول ثم الثانى حاصلان حين نطق
الواقفـ بالوقفـ ويتلوهما فى الرتبة الثالثة وفيه ما قدمناه ويتلوه الرابـع ولا
اشـكال فى قبوله التعليق ، ومما يدلك على ان الترتيب فى المصارف لا غير قول

كثير من الوراقين وقف الدار الفلانية على انه يصرف من ريعها للبطن الأول، ثم الثانى كذا فيجمل الوقف أولا ثم يفصله ويعطف بعض الفصول على بعض. ويبين لك هذا أن التوقيت والتعليق ممتنعان فى الوقف على الصحيح وجائزان فى المصارف فتقول وقفت هذا على زيد سنة ثم على عمرو، بل قد يكون التوقيت واجبا كقولك وقفته على الفقراء سنة ثم على ولدى فانه لو لم يوقف على الفقراء لم ينتقل الى ولده لأنه لا انقطاع لهم .

﴿ فرع ﴾ اذا وقف على نفسه ثم على الفقراء وفرعنا على أن الوقف على نفسه باطل فقد قال الشيخ أبو حامد والماوردى والقاضى حسين والمحاملى والجرجانى وابن الصباغ والرويانى وإمام الحرمين وغيرهم انه من صور المنقطع الأول فيجرى فيه الوجهان المشهوران اصحهما البطلان واعلم أن منقطع الأول مراتب (احداها) الذى يجرى فى الصحة ويكون البطن الاول غير نفسه كقوله وقفت على رجل ثم على العلماء أو وقفت على فلان الحربى ثم على العلماء فالاصح البطلان ولا أثر لذلك اللفظ والثانى الصحة، وعلى هذا إن كان البطن الاول لا يمكن اعتبار انقراضه كالمجهول صرف لمن بعده، وان امكن اعتبار انقراضه ففى مصرفه الآن خمسة أوجه اصحها لاقرب الناس للواقف، والثانى لمن بعد البطن الأول كالمجهول، والثالث للمساكين، والرابع للمصالح العامة وعلى كل من هذه الاوجه الاربعة هو وقف منجز الآن محسوب من رأس المال لجريانه فى الصحة، والوجه الخامس أن يصرفه الواقف وعلى هذا وجهان أحدهما أنه يأخذه وقفاً وعلى هذا أيضا يكون الوقف ناجزا الآن، وصرفه الى نفسه كالصرف الى غيره من جهات البر، والثانى ملكا فعلى هذا لا يكون الوقف ناجزاً الآن بل معلقا بانقراض البطن الأول فيكون وقفاً على من بعد البطن الاول وهذا القائل يلتزم جواز تعليق الوقف أو يكون قد احتمله هنا لكونه تبعاً ولا يحتمله اذا كان وحده مستقلا وهو الاقرب لان هذه أقوال مخرجة، وجواز تعليق الوقف استقلالا وجه ضعيف لم يقل به أكثر من قال بهذه الاقوال، ويظهر من تفريع جعل الوقف والحالة هذه معلقاً لا منجزاً أنه يجوز له بيعه كبيع العبد المعلق عتقه بصفة ولا يجوز الرجوع فيه بالقول وان كنت لم أر شيئاً من هذين الحكمين منقولا . (المرتبة الثانية) اذا وقف فى مرض موته على وارثه ثم على المساكين فقد نص فى حرملة على قولين احدهما يبطل والثانى يكون لوارثه فاذا انقرض كان للمساكين، وظاهر كلام الشيخ أبى حامد وغيره أنهما القولان

في منقطع الأول ، وقد تقدم عن فعل الامام عن الاصحاب ترتيبها عليه وأولى بالصحة ، وأطلق الرافعي وغيره أنا إن لم نصحح الوصية للوارث أو صححناها ورد بقية الورثة فهو منقطع الأول ومرادهم أنه الاصح يبطل ، وعلى الثاني وهو صحة المنقطع الاول إن خرج من الثلث يصرف للورثة مدة حياة الوارث الموقوف عليه فاذا انقرض نقل الى المساكين سواء أبقى من الورثة أحد غير الموقوف عليه أم لا وان لم يخرج من الثلث وخرج بعضه كان كذلك وان لم يخرج منه شيء فان كان هناك دين مستغرق بيع فيه وبطل الوقف والصرف الى الورثة هنا حيث كانوا أقرب الناس الى الواقف على الصحيح وعلى الثاني للمساكين وعلى الثالث للمصالح العامة ولا يجيء هنا غير هذه الاوجه الثلاثة وحاصله أن حكمه حكم منقطع الأول ؛ لكن هذا القدر الذي ذكرناه من تفريعه قد لا يتنبه له كثير من الناس . (المرتبة الثالثة) اذا وقف على نفسه في صحته ثم على المساكين وأبطلنا الوقف على نفسه فان صححنا المنقطع الاول وجعلنا مصرفه الآن أقرب الناس للواقف أو المساكين أو المصالح العامة أو الواقف على سبيل الوقف كغيره من جهات البر أو البطن المذكور وبعده فكذلك ؛ وهو من رأس المال لانه منجز وان جعلنا مصرفه للواقف ملكا وأنه معلق فيحتمل ههنا أن يقال إنه من الثلث لا تبرع معلق بالموت فاعتبر من الثلث كسائر التبرعات ؛ ويحتمل أن يقال ذاك اذا علق قصد حيث يصح التعليق المستقبل اما هذا التعليق الذي جاء على جهة البيع فلا ، هذا اذا صححنا المنقطع الاول اما اذا قلنا باطل فقد سكت الاصحاب على ذلك ولا شك في البطلان يعني انه لا يصح وقفاً منجزاً الآن ولا معلقا لازماً ولنا شيء آخر وهو تعليقه تعليقاً غير لازم وهو تعليقه بالموت فانه وصية وهل نقول بأن كلامه متضمن لها فتصح كما لو انفرد التعليق او نقول ذاك اذا قصد ما اذا كان تبعاً لوقف فلا لان حقيقة الوصية غير مقصودة ؟ هذا محل نظر لم أر فيه نقلا لكن نقل الجوري عن ابن شريح فيما اذا وقف على نفسه ثم على من بعده خمسة اوجه احدها البطلان وعلله بعلة قاصرة على منع وقف الانسان على نفسه فقد يكون مراده اصل الوقف ، والثاني يصح من الثلث كالوقف على الوارث في المرض ، وهذا الوجه يرجع الى ما حكيناه ان المنقطع يصرف الآن للواقف ملكا ويكون معلقاً بالنسبة الى من بعده ويسلك به مسلك التعليق المستقبل ، وكلام ابن شريح مطلق يحتمل أن يكون تفريعاً على صحة المنقطع فيكون هذا الذي حكيناه بعينه ،

ولا دلالة فيه لما يرومه من تصحيح الوصية على قول البطلان ويحتمل كلاما من رأس فيعتضد به لذلك ، الوجه الثالث انه يصرف لمن بعده ، والرابع لأقرب الناس للواقف وهذان هما اللذان حكيناهما تفريعا على الصحة ، والخامس أن العين موقوفة والمنفعة ملك له ولورثته ولورثة ورثته فاذا انقرضوا صرف للمساكين وهو مذهب له فيما لو وقف وسكت عن السبيل وفى الوقف على نفسه فعلى هذا أيضا تعتبر المنافع من الثلث فحصل معنا فى الوقف على نفسه ثم على المساكين وجه محقق انه بعد وفاته اذا مات ولم يرجع عن ذلك وخرج من الثلث انه يكون وقفا على المساكين ولم يتحقق كونه مفرعا على صحة المنقطع خاصة أو على صحته وبطلانه وقفا ليكون وصية والمصلحة الفتوى بهذا لأمور أحدها أن الوقف على نفسه قال جماعة كثيرة من العلماء بصحته منهم أبو حنيفة وأبو يوسف وأحمد وقول الشافعي وهو اختيار أبى عبد الله الزبيرى من أصحابنا وأحد وجوه خرجها ابن شريح واختاره أبو الحسن الجوزى من أصحابنا أصحاب الوجوه وهو قول محمد بن عبد الله الأنصارى من المتقدمين ونصره بأدلة وليس الدليل على بطلانه بذاك القوى ، ثم الوقف المنقطع الأول تردد القول فيه ونص الشافعي فى حرملة فيه على قولين على ما فهمه الأصحاب من نصه ، وأما أنا فالذى فهمته محققا من نصه فى حرملة الصحة والبطلان يحتمل لأن صيغته على مانقله الشيخ أبو حامد قال : اذا وقف فى مرضه على ولده وولد ولده ففيها قولان أحدهما الوقف باطل كالبحيرة ؛ (والثانى) يصح على ولد ولده نصفه ويبطل نصفه على ولده ويكون لوارثه فاذا انقرض كان لولد ولده انتهى . ففهم الشيخ أبو حامد من هذا أنهما قولان فى منقطع الأول وجعل قوله أحدهما الوقف باطل يعنى فى الجميع البطن الأول ولمن بعده والثانى صحته لمن بعده ولا شك أن قوله ولده أو ولد ولده يقتضى أن لولده فى الحال النصف ولولد ولده النصف فاذا انقرض احدهما كان الجميع للثانى كما إذا وقف على زيد وعمرو وبكر فمات أحدهم صرفت الغلة الى من بعده من أهل الوقف ، والنصف الذى حكمنا به الآن لايقتضى تعدد العقد لانه ليس فى كلام الواقف وانما هو حكم حكمنا نحن به لاقتضاء التوزيع اياه فاذا ثبت هذا فالحكم ببطلان نصيب ولد الولد وليس بوارث لاوجه له الا من جهة جميع الصفقة وان الصفقة جمعت مايجوز ومالا يجوز فيبطل فى الجميع والحكم بصحته مستنده تفريق الصفقة ولا انقطاع فى نصيب ولد الولد وانما الانقطاع فى نصيب الولد وقد ابطلناه

على القولين جميعاً فقول الشافعي ويكون لولده فاذا انقرض كان لولد ولده يحتمل أن يريد به نصيب الولد خاصة وهو الذى فهمه الشيخ أبو حامد تخصيصاً للتفريع بالقول الثانى ؛ ويحتمل أن يريد به كل ما أبطلناه وهو الجميع على القول الاول أو النصف على القول الثانى فيكون المنقطع الاول صحيحاً على القولين وكان الصارف عن هذا الاحتمال أنه اذا كان مأخذ بطلان الجميع امتنع تفريق الصفقة مأخذ أيضاً لبطلان المنقطع الاول الا ترى أن القاضى أبا الطيب بناه عليه لكنا نقول إن ذلك البناء فيه نظر لانه لو صح لزم تصحيح المنقطع الاول لان الصحيح تفريق الصفقة وبالجملة لنا نص فى حرملة على صحة المنقطع ونص فى الام على بطلانه والاكثرون على البطلان والرويانى قال فى الحلية إنه يصح فى أصح القولين هكذا قال الرويانى لكن نص فى الام فى الجزء الثانى عشر فى باب الخلاف فى الصدقات المحرمات صريح فى عدم صحة المنقطع الاول وفى صحة المنقطع الآخر وهو الذى نص عليه الأكثرون فيهما اذا عرفت هذا فعلى تصحيح الوقف على نفسه هذا وقف صحيح لازم خارج من رأس المال وعلى تصحيح المنقطع هو أيضاً كذلك عند الاكثرين وعند بعضهم صحيح معتبر من الثلث وعلى ابطال المنقطع اعتباره من الثلث له وجه من جهة تضمن قول الواقف يعنى الوصية ، وابطاله بالكلية لامستند له من كلام الاصحاب فوجب التوقف فيه وابقاء الحال كما كان فى زمان الوقف فيستمر الوقف ولا يبطل تمسكا باستصحاب الحال وطرحا للمحتمل ، الثانى أن كلامه تضمن وصية محققة فيحكم بها لأنه اذا كانت الوصية بالوقف صحيحة ووقفه على نفسه ثم على غيره متضمن بها ودال عليها فاذا بطل خصوص الوقف لايلزم بطلان الوصية لانه اذا بطل الخصوص لايبطل العموم .

انتهت الفروع والفوائد نقلت من خط الشيخ رحمه الله تعالى .

﴿مسألة﴾ ما يقول علماء المسلمين فى رجل وقف داراً أو عقاراً على نفسه مدة حياته ثم من بعده على نسله وعقبه فاذا انقرضوا عادت الدار مدرسة للشافعية كثرهم الله تعالى وعاد العقار على مصالحها ومدرس وفقهاء وامام ومؤذن يؤذن بالصلوات الخمس وحكم حنفى بصحة الوقف ونفذه شافعى وشرط الواقف أن لايؤجر وقفه أكثر من ثلاث سنين ثم إن الدار المذكورة بعضها سقف وبعضها أقباء خربت سقفها وتشعبت وقامت بينة عند الحاكم المنفذ الشافعى المذكور أنه لايمكن الانتفاع واعادتها الى ما كانت عليه الا باجارتها مدة ستكتب شهادتهم

فأجرها الواقف المذكور الذى شرط لنفسه النظر مدة حياته ثم من بعده للارشد. فالارشد من الموقوف عليهم فاذا انقرضت ذريته وصارت مدرسة كان النظر للارشد فالارشد من قبيلته سنة وقبض بعض الاجور لنفسه وصرف الباقى. وهو الاكثر فى العمارة وحكم الحاكم المنفذ المذكور بصحة الاجارة مع العلم بمخالفة شرط الواقف ثم إن الواقف مات وانقرضت ذريته وعادت الدار مدرسة يذكر فيها العلم وتقام فيها الصلوات الخمس فهل الاجارة الصادرة من الواقف صحيحة أم لا واذا قلتم بصحتها فهل تنفسخ بموته أم لا فان قلتم لاتنفسخ فهل تنفسخ الاجارة بموت ذريته وانقراضهم بحكم صيرورتها مدرسة أم تستمر فى يد المستأجر مدة الاجارة سكناً فان قلتم بعدم الاستمرار فهل يجب الرجوع عليه بأجرة المثل من مدة صيرورتها مدرسة أم لا وإن قلتم بالاستمرار فماذا يفعل فى ريع العقار الموقوف على المدرسة والامام والفقهاء وغيرهم والحاكم المنفذ الشافعى المذكور أولا حكم ببقاء الاجارة بعد انقراض ذرية الواقف وصيرورة الدار التى صارت مدرسة ومسجدا وأذن لمن ولى تدريس هذه المدرسة ان يذكر الدرس فى مسجد قريب من هذه الدار التى صارت مدرسة واذا قلتم بوجوب اجرة المثل على من سكن الدار وعطلها عما صارت له فهل يعوض بها المدرس الذى ذكر الدرس فى المسجد المجاور للمدرسة والفقهاء ام كيف الحكم؟ واذا قلتم بصيرورتها مدرسة واخراج من اتخذها سكناً بعد صيرورتها مدرسة ومسجداً لأنه منع مسجد الله ان يذكر فيه اسمه وعطلها عما بنيت له وجعلت يومئذ والذى هى فى يده ليس من اهل العلم فى شىء بل له مباشرات مكسية، والمسئول من احسانكم رحمكم الله ان تبينوا لنا حكم الله تعالى الذى يعلم المفسد من المصلح بياناً شافيا واضحا وابسطوا لنا العبارة والمقصود الأعظم بيان حكم هذه الدار المدرسة هل تستمر سكنا بعد صيرورتها مدرسة ومسجداً.

﴿أجاب﴾ الشيخ الامام رضى الله عنه ان كان الحاكم الذى حكم بصحة الاجارة ديناً عالما وحكم بصحة الاجارة لما رآه دليلا عنده فالاجارة صحيحة والذى صرف من الاجرة فى العمارة صرف صحيح والذى قبضه الواقف يستحق منه مايقابل مدته مما عساه يفضل عن المستحق تعمارة ويرجع فى تركته بالباقى لجهة الوقف ان وجد له تركة ولا تنفسخ الاجارة بموته ولا بموت ذريته وانقراضهم بل تستمر فى يد المستأجر مع صيرورتها مدرسة سكنا للمستأجر حتى تنقضى مدة الاجارة ولا رجوع عليه فاذا انقضت الاجارة تخلصت مدرسة.

للموقوف عليهم فيها ؛ وفى تلك المدة التى يستحقها المستأجر ان رضى المستأجر بدخول المدرس والفقهاء والامام والمؤذن لوظائفهم فيها اقاموها والا فهم معذورون ويقيمونها فى أقرب المواضع اليها ماعساه يحصل من ريع العقار الموقوف عليها مما يفضل لهم ، وحكم الحاكم المنفذ ببقاء الاجارة وصيرورتها مدرسة ومسجدا والاذن لمن ولى تدريسها أن يذكر الدرس فى مسجد قريب منها هو كما قلنا ، ولاتجب اجرة المثل على المستأجر لأنه قد بذل الاجرة المسماة والاجارة باقية ، وقد ذكرنا الجواب عن ذلك لتكرير السؤال ولا نقول باخراج من اتخذها سكنا بل نقول بصيرورتها مدرسة مع ذلك كما تقدم ولا يجب على ولى الأمر اخراجه بل ولا يجوز له اخراجه وهو لم يمنع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه ولاسعى فى خرابها وانما سعى فى عمارتها وعمارته ان الحكم الذى صدر صحيحا وهو فى ذمة الحاكم والشهود وقد تقلدوه ان كان خيرا فلهم وان كان شرا فعليهم مالم يتبين لنا انه شر ، ولا فرق بين ان يكون الذى فى يده من أهل العلم او ليس من أهل العلم و المباشرات المكسية عليه إثمها ولا يتعلق بنا منها شيء . هذا جوابنا بحسب الظاهر ، وان كان حاكم الآن يظهر له بالكشف والفحص من صورة الحال خلاف ذلك فعليه اتباع مايظهر له من الحق ولايلزمه ما قلناه ويجب الدوران مع ظهور الحق وجوداً وعدماً انتهى .

﴿ مسألة ﴾ سئل الشيخ الامام رحمه الله تعالى عن رأيه فى الأكل من الأوقاف هذا الزمان .

﴿ أجاب ﴾ الاوقاف منها مايقفه على نفسه ومنها مايقر بأن واقفا وقفه عليه ويكون مراده نفسه ، والوقف فى هذين القسمين باطل على مذهب الشافعى المشهور ومذهب مالك واحدى الروايتين عن أحمد وقول محمد بن الحسن ومقتضى قول أبى حنيفة ، ومنها ما يملكه لغيره ويسلمه اياه ثم يقفه ذلك الغير عليه وهو باطل على مذهب مالك . وهذه الانواع الثلاثة من الاوقاف قد يكون مصيرها الى الفقهاء وغيرهم ، والاكل منها فيه شبهة لان من الشبهات اختلاف العلماء فليست من الحلال البين ، ولو اتفق أن حاكما حكم بها وبصحتها وهو يرى صحتها فى النوع الاول والثالث أو يعلم حقيقة الاقرار فى النوع الثانى وصدقه ويرى صحة المقر به فالحكم ينفذ ظاهراً وفى نفوذه باطنا اختلاف للعلماء فلا يخرجه ذلك عن الشبهات التى من اتقاها استبرأ لدينه وعرضه ، وان علم كذب الاقرار فهو حرام بين وان شك فيه كان فى محل الشبهة فالتوقف .

عن كل من هذه الاوقاف الثلاثة ورع أو محرم التحريم فى القسم الذى ذكرناه والورع فيها سواه ، والاكل من وقف الهكارية من النوع الثالث وكثير من مدارس الشام كذلك . ومن الاوقاف مايقفه على غيره ابتداءً ولكن يكون واقفه قد اكتسبه بطريق فيه شبهة فالاكل منه فيه شبهة أيضا ، وكثير من الاوقاف التى يقفها الملوك والامراء وأتباعهم وأشباههم كذلك اذا كانت من أموالهم التى لم يتورعوا فيها . ومن الاوقاف مايقفه الملوك من بيت المال والوقف من بيت المال فى محل الاجتهاد فالتوقف عنه ورع والاكل منه شبهة . ومن الاوقاف مايقفه الشخص من ماله الذى لاشبهة فيه على الفقهاء وغيرهم ولكن يتضمن شرطا يفسده على مذهب العلماء من المذاهب المعتبرة فيكون الاكل منه أيضا شبهة والامساك عنه تورعا . ومن الاوقاف مايسلم عن ذلك كله ويشترط الواقف فيه شروطا فان تناولها من فيه تلك الشروط ظاهرة كان حلالا وان تناولها من ليست فيه كان حراما وان تناولها من هو على نوع دون نوع أو مذهب دون مذهب أواحتمال دون احتمال يحتمله كلام الواقف فهو شبهة ؛ وكثير من الفقهاء الذين لايقومون بمقصود الواقف على الكمال فى جميع الاوقاف المشترطة عليهم يدخلون فى ذلك وكذا من يغيب فى بعض أيام الاشتغال . ومن الاوقاف مايسلم عن ذلك كله ويعرض له احتياج إلى عمارة أو غيرها من كلف الوقف المقدمة على الصرف الى المستحقين وهذا ينقسم الى حرام وشبهة باعتبار قوة الاحتياج وضعفه وتعين وقت ذلك وعدم تعينه . ومن الأوقاف مايسلم عن ذلك كله ويكون تحصيل المال بشبهة كالمزارعة المختلف فيها بين العلماء أو ماأشبه ذلك فالاكل منه شبهة . ومن الاوقاف مايسلم عن ذلك كله ويكون الساكن الذى يؤخذ منه أجرته ماله فيه شبهة فأخذ الاجرة من ذلك المال كذلك فالاكل منه شبهة . ومن الاوقاف ما يسلم عن ذلك كله ولا يحصل من الناظر أو نائبه ايجار صحيح بل يسلمه لمن يسكنه بغير عقد ليقبل ماعساه يتوقعه من الزيادة فيه ، والواجب على الساكن حينئذ أجرة المثل وقد يتفق أن الذى يدفعه زائد على أجرة المثل وهو يظن أنه واجب عليه والزائد غير مستحق عليه فتناول المستحق لذلك الوقف إما حرام واماشبهة باعتبار علمه وجهله. ومن الأوقاف مايسلم عن ذلك ويكون ناظره أو المتكلم فيه ليس أهلا للنظر أو أخذه بطريق التغلب من غير استحقاق فليس له ولاية القبض فلا يكون قبضه صحيحاً فلا يجوز للمستحق تناوله منه فأكله لذلك اما حرام واماشبهة . ومن الاوقاف ما

يسلم عن ذلك كله ويكون مختلطاً بغيره كالجامع الأموى الذى معلوم على الحكم منه
فالا كل منه شبهة وليتنى اذ أكلت من هذه الشبهات اقتصرت على قدر الضرورة
وكان فيه معذرة لقيام البنية لكنى أتوسع ومن يكون بهذه المثابة بعيد من
الورع والكلام فيه فكيف يتكلم فى الاخلاص الذى هو أعلى درجة اللهم غفراً
ولكنى أقول الكلام تارة بلسان الحال وليس لى فيه مجال وتارة بلسان العلم
فربما لى فيه بعض قسم ، وأيضا قد يحصل لمن ليس بورع اخلاص فى عمل فيستعين
ببركة ذلك الاخلاص ويكون من الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى
الله أن يتوب عليهم ، ووددت لوحصل لى ذلك المقام وأنا اليوم فى احدى وسبعين
سنة ما اثق بأنى حصل لى ذلك طرفة عين ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله
والله أود الآن لو كان عمرى الذى مضى كله كفافاً لاعلى ولا لى وان يحصل
لى الآن عمل واحد يرضاه الله ، ولست راضيا عن نفسى ولا عن كلامى هذا
ولا عن هذا الكلام أيضا ولا باطلاع أحد عليه وانما كتبته كعادتى بالكتابة
وعسى أن يقف عليه من ينتفع به ولا يحصل لى به ضرر والذى فى قلب الانسان
لا يطلع عليه الا الله فملك لا تعلم مافى نفسك لان لها دسائس لا يعلمها الا الله
وغيرك بطريق الاولى لايعلم ولا يصدقك عما تخبر به بل يكذبك أولا يصغى
اليك فأنت اجتهد فى اخلاص مافى قلبك إن كان خيراً فلك وان كان شراً
فعليك ولا ينفعك غير الله ولو فرضنا أن غيرك علم بذلك وصدقك عليه فغيرك
اما يحب وإما يبغض واما بين ذلك فالمحب الذى لاشك فيه والله أعلم ما يقدر أن
ينفعك بذره ولا يدفع عنك ضره ، واذا كان هذا حال المحب فكيف القسمان
الآخران فقدر الأقسام الثلاثة عدما وتحقق أن الاشتغال بهم أو رؤيتهم لا تفيد
شيئا واذا تحققت ذلك انتفعت واندفع عنك الرياء ويحك ترائى من ولا شىء
فانفرد مع الواحد الاحد وتقرب الى الرب الصمد ولا يقع فى نفسك ان فى الوجود
غيره أحداً ، ولا أريد بذلك مقالة أهل الالحاد هيهات أولئك نظروا الى الاغيار
وانا أجعلها عدما فلست أرى فى كل وجه قصدته سوى خالقى الله الرقيب
المهيمن الا أن تقصد أمراً دينيا كالتعليم والاقتداء به ومن جملة المقاصد الدينية
أن يرى شيخه ليعرفه حال عمله وليسره به فذلك قصد صالح . والذى ذكرته
فى الاوقاف تنبيه لى ولكثير من امثالى . وكذلك فى الاكل من بيت المال
للفقهاء والاجناد وغيرهم فان بيت المال على قسمين قسم حرام نعوذ بالله منه
وذلك لا يسمى مال بيت المال وانما ذكرناه ليعرف ، وقسم هو الحلال وهو

نوعان احدهما الأراضى الواصلة الينا من فتوح الصحابة رضوان الله عليهم والكلام فى كونها أو بعضها وقفا أوغير وقف معلوم فمن يأخذ منها وهو بصفة استحقاقها المعلوم فى الشرع قدر ما يبيحه له الشرع جيد ومن يتجاوز ذلك اما حرام واما شبهة وشرح ذلك يطول وكل أحد أعرف بنفسه وبما يحصل منه من منفعة الاسلام واتصاف بما قصده عمر بن الخطاب فمن بعده الذين ليس لهم غرض الا اقامة دين النبي صلى الله عليه وسلم فالفقهاء والاجناد هم أكثر أخذاً للاموال العامة فيجب عليهم الاحتراز فى مطعمهم منها وان يكون الدرهم يدخل لهم منها حلالا محضا لا شبهة فيه وذلك عزيز وان كانت فيه شبهة ولم يجد عنه مندوحة يقيم بها صلبه فيقتصر على حد الضرورة . وغير هذه الاموال إما أن تدخل إلى الشخص بلا عوض كصدقة أوهبة او وصية فيحترز فى مال ذلك المتصدق والواهب والموصى وهل فيه شبهة أو لا فان كان حلالا بينا وقد حصل لك منه بطريق حلال بين فاشكر ربك وإلا فهو فى محل الاجتناب اما حراما وإما شبهة وان دخل لك بعوض وجب عليك النظر فى شيئين أحدهما مال من دخل اليك منه بما ذكرناه والثانى العوض الذى دفعته اليه هل هو سالم عن الشبهة أو لا والطريق الذى عاوضته بها هل هى سالمة عن الشبهة أو لا، وهذه أمور كثيرة اذا فتش عنها لم يكد يوجد على بسط الأرض درهم حلال بين فان أرباب الصنائع والتجارات والزراعات مكاسبهم وأعواضهم تنتهى الى شىء مما ذكرناه . وأكل الحلال هو سبب لكل خير وخلافه خلاف ذلك ومبعد من الله ومن استجابة الدعاء ومن الاخلاص فى الاعمال . اللهم انا نسألك أن تتولى أمورنا بيدك ولا تكلنا الى أنفسنا ولا الى أحد من خلقك ولا الى أعمالنا فليس لنا أعمال ياذا الجلال والاكرام وصلى الله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل مايكون من الصلاة والتسليم وأدومها ياكريم والحمد لله رب العالمين .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل وقف وقفاً على أقرب الناس اليه وله ابن ابن ابن بنت وابن ابن ابن بنت أخرى وهو ابن ابن ابن أخ فمن هو الأقرب الى الواقف منهما ومن يستحق الوقف منهما أفتونا مأجورين.

﴿ أجاب بما صورته ﴾ الحمد لله الثانى أقرب ويستحق الوقف لأنه يدلى بقرابتين ومن يدلى بقرابتين أقرب ممن يدلى بقرابة واحدة، لكن أقرب افعل تفضيل وتارة تكون بقرب الدرجة وتارة بزيادة القرابة مع اتحاد الدرجة، ويشهد لهذا اتفاق الاكثرين من جميع المذاهب على تقديم الاخ الشقيق على الاخ

للأب وان كانا فى درجة واحدة لما كان الشقيق يدلى بقرابة أب وأم والاخ للأب يدلى بقرابة الاب فقط ، ويشهد لهذا قول الشافعى فى الوصية أيهم جمع قرابة أب وأم كان أقرب ممن انفرد بأب أو أم ، وعبارة الشافعى هذه تشمل الأخوة والاعمام وبنيهم ويقاس عليها مانحن فيه ، ولا يرد على هذا قول ابن الصباغ انه اذا أوصى للاقرب وله جدتان إحداهما من جهة واحدة والأخرى من جهتين هل تقدم التى من جهتين أو يستويان ، ونحن لا ننكر جريان الوجهين ولكن نقول الراجح منهما تقديم ذات الجهتين ، ولا يرد عليه قوله انه ذكرهما فى الارث والمذهب فى الارث استواؤهما لان المذكور فى الارث هل يستويان أو تقصد ذات الجهتين ولم يقل أحد بجريان ذات الجهة الواحدة فى الارث والمأخذ مختلف فان مأخذ الارث اسم الجدة والجدودة معنى واحد وان كان سببه قد يكثر وقد يقل كما أن الاخوة معنى واحد قد تكون بأب أو بأم أو بهما ، ولو أوصى لاخوته دخل الجميع ، ولو وصى لاقربهم لم يدخل إلا ذو الجهتين اذا وجد فكذلك كان المذهب فى الميراث استواؤهما ، واما فى الوقف والوصية اذا اعتبر الاقرب فالمأخذ معنى القرابة فمن يرجح فيه قدم فلا جرم قلنا يجب تقديم ذى القرابتين على ذى القرابة الواحدة والوجهان فى الارث صحيحان والوجهان فى الوصية صحيحان والصحيح مختلف : وما اقتضاه كلام ابن الصباغ من استوائهما غير مقبول بل يجب رده وتأويله وكل موضع كان معنى القرابة واسمها معتبرا ولم يكن هناك مقتضى سقوط أحدهما وجب النظر اليها ومن ضرورة ذلك الترجيح بالكثرة منهما واحترزنا بقولنا ولم يكن هناك ما يقتضى سقوط احدهما عن ابن هو ابن ابن عم فى الارث لا نظر الى بنوة العم فقطعا ولو كان ذلك فى وقف أو وصية فقد ذكرت فى شرح المنهاج فيه احتمالين اختيارى الآن منهما التقديم فيقدم الابن الذى هو ابن ابن عم على الابن الذى لايدلى الا بالبنوة اذا كانا فى وقف على أقرب الناس اليه وأقرب اقاربه ، وهو الذى ذكرته من حيث الفقه لاشك فيه ، وقد وجدت فى السنة ما يمكن أن يجعل شاهداً له وهو حديث صدقة أبى طلحة لما قال له النبي صلى الله عليه وسلم « أرى أن تجعلها فى الاقربين » فقسمها أبو طلحة فى أقاربه وبنى عمه وأعطى منها حسان وأبيا ولم يعط أنسا منها شيئا وثلاثتهم من أقاربه وحسان ألصق به لأنه ابن ابن عم أبيه وأبى بن كعب له منه بنوة عم بعيدة ولكنه ابن عمته أخت والده كذلك واعتبر هذه القرابة لما لم يمكن اعتبار القرابة البعيدة

وذلك يشعر بأنهما لو استويا قدم بمجموعهما وعادل بين حسان وأبى بتلك وانس لما لم يكن فيه من المعنيين حرمه ، هذا فيما نظنه وان كان يحتمل ان يقال إن أنساً لبعده لا يقال إنه من قرابته لا نه لا يعرف بذلك وان جمعتهما قبيلة الخزرج أو أنه لم يكن يلزمه تعميم الاقربين أو أنه لم يقتصر على الاقربين بل عمم جميع القرائب جوازاً لا وجوباً ولذلك أعطى حسان وأبيا وان لم يستويا حقيقة فلذلك لم نجعله دليلا جازما بل قلنا إنه يمكن أن يجعل شاهدا . وما قدمنا كاف فى الفتوى بما قلناه والله أعلم انتهى .

﴿ فتيا من حماة ﴾

فى وقف وقفه واقفه على الاسرى ووقف آخر وقفه على الاسرى فاحتاج أحد الوقفين الى العمارة فهل يجوز أن يصرف فى عمارته من الوقف الآخر .

﴿ الجواب ﴾ لا يجوز ذلك لكن اذا كان الحاكم ناظرا وظهر له أن المصلحة أن يقترض من أحد الوقفين للآخر ولم تكن حاجة الى استفكاك أسرى ذلك الوقت فيجوز أن يقترض منه ما يعمر به ويرد عليه اذا كملت العمارة والله أعلم انتهى.

﴿ مسألة ﴾ سئل الشيخ الامام رحمه الله ما يقول الشيخ الامام شيخ الاسلام فى مسألة اختلف فيها فقيهان وهى أن المسجد اذا كان له من يؤذن بأوقات الصلوات المفروضة ومن يهيىء القناديل للاستصباح ويكنس المسجد من الغبار ولكل من هذين على المسجد جعل فعجز ريع المسجد فى وقت ما عن أن يوفى بجعلهما فمن يقدم من هذين الرجلين بصرف جعله ؟ فقال احدهم يقدم القيم بالقناديل وعلل قوله بأن فى ذلك مصلحة للمسجد اذ هو اشبه من المؤذن بعمارة المسجد لانه يؤذن ببقائه وترك اندراسه وغير ذلك يؤذن بانقطاعه وخرابه ، وقال الآخر بل الذى يؤذن بأوقات الصلوات أولى بالاخذ والاعطاء ممن يقوم بالقناديل ، واستدل بقوله أن المعهود من الشرع اقتضاء الاذان للصلاة ويكفى فيه ما ورد فى الحديث وما تقرر فى اذهان المسلمين حين صار معلوماً من الدين بالضرورة ويؤيده قول كثير من العلماء انه فرض كفاية ولا كذلك فى استصباح المساجد وكنسها اذ الاتفاق له بل وربما عد هذا من البدع ؛ وحاصل ما لديك أن تقول انه من البدع المستحسنة وحينئذ فلا يعارض قولك ما كان مشروعا فى اصل الدين متحققا بقول اهل اليقين انه فرض كفاية ، ويؤيد ما قلته من حيث المعنى قول عامة العلماء تشرف بمتعلقها ولا شك ان متعلق الدين اشرف من متعلق الوقود والكنس اذ هو دال على كبرياء الله تعالى ورحمته

اما كبرياؤه فلما هو مفهوم من قوله الله اكبر وتأكيده بالتكبير اربع مرات. وأما رحمته فلما يدركه الفطن اللوذعى من قوله اشهد أن لا إله إلا الله اشهد أن محمدا رسول الله حيث كان ذلك مخرجا لنا عن ربقة الكفر وجهالته مدخلا لنا فى حوزة الشرع وحمايته ، ومن رحمته ايضاً قوله حى على الصلاة حى على الفلاح كيف بسط لك موائد كرمه فى دعائك الى خدمته التى تشرف بها النفوس الزكية وتنور بها القلوب القدسية ومن ذلك كثير يفهمه الله من يشاء من عباده ، ومتعلق هذا يرجع فهمه الى سبب ابداعه وذلك انهم قالوا انما ابدع ذلك خشية ان يهجم على المسلمين فى صلاتهم من يؤذيهم من اعدائهم بالقتل أو غير ذلك فأين انت من تباين هذين المتعلقين بفعل المكلف لما ينشله من حضيض طبعه وعتوه ويوصله الى اوج شرعه وسموه ؛ ويرجع هذا الى حفظ بقاء اجسادهم ان يصيبها ما يخشون فماذا يكون من قضية هذين القائلين وأى القولين اولى بالنصرة والاتباع حتى يترتب عليه ايصال الحق الى مستحقه افتونا مأجورين رحمكم الله . الحمد لله رب العالمين .

﴿ أجاب ﴾ الشيخ الامام رضى الله عنه الحمد لله متى كان فى الاوقاف المعروفة التى العمارة مقدمة فيها فلا يصرف لواحد منهما الا ان يكون ذلك القدر المصروف لا تدعو العمارة اليه وحينئذ يكون حكمه حكم مالو لم يكن عمارة إن كان للواقف شرط معلوم فى تقديم أو غيره اتبع وان جهل الحال اتبعت العادة المستمرة فى التقديم وغيره ، وان كان من مال مرصد للمصالح بحيث يتعين تقديم الاولى أو كان الواقف شرط ذلك أو قال ان الناظر يصرفه للاولى ، وتعارض المذكوران فان كان الذى أرصد ذلك أو وقفه قال أنه للاولى مطلقاً أو كان ذلك من المصالح العامة فالمؤذن أولى : أما كون القيم أولى فى الحالة الاولى فلانه اخص ، وهو من باب درء المفاسد والمؤذن من باب جلب المصالح ودرء المفاسد اولى من جلب المصالح ولانه يهيىء المسجد لجميع مايقصد منه من الصلاة المفروضة والتطوع والذكر والاعتكاف ومنفعة مستمرة فى جميع الأوقات ليلا ونهاراً وبفقده ربما يتعطل ذلك او أكثره ويهجر المسجد ، والأذان وان كان أشرف وأعلى فليس خاصا بالمسجد بل هو لأهل المحلة والبلد وأعلى منهم بدخول الوقت يؤدى الفرض والسنة باقامته فى أى موضع كان من المسجد وغيره ، وهو دعاء الى الصلاة المفروضة فقط فى اوقاتها الخمسة وبعدمه لا تتعطل عبادات المسجد عن المفروضة ولا المفروضة فى كثير من

الناس المجاورين للمسجد العالمين : وقول من قال إن القيم بدعة باطل أما الكنس فمعهود فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم فمات فدفن ليلا الحديث ويعلم بالضرورة بالعادة أنه لولا الكنس لحصل من الاوساخ والقمامات والغبار مايهجر المسجد ويفضى به الى تعطيله ممن يأوى فيه وتعطل العبادات التى بنى لها هذا (١) لا شك فيه فى كل زمان ، وقد عرض على النبي صلى الله عليه وسلم اعمال امته حتى القذاة يخرجها الرجل من المسجد فلاشك ولاريب فى أن كنس المسجد من القرب المطلوبة للشرع المثاب عليها وأنه سنة ثابتة من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واماتهيئة القناديل للاستصباح فهذا هو الذى استروح القائل الى آنه بدعة ، والحق أنه ليس ببدعة فان عمر رضى الله عنه نور المساجد والصحابة متوافرون وشكره على رضى الله عنه على ذلك وكل ما فعله عمر رضى الله عنه سنة ليس ببدعة ولايجوز اطلاق البدعة عليه لقول النبي صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ واياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار » اقتضى هذا أن سنة الخلفاء الراشدين ليست ببدعة وعمر رضى الله عنه ثانى الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم ، ولم نعلم أحداً من العلماء المتقدمين ولا المتأخرين أطلق على شىء مما فعل الخلفاء الراشدون بدعة مطلقاً وقد وقع فى كلام الشيخ العلامة شيخ الاسلام فى زمانه أبى محمد بن عبد السلام على التراويح انها بدعة مستحبة وكذا وقع فى كلام الفاضل الكبير أبى بكر الطرطوشى المالكى فى كلامه على البدع والحوادث وغيره عدا التراويح فيها، واغتر بهذا كثير من الناس وهؤلاء العلماء المتأخرون رضى الله عنهم لم يطلقوا لفظ البدعة اطلاقا وانما قيدوه بالمستحبة وأدرجوه فى جملة الجواب وكان ذلك عذراً مبيناً ماقصدوه من كونها حادثة بتلك الصفة الخاصة ، وما احسن واصوب كلام الشافعى رضى الله عنه حيث قال المحدثات ضربان احدهما ما احدث مما يخالف كتاباً اوسنة اواثراً أواجماعاً فهذه البدعة الضلالة ، والثانى ماحدث من الخير لاخلاف فيه لواحد من هذا وهذه محدثة غير مذمومة وقد قال عمر رضى الله عنه فى قيام رمضان نعمت البدعة هذه : تعين انها محدثة لم تكن واذا كانت ليس فيها رد لما مضى . هذا كلام الشافعى رضى الله عنه فانظر كيف تحرز فى كلامه عن لفظ البدعة ولم يرد على لفظ المحدثة وتأول قول عمر رضى الله عنه

---

(١) فى الأصل « الى منزلها هذه » ،

على ذلك وكيف وهو امام العلماء سيد من بعده فالبدعة عند الاطلاق لفظ موضوع فى الشرع للحادث المذموم لايجوز اطلاقه على غير ذلك ، واذا قيدت البدعة بالمستحبة ونحوه فيجوز ويكون ذلك للقرينة ويكون مجازا شرعيا حقيقة لغوية . فقد بان بهذا ان كنس المسجد وتنويره بالقناديل وغيرها ليس ببدعة والتنوير ايضا خاص بالمسجد فيه تهيؤه ليلا للعبادات فهو يتقدم على الاذان بذلك ، وبأن منفعته فى مدة الليل وهى اطول من اوقات الأذان ، وان كانت اقل من مدة منفعة الكنس فانها ليلا ونهارا ، هذا كله اذا كان من مال خاص بالمسجد وهى الحالة الاولى ، واما كون المؤذن اولى فى الحالة الثانية فلعظم موقعه فى الدين وتنويره لقلوب الموحدين ، والاذان مطلوب للشرع طلباً مؤكداً اما وجوبا عند جماعة من العلماء واما استحبابا موكدا عند بعضهم وهو شعار الاسلام وعلامة الايمان ولم يجمع ذكر من الاذكار ما جمعه وفضائله ومناقب اهله اكثر من ان تحصر وهو من اعلى شعب الايمان وكنس المسجد من ادناها لما نبه عليه الحديث الذى قدمناه وهو قوله « حتى القذاة يخرجها الرجل من المسجد » ففيه اشعار بأن ذلك من ادنى الاعمال الصالحة فكيف نساوى بين اعلى الأعمال من ادناها فضلا من أن نقدم ادناها على اعلاها والنظر فى المصالح العامة اذا تعارضت يجب عليه تقديم الاهم فالاهم ، ونصب المؤذن فى البلد فالحالة امر مطلوب لابد منه وكنس مسجد خاص وتنويره ليس مهما فى الدين فلا علينا اذا عاق ليحصل ماهو اهم فى الدين والله اعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ فى ناظر مدرسة عمل فيها نقيبا بمعلوم ومات فولى النظر آخر هل له تغييره؟.

﴿الجواب﴾ فعل الاول فى المعلوم ان عارض شرط الواقف بغير النقيب لم يجز والا فيجوز والثانى له أن يتبع مايراه مصلحة وإن خالف الاول والله اعلم انتهى.

﴿قال الشيخ﴾ الامام رحمه الله تعالى وقف دار الحديث الاشرفية مختصرا: هذا ماوقفه السلطان الملك الاشرف ابو الفتح موسى بن العادل ابى بكر محمد بن ايوب ابن شاذى جميع مايأتى ذكره فمنه الدار ومنه جميع الحانوتين من شرق بابها وجميع الحانوت من غرب الشباك وجميع الحجرة يصعد اليها من باب ملصق بالحانوت وجميع الحجرة من غرب مايأتى ذكره ومنه جميع القيسارية السفل والعلو وجميع الساباط قبالتها ودار ومنه ثلث حزرما وقفاً مؤبدا فالدار دار حديث ، وأما سائر العقار فموقوف على مصالح هذه الدار وعلى أهلها ، يبدأ الناظر فى هذه الاماكن بعمارة الدار وعمارة ما هو

موقوف عليها وعلى أهلها قدر الحاجة اليه من زيت وشمع وقناديل ومصابيح وتعاليق وحصر وبسط برسم المسجد وسائر مالا يختص أحد بسكناه من سفل الدار وما تحتاج اليه من آلة تنظيف وكنس ونحو ذلك وما لعله تدعو الحاجة اليه من تقوية فلاح وإقراضه وشراء دواب وآلات ، ويتعاهد كتب الوقف وحججه بالاثبات ويصرف فى ذلك من مغل الوقف مقدار الحاجة وله ان يصرف من مغل بعض الاماكن الموقوفة فى عمارة مكان آخر منها مما وقف الآن ومما سيوقف ان شاء الله تعالى وما فضل بعد ذلك كان مصروفاً الى اهل الدار من اصحاب الحديث والمشتغلين بعلمه والسامعين له والقراء للسبع و الشيخ المحدث والامام وسائر المرتبين بالمكان المتعلقين به على ماسيأتى شرحه ان شاء الله تعالى فمنه ماهو مصروف الى الامام ستون درهماً عن كل شهر فى السنة سبعمائة وعشرون وعليه القيام بوظيفة الامامة فى الخمس وفى التراويح وعليه عقد حلقة الاقراء والتلقين ، وشرطه فى هذا ان يكون حافظاً للقراآت السبع عارفاً بها ؛ وللشيخ الناظر ان يجعل حلقة الاقراء الى شخص غير الامام ويوزع المقدار المذكور عليهما على حسب مايرى المصلحة فيه ؛ ويصرف الى الشيخ المحدث فى كل شهر تسعون درهماً وهو ابو عمرو بن الصلاح ولنسله خمسون درهماً كل شهر الى ان ينقرض آخرهم ويصرف الى اولاد الشيخ ابى موسى ونسله كل شهر ستون درهماً ولهم أو لمن شاء منهم سكنى الحجرة التى من شمالى الدار ؛ ويصرف الى خادم الاثر الشريف النبوى وهو الحاج ريطار واسمه غلام الله فى كل شهر اربعون درهماً ويجرى بعده على نسله فاذا انقرضوا اعاد ذلك الى مصارف الوقف وجهاته ، ويجعل شيخ المكان بعد انقراضهم خدمة الاثر الى من يشاء ويجعل له مايراه والمصروف الى هؤلاء الثلاثة وهم اولاد ابى موسى وعقبه وعقب ابن الصلاح وعقب ريطار من مغل ماسوى الثلث المعين من حزرما[1] لكونهم لم يذكروا حالة انشأ ، ويصرف فى كل شهر مائة درهم الى عشرة انفس من قراء السبع لكل واحد علم ويصرف الى قارىء اربعة وعشرون درهماً كل شهر ويصرف الى خازن الكتب ثمانية عشر درهما فى كل شهر وعليه الاهتمام بترميم الكتب واعلام الناظر ونائبه ليصرف فيه من مغل الوقف ماينى بذلك وكذا اذا مست الحاجة الى تصحيح كتاب ومقابلته ويصرف الى شخص يكون مرتبا ونقيبا ثمانية عشر درهما وللشيخ ان يضم اليه فى بعض ذلك شخصا من الجماعة

(١) من قرى الشام .

ويزيده على ذلك شيئا على مايراه ، وللمؤذن فى كل شهر عشرون درهما وللبواب خمسة عشر درهما ويصرف الى قيمين ثلاثون درهما وللشيخ الناظر أن يفاوت بينهما على حسب عملهما وان وقع الاستغناء بواحد اقتصر عليه وصرف اليه بعض ذلك على ما يقتضيه حاله ، ويصرف كل سنة الفادرهم ومن مغل ثلث حزر ما فى مصالح النورية والقائمين بمصالحها والمشتغلين بالحديث من أهلها على ما يقتضيه رأى الواقف أو من يفوض ذلك اليه ويصرف فى شراء ورق وآلات النسخ من مركب واقلام ودوى وكراسى ونحو ذلك ما يقع به الكفاية لمن ينسخ فى الايوان الكبير أو قبالته الحديث أو شيئا من علومه أو القرآن العظيم أو تفسيره ويصرف الى من يكتب فى مجالس الاملاء والى من يتخذ لنفسه كتباً أو استجازةولا يعطى من ذلك الا لمن ينسخ لنفسه لغرض الاستفادة والتحصيل دون التكسب والانتفاع بثمنه ، وما فضل عن الاصناف المذكورين والجهات المذكورة الى تمام ألف ومائتى درهم يصرف الى المشتغلين بالحديث والمشتغلين له . قال على السبكى الذى ترجح عندى أن يكون المصروف الى المشتغلين بالحديث والسامعين له ألف درهم ومائتى درهم، وقوله تمام مقصوده به ادخال المعنى فى الغاية وكأنه قال ما فضل من درهم الى تمام ألف ومائتين . وانما ذهبنا الى ترجيح هذا الاحتمال ولم نجعل المعنى أن ما فضل بعد تكملة المصارف الى أن يتكمل بها ألف ومائتان وهو محتمل أيضا لكنا عدلنا عنه لأن من المصارف المذكورة الفين للنورية ومن المصارف المذكورة أمور مجهولة كقرض الفلاحين وتقويتهم والمرتب ونحوه وأمور كثيرة تقدمت وهى محتملة لأن يزيده على ذلك فلا يمكن أن يكون مجموع ذلك مع المصروف الى المشتغلين بالحديث الفا ومائتين فتعين احد امرين احدهما ان تكون المصارف التى عينها فى الدار وجملتها أربعمائة وخمسة وخمسون ويكون للمشتغلين والسامعين سبعمائة وخمسة وأربعون ومجموع ذلك ألف ومائتان وفى ذلك تخصيص ولا دليل يرشد الى غير التخصيص ، والثانى أن يبقى ذلك على عمومه ويكون المراد أن لهم كل ما يفضل مالم يزد عن ألف ومائتين ، وهو احد احتمال هذا اللفظ . وليس مجازاً حتى يتعارض المجاز والتخصيص فكان أولى . فلذلك رجحناه على أن لقائل أن يتمسك بقوله وما فضل بعد ذلك كان مصروفاً الى أهل الدار من اصحاب الحديث والمشتغلين بعلمه والسامعين له والقراء للسبع والشيخ المحدث والامام وسائر المرتبين بالمكان المتعلقين به فلم يذكر النورية ههنا ولا أولاد الحافظ

فيحتمل ان هؤلاء هم المحسوبون من الالف والمائتين ويكون للمشتغلين والسامعين بقيتها. وجوابه أن ذلك لا ينفك عن التخصيص وأيضا فان الوقف إن وفى بذلك فلصرفها مخلص لما دل عليه قوله فى آخر الكتاب واذا رأى قصر الفاضل على أهل الدار أصلح كان له وان لم يف الوقف فالنقص داخل عليهم ، وانما قلنا إن الاحتمالين على السواء لان « الى » لانتهاء الغاية وليس فى الكلام ما يجعل به الابتداء فلا بد من تقدير أحد أمرين اما من الفاضل واما من الاصل وليس احدهما أولى من الآخر وبهذا يظهر أن الحمل على الف ومائتين كاملة لا محذور فيه زاد الوقف او نقص والحمل على التتمة فيه محذور بتقدير زيادة الوقف وان لا يرى الناظر النقص عليهم ويكون الواقف اراد خلاف ذلك والله اعلم .

عدنا الى لفظ كتاب الوقف قال فيجعل لكل من المشتغلين ثمانية دراهم ومن زاد اشتغاله زاده ومن نقص نقصه ويجعل لكل من السامعين أربعة أو ثلاثة ومن ترجح منهم زاده ومن كان فيه نباهة جاز إلحاقه بالثمانية ومن حفظ منهم كتابا من كتب الحديث فللشيخ ان يخصه بجائزة ومن انقطع منهم الى الاشتغال بالحديث وكان ذا اهلية يرجى معها ان يصير من اهل المعرفة فللشيخ ان يوظف له تمام كفاية امثاله بالمعروف واذا ورد شيخ له علو سماع يرحل الى مثله فله ان ينزل بدار الحديث ويعطى كل يوم درهمين فاذا فرغ اعطى ثلاثين دينارا كل دينار تسعة دراهم ، هذا إذا ورد من غير الشام فان كان ممن هو مقيم بالشام كان له دون ذلك على مايراه الشيخ وان كان صاحب العلو من المستوطنين بدمشق واقتضت المصلحة استحضاره فى الدار لاستماع ماعنده من العالى فللناظر ان يعطيه مايليق بحاله من عشرة دنانير فما دون ذلك واذا اقتضت المصلحة امراً دينياً يناسب مقاصد دار الحديث زائدا على مانص عليه فى كتاب الوقف فللشيخ الناظر ان يصرف ذلك من مغل الوقف مايليق بالحالة ، ومن قام بشرط جهتين اتيانه بهما فللناظر ذلك . وللشيخ الناظر ان يستنسخ للوقف أو يشترى ماتدعو الحاجة اليه من الكتب والأجزاء ثم يقف ذلك اسوة مافى الدار من كتبها ، وعليهم ان يجتمعوا فى خمس ليال ولهم أن يبتدئوا بعد صلاة الظهر وللناظر أن يتخذ لهم طعاماً وله ان يجعل بدل الطعام كل ليلة مايتم وله ان يشترى مايليق من شمع وعود يبخر به وكيزان وثلج ونحو ذلك وله ان يتخذ فى شهر رمضان طعاما أو يفرق عوضا عنه ألف درهم بالسوية على جميع اهل الدار من المرتبين والساكنين وذلك اذا رأى فى مغل الوقف اتساعا ومهما كان فى مغل الوقف نقص

بحيث لايفى بجميع الجهات المذكورة فليجعل النقص فى الأمور الزائدة دون الأصلية المهمة وليكمل والمؤذن والقيم والخازن والبواب والقارىء والشيخ وقراء السبع وطبقة المشتغلين ويخص بالنقص والحرمان السامعون. قال على السبكى ذكر انه يكمل لهؤلاء فأشعر انه لايكمل لغيرهم وذكر أنه يخص بالنقص السامعون فاقتضى انه لاينقص غيرهم فتعارض هذان الأمران فى الخادم للأثر وعقب أبى موسى والنورية هل ينقصهم بمقتضى الكلام الأول أولا بمقتضى الكلام الثانى ؟ لايكاد يترجح عندى فى ذلك شىء لكن النفس تميل إلى أن النورية لاينقص منها شىء لانه طن على أذنى ان سبب هذا انه أخذ لها شيئاً بعوضها عندهذين الالفين وأيضاًفليس هو من مصارف الدار الاشرفية وحادم الاشرفية مخلص فانه بعد انقراض نسل رطار حصل الامر فيه الى رأى الناظر فقدسهل وأولادابن موسى أمرهم مشكل ويسهل عدم التكمل لهم ان الذى لهم صلة ليس عن وظيفة ويحمل قوله ويخص بالنقص والحرمان السامعون على أن المراد به أهل الحديث بقرينة قوله قبل ذلك وطيفة المشتغلين كأنه قال طبقة المشتغلين لاطبقة السامعين لم يرد بالنقص والحرمان الا هذا ولم يتعرض الى رب الجهات المذكورة وسى دلالة قوله وليكمل على أن تلك الاصناف التى قال انه يكمل لها هى الامور المهمة ولا شك انها كذلك لانها قوام دار الحديث وأما أولاد رطار وذرية ابن الصلاح وذرية أبى موسى فالمصروف إليهم صلة فليس من الامور المهمة ولذلك لم يذكرهم فيمن يكمل لهم فالامر فيهم الى خيرة الناظر بعد التكميل لغيرهم ممن ذكر أنه يكمل له ؛ ومما يجب النظر فيه أن المشتغلين وان بقى ذكر أن لهم مما فضل وقد لايفضل لهم شىء ولا يفضل عنهم ألف ومائتان ، والذى أراه انه لابد من الصرف الى المشتغلين لكونه نص عليهم عند ضيق الوقف فيصرف اليهم وان أدى الى محاصصة غيرهم ، لكن لا يجب أن يصرف اليهم ألف ومائتان ؛ أما الصرف اليهم فلما قلناه ولا يعارضه كونه انما جعل لهم من الفاضل لأنا نقول لو قال إن فضل فلهم اقتضى حرمانهم على تقدير عدم الفضل لكنه قال فما فضل ففى ذهنه انه لابد أن يفضل ودل على ذلك واعتباره نصه على التكميل لهم عند الضيق ، واما انه لايجب أن يستوعبوا عند الضيق ألف ومائتان فلانا حملنا كلامه على أن المراد من درهم الى ألف ومائتين فلم يجعل الذى لهم مقدرا بقدر لايزيد ولا ينقص بل معناه منع زيادتهم على ألف ومائتين وأيضاً

منع نقصانهم منها عند السعة فلو فضل بعضها معطلا زادوا على ذلك البعض بشرط أن يحصل عدد يقوم بهم شعار الدار وتصرف اليهم المقادير التى قالها والله أعلم . عدنا الى لفظ كتاب الوقف قال وان زاد النقص وتناهى الى الأهلية والقاعين بها وزع عليها على حسب مايراه الناظر وإذافضل من مغل الوقف فاضل فللناظر أن يشترى به ملكاً يقفه على الجهات المتقدمة وله أن يستفضل شيئاً من المغل لذلك وإذا رأى فض(١) الفاضل على أهل الدار اصلح كان له . وللناظر شراء حصر للبيوت المسكونة فى علو الدار وسفلها وقبله منه قابل فى يوم الاحد ٢٩ رمضان سنة ١٣٢ والله أعلم نقلته فى العشر الاول من رجب الفرد سنة ٧٤٥ ، قال على السبكى قد وقع الكلام فى موضعين من كتاب الوقف وبقى ممالم يقع الكلام أن الوقف ثلاثة اقسام بالنسبة الى الاصناف والجهات المرتبة عليه صنف يستحق من حزرما فقط وهو دار الحديث النورية وقسم يستحق من غيرها فقط وهو ذرية ابن الصلاح وذرية ابى موسى وذرية الحاج ريطار خادم الاثر فأماذرية ابن الصلاح وذرية الحاج ربطار فقد انقرضوا وذرية أبى موسى باقون وخادم الاثر من غير ذرية ربطار الى رأى الناظر فلا يختص فلم يبق الآن مختص الاذرية أبىموسىلهم مما سوى حزرما ستون درهما فى الشهر فأنا اتقرب الىالله تعالىبأنى لا اقطعهاعنهم الآن يتعطل ماسوى حزرما كله أو يتفق أن يعمر به كله فانها يجوز ذلك اذا دعت حاجة الدار أو وقفها الى عمارة ووجدنا ما سوى حزر ماريعا فلنا أن نصرفه كله فى العمارة واذا لم يفضل شىء منه لايستحق أولاد أبى موسى شيئا والنورية من حزرما كذلك اذا اتفق والعياذ بالله أن تمحل أو أن تعمر بها كلها حال الاحتياج الى ذلك فلا تستحق النورية والحالة هذه شيئا وما سوى هذه الحالة لايقطع لها شىء . والصنف الثالث بقية الجهات وهى من الاوقاف كلها وقد رأيت ترتيب النفقة فى هذه الدار أنهم يأخذون المغل المنسوب الى السنة الخارجة وهى سنة أربع وأربعين مثلا وسط الاشهر الماضية من سنة خمس وأربعين من الهلالى فيقسمونه وقال المباشرون أنهم وجدوا العادة وفى ذهنهم أنهم يصرفون عن سنة أربع وأربعين ففكرت فظهر أن إضافة ريع الاشهر من هذه السنة الىمتحصل مغل السنة الخارجة صواب وليس هوسنة أربع وأربعين بل عنالسنة الشمسية التى أولها جمادى مثلا سنة أربع واربعين وذلك انى رأيت

---

(١) اى تفريقه

الوقف فى أواخر رمضان سنة اثنتين وثلاثين ومائة الى أواخر رمضان هذه السنة مائة وثلاث عشرة سنة ينقص منها ثلاث سنين ونصف نقص الهلالية عن الشمسية تقريبا وآخر رمضان فى هذه السنة فى الشتاء فيكون الوقف فى الصيف فى أول السنة الشمسية تقريبا فنه الى مثله من السنة الشمسية ينبغي أن يكون هو المراد وتقسم هلالية وخراجية ونحن السنة وقع القسم وآخر السنة الخراجية فى قريب نصف الهلالية فالواجب قسمة الهلالى والخراجى المتحصل فى السنة الشمسية كلها وكان ينبغى حفظ نصف السنة الهلالية الخارجة حتى تقسم مع هذه ليتكمل مال السنة هلالية وخراجية لكن المباشرون لم يفهموا ذلك وحاصله انهم تعجلوا صرفه ولا يضر فقد ظهر أن الواجب أن يأتى فى البيدر فى آخر السنة الخراجية وهو آخر الصيف بحسب مايحصل من المغل من حزرمه ونضيف اليه الهلالى فى تلك السنة الخراجية كلها عن اثنى عشر شهراً شمسية وهى ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم فنفرقه ولا يزال الحال كذلك فى كل سنة فنقول وبالله التوفيق :متحصل السنة الخراجية المذكورة فى سنة خمس وأربعين وسبعمائة بعد مضى أربعة اشهر هلالية منها ومتحصل الهلالى فى هذه السنة وهى سنة هلالية واحد عشر يوماً وكسر فذلك انصرف منه ومما نص عليه الواقف ولكنه لم يقدره وذلك فى العمارة فالحاصل بعد ذلك [1] منه للامام والمقرىء فى السنة سبعمائة وعشرون وللشيخ ألف وثمانون ولقراء السبع ألف ومائتان وللقارىء مائتان وثمانية وثمانون وللخازن مائتان وأربعة عشر وللقيمين ثلثمائة وستون وللبواب مائة وثمانون وللنوربة القادرهم ولنسل ابى موسى سبعمائة وعشرون وللنقيب مائتان واربعة عشر وجملة ذلك خمسة آلاف وتسعمائة وستة وسبعون وأيضا لاحياء الليالى الخمس خمسمائة درهم فتحررت الجملة ستة آلاف وأربعمائة وستة وسبعون درهما وأيضا للناظر وللعامل فتكون جملة ذلك سبعة آلاف وستمائة ستة وسبعون درهماً والفاضل بعد ذلك لايفى بما شرطه الواقف للمشتغلين والسامعين وهو أربعة عشر ألف وسبعمائة فنفض عليهم هذا القدر الفاضل وهو ولا أرى فى هذا الوقف أن أقطع مستحقاً ولا أن أنقص اسم احد فى طبقته بل أفض ذلك بينهم على ماأراه باعتباره السنة بحيث لايزيد عن مائتين وأربعين حذرا من الزيادة على عشرين فى الشهر ولا ينقص عن ستة وثلاثين لئلا ينقص عن ثلاثة فى الشهر الا انه

---

(١) بياضات فى الأصل .

يكون بسبب غيبة ممن يوجد منه غيبة فان عندى ايضاً اذا كان مشتغلا ويغلب على الظن انه لا ينقطع لغير عذر يجوز للناظر ان يسامحه بالغيبة والقول قوله بأن غيبته لعذر بغير يمين والمصروف عن اثنى عشر شهرا هلالية واحد عشر يوما وآخر المدة حين القسم اعنى وقت استحقاق قسم المغل واول المدة مثل ذلك اليوم من العام الماضى وضبط هذا يحتاج اليه لاجل الغيبة وعلى هذا يكون القسم من عهد الواقف الى اليوم مائة وعشرة والسنون الهلالية مائة وثلاث عشرة ودخلت السنون الثلاث الهلالية ومالها فى ذلك من غير حيف ولا ظلم ويجب على المباشر تحرير ذلك فى حياته واذا اتسع الوقت ان شاء الله تعالى يصرف بقية المصارف كطعام رمضان وغيره . هذا ماتحرر عندى فى ذلك الآن والله تعالى لا يؤاخذنى . انتهى نقل من خط الشيخ الامام رحمه الله .

﴿ مسألة ﴾ عرغور وقف منها سليمان الضامن فى ذى الحجة سنة عشرين وسبعمائة ثلاثة وعشرين قيراطاً وربعا على أولاده الاربعة الذين عينهم وعلى من يحدثه الله له من الاولاد ثم على جهات متصلة وثبت ذلك على نائب الحنبلى فى سنة احدى وعشرين وحكم بصحة الوقف ونفذه مستنيبه ابن مسلم ثم قاضى القضاة نجم الدين بن صصرى ثم حكام بعده الى اليوم فخضر ولد لسليمان الضامن يسمى خضر حدث بعد الوقف وقد مات الاربعة المعينون وادعى بالوقف المذكور وهو فى يد ورثة الجيبغا العادلى واظهروا من ايديهم كتاباً فى سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة على نائب الحنبلى زين الدين انه ثبت عنده وقف الجيبغا الاثنين وعشرين قيراطاً من الضيعة المذكورة فى سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة وحكم بموجبه ثم قامت عنده بينة بالملك والحيازة فى سنة ثلاث واربعين فحكم بصحة الوقف وهو على خبز يفرق على الفقراء والمساكين ليالى الجمع بتربته فمن يقدم منها وقد نفذه حكام ايضا. ولم يحضر كتاب مشترى وقيل ان سليمان باع المكان فى مصادرة عليه ووصل الى الجيبغا فوقفه .

﴿ الجواب ﴾ اما ان نعلم ترتب يد الجيبغا على يد سليمان أو يد من ترتب على يد سليمان اولا فهذان قسمان القسم الأول ان يعلم ترتب يد الجيبغا على يد سليمان أو على من بعده فالبينة بالملك المطلق للجيبغا لا تسمع لأمرين احدهما لعدم بيان السبب والانتقال ممن ثبت له الملك المتقدم وهو سليمان ، والثانى الوقف الثابت المحكوم به ويعترض على الأول بان يقال بأن تبيين الانتقال مختلف فى وجوب اشتراطه بين العلماء فالحاكم الذى حكم بالملك لالجيبغا قد يكون

يرى انه لايشترط فيحمل حكمه له بالملك والوقف على ذلك وهذا انما يظهر اذا كان ذلك الحاكم قد عرف ملك سليمان ويظهر فى ذلك ولم يثبت عندنا ذلك والظاهر أنه اكتفى بكونه فى يد الجبغا أو الشهادة له بالملك المطلق من غير فحص عن حقيقة الحال هذا هو الظاهر من حال الحاكم المذكور والواقعة المذكورة ، وقد يعترض على الثانى باحتمال أن يكون الوقف المذكور بيع لخراب أو مناقلة كما تعمله الحنابلة أو استبدال كما هو رواية عن أبى يوسف وصار ملكا فتصح الشهادة بالملك وتحمل شهادة البينة واطلاقهم على ذلك وهذا يندفع بقيام بينة بمعرفة المكان المذكور واستمراره بصفته من حين وقف سليمان له أوبينة أنه باق على وقفيته الى الآن فان اندفعت هذه الاعتراضات جاز انتزاعه من يد من هو فى يده الآن والحكم به لابن سليمان.

(القسم الثانى) أن لايعلم ترتب يد الجبغا على يد سليمان ولا على يد واحد بعده فهنا بينتان إحداهما التى شهدت لسليمان بالملك وحكم بها فى سنة عشرين وسبعمائة والثانية التى شهدت لالجبغا فى سنة خمس وأربعين وسبعمائة وهل هما متعارضتان أولا وكيف يكون تعارض مع اختلاف الوقت ومن المقرر فى المعقول أن من شرط التناقض [1] اتحاد الوقت والفقهاء وان كان أكثرهم لم يصرحوا بذلك ففى كلام بعضهم مايقتضيه وقد صرح بذلك الجرجانى فى الشافى فقال: وانما تتعارض البينتان اذا تقابلتا حين التنازع فلو سبقت احداهما الاخرى بأن يدعى زيد عبداً فى يد خالد وأقام زيد البينة وقضى له به وسلم اليه ثم حضر عمرو وادعاه وأقام عليه البينة فهل تعارض بينة زيد بينة عمرو من غير أن تقيد بينة زيد الشهادة على وجهين بناء على القولين فى البينتين اذا تعارضتا بقديم الملك وحديثه فان قلنا بينة قديم الملك أولى فقد تعارضتا من غير اعادة لان بينة زيد قائمة حين التنازع وان قلنا هما سواء فوجهان احدهما يقع التعارض بينهما بلا اعادة فان البينة قائمة بحالها فلا حاجة الى اعادتها كما لو شهد شاهدان بحق ولم يحكم به الحاكم ليبحث فاذا بحث لم يعد الشهادة كذلك ههنا والثانى لا يقع التعارض الا بالاعادة لانها اذا سبقت احداهما الاخرى لم تقع المقابلة حين التنازع وهذا الفرع الذى ذكره الجرجانى ذكره ابن شريح والاصحاب بعده ، ويظهر من البناء المذكور أن الصحيح التعارض ومستنده اعتماد الاستصحاب وان كل ماثبت فى الماضى يستصحب حكمه ولا يغير الا بدليل على التغيير فالبينة بالملك

---

(١) لعله « التعارض » .

المتقدم قد ثبت حكمها فحكمها مستصحب والبينة الثانية لم ترفعه فليست دليلا خاصاً على تغييره وقد لاتكون علته بالكلية وانما اقتضت امراً يعارضه فالمحقق منهما المعارضة فلا نقول زائدا عليها عملا بالمحقق وطرحا للمشكوك فيه فان قلنا لا يتعارضان أو يتعارضان لم يبين الاصحاب تفريعه، والذي يظهر أنا اذا قلنا يتعارضان فيتساقطان على الاصح ويصيران كمن ليس لهما بينة والفرض أنه لم تعرف يد الجبغا فتبقى يده وان قلنا لا يتعارضان فيعمل بالثانية فتبقى يده ايضاً وهذا مطرد فى كل مسلكين مطلقين شهدت بهما بينتان فى وقتين انه يعمل بالثانية اذا لم يقل بالتعارض وأما اذا كانتا فى وقتين على هذا النعت فيعمل بالاولى اذا لم يثبت انحلال ذلك الوقف بطريق صحيح ، وقد قال البغوى فى الفتاوى فيما اذا ادعى الخارج وقفيتها وذو اليد أنه اشتراها يقدم الاسبق تاريخاً وان الوقف لما ثبت بتاريخ سابق لاحكم لبينة تشهد بعده لان الوقف لا يمكن تغييره وتبديله ونقله. وفى فتاوى النووى ولو كانت بينة الوقف اقدم تاريخاً وبينة الملك متأخرة لكنها فى يد مدعى الملك حكم بها لمدعى الملك لان اليد اقوى من سبق التاريخ على الصحيح هذا كلام النووى ومحله اذا لم يحكم وكلامه على طوله ومعتقده ليس فيه تصريح بأن ذا اليد اشتراها ممن هى ملكه ويحتمل ان يكون محله اذا كان البينة الذى بعد الوقف تضيف الملك الى من ترتب عليه كما يشعر به قوله بعده وكلامنا فيما اذا لم يتحقق ترتب الثانى على الاول فلم تتحقق البعدية بل هما متعارضان فمقتضى ان من شهد بالوقف يقتضى استمرار الوقف من حين تاريخ الوقف الى الآن ومن شهد بالملك اذا لم يذكر تاريخ ابتداء الملك تقتضى شهادته ثبوت الملك حين شهادته وقبله الى زمن الوقف وتعارضا فانا نستصحب الماضى الى المستقبل والمستقبل الى الماضى ولو تنزلنا عن ذلك لقلنا ان كلام البغوى محمول على ما اذا قالت هى ملكه الآن ولم تزد على ذلك وقد رأينا الشهادة بالملك والحيازة مختلفة الصيغة تارة تقول البينة هى ملكه حين الوقف وتارة تقول لم يزل ملكه الى حين الوقف ، وكذا وقع فى مسألتنا فهذه الشهادة اذا تحققت تقتضى استقرار الملك لجميع الازمنة الماضية الممكنة ومن جملتها زمان الوقف فيحصل التعارض من هذه الجهة ، وعلى كل تقدير فكلام البغوى ان اقتضى الحكم لسليمان فكلام النووى يقتضى الحكم لذى اليد بالملك وان تأخر عن الوقف فيقتضى الحكم لا لجبغا فكلام البغوى وكلام النووى يتعارضان ان لم نرتب يد الجبغا على يد سليمان فان ترتبت تعين الحكم بوقف سليمان على قول البغوى والنووى جميعاً ،وحيث اشكل الحال علينا

وسليمان ضامن مكاس والاموال التى فى ايدى المكاسين لا تخفى حال ملكهم لها ووقفه على أولاده وهذا الآن من جهة الجبغا وقف على الفقراء والمساكين وهو فى يدهم فرأيى انه لا يغير ولا يتعرض اليه ويستمر على التصدق به فلو أخذ بعض اموال المكاسين المشتبهة وجعلت صدقة كان له عند بعض العلماء مساغ فضلا عن شيء اخذ بمستند وبعد ذلك حضر كتاب مشترى سليمان فوجدته قد اشترى هو وجماعة نصارى حين كان نصرانيا عدتهم اثنان وثلاثون نفراً الصفقة المذكورة من بيت المال من ناصر الدين بن المقدسى وكيل بيت المال سنة ثمان وثمانين وستمائة فله منها بذلك حصة يسيرة ثم اشترى من رفقته فى سنة عشرين وسبعمائة البقية فالذى اشتراه فى سنة ثمان وثمانين وستمائة لا يأتى فيه ما ذكرناه فى أموال الضمان لكن فيه أنه من بيت المال وبيع أراضى بيت المال فيه ما فيه وأيضاً البائع ناصر الدين المقدسى الوكيل وكان مسكين الحال عفا الله عنا وعنه ، والذى اشتراه فى سنة عشرين وسبعمائة وهو الاكثر اشتراه وهو ضامن ولا شك أن الشراء فى الذمة يصح لكن حكمه حكم أموال الضمان ، ويتلخص من هذا أن بيعه الجبغا أو لمن باع له ووقف الجنبغا المرتب عليه لا تطيب نفسى بالحكم بصحته أصلا بالجملة الكافية ؛ والحكم بوقف سليمان خير منه لأنه مبنى على شراء فى الذمة وخير منهما أن لا يحكم بصحة واحد منهما وان يجعل ذلك للفقراء والمساكين لأنه من بيت المال وهم يستحقونه لكن ذلك صعب فى العادة فان جعل ذلك مخلصاً للحاكم فيما بينه وبين الله بحجة وقف الجيبغا فى الظاهر احتمل وعضده يد الجيبغا الموجودة واننا لم نقدم على أمر بل سكتنا ولا ينسب الى ساكت قول هذا إن حصل الوقوف من الذى هو فى يده بصرفه على الفقراء والمساكين واما الحكم به لسليمان فهو اخراج له عن حكم املاك بيت المال وتخصيص لاولاده فلم يحصل فيه هذا الغرض وله مستند وهو كتابهم وفيه شبهة أيضا لأن كتابهم انما اتصل بالخط وعند المالكية خلاف فى الثبوت بالخط برفع اليد أولا وذلك لأن الثبوت بالخط عندهم ضعيف والذى افهم من كلامهم وقواعدهم أن فى مثل هذا ترفع اليد به وفى مواضع أخرى حيث لا يقوى لا ترفع اليد فيه وهم معاذير فى هذا التفصيل بما مارسناه من الوقائع والله أعلم انتهى .

﴿ فصل ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى مختصر كتاب الشامية الجوانية : هذا ماوقفه

فخر الدين أبو بكر محمد بن عبد الله بن على بن احمد الانصارى ما يأتى ذكره
فمن ذلك جميع الدار بدمشق ومنه ظاهر دمشق ضيعة تعرف ببرسة وحصة
مبلغها أحد عشر سهما ونصف سهم من اربعة وعشرين سهما من مزرعة تعرف بجرمانا من
بيت لهيا ومنها أربعة عشر سهما وسبع سهم من أربعة وعشرين سهما من ضيعة تعرف
بالبينه من حبة عسال ومنه جميع الضيعة المعروفة بجيدل القرية ومنه نصف ضيعة تعرف
بجيدل السويداء وقفا على الخاتون ست الشام بنت نجم الدين أيوب بن شاذى ثم
على بنت ابنها زمرد خاتون بنت حسام الدين محمد بن عمر بن لاجين ثم على
أولادها للذكر مثل حظ الانثيين ثم أولاد أولادها ثم انسالهم كذلك فاذا
انقرضوا ولم يوجدوا عاد على الجهات التى يأتى ذكرها فالدار مدرسة على
الفقهاء والمتفقهة الشفعوية المشتغلين بها وعلى المدرس بها الشافعى قاضى القضاة
زكى الدين أبى العباس الطاهر بن محمد بن على القرشى إن كان حيا
فان لم يكن حيا فعلى ولده ثم ولد ولده ثم نسله المنتسبين اليه ممن له أهلية
التدريس فان لم يوجد فيهم من له أهلية التدريس فعلى المدرس الشافعى بهذه
المدرسة ومن شرطهم أن يكونوا من أهل الخير والعفاف والسنة غير منتسبين
الى شر وبدعة والباقى من الاملاك على مصالح المدرسة وعلى الفقهاء والمتفقهة
المشتغلين بها وعلى المدرس قاضى القضاة زكى الدين أو من يوجد من نسله
ممن له أهلية التدريس وعلى الامام المصلى بالمحراب بها والمؤذن بها والقيم المعد
لكنسها ورشها وفرشها وتنظيفها وايقاد مصابيحها يبدأ من ذلك بعمارة المدرسة
وثمن زيت ومصابيح وحصر وبسط وقناديل وشمع وما تدعو الحاجة اليه وما
فضل كان مصروفا الى المدرس الشافعى والى الفقهاء والمتفقهة والى المؤذن والقيم
فالذى هو مصروف الى المدرس فى كل شهر من الحنطة غرارة ومن الشعير غرارة
ومن الفضة   فضة ناصرية والباقى مصروف الى الفقهاء والمتفقهة والمؤذن
والقيم على قدر استحقاقهم على ما يراه الناظر فى أمر هذا الوقف من تسوية
وتفضيل وزيادة ونقصان وعطاء وحرمان وذلك بعد اخراج العشر وصرفه
الى الناظر عن تعبه وخدمته ومشارفته للاملاك الموقوفة وتردده اليها وبعد
اخراج ثمانمائة درهم فضة ناصرية فى كل سنة تصرف فى ثمن مشمش وبطيخ
وحلوى فى ليلة نصف شعبان على مايراه الناظر ومن شرط الفقهاء والمتفقهة
والمدرس والمؤذن والقيم أن يكونوا من أهل الخير والدين والصلاح والعفاف
وحسن الطريقة وسلامة الاعتقاد والسنة والجماعة وان لايزيد عدد الفقهاء

والمتفقهة المشتغلين بهذه المدرسة عن عشرين رجلا من جملتهم المعيد بها والامام
وذلك خارج عن المدرس والمؤذن والقيم إلا ان يوجد فى ارتفاع الوقف نماء
وزيادة وسعة فللناظر ان يقيم بقدر مازاد ونما، هذا صريح فى جواز الزيادة عند
السعة بقدرها ومعرفة قدر الزيادة ماعلمنا والظاهر انه مأيوس من معرفته فى
هذا الوقت فانه يستدعى معرفة الوقف حال الوقف ولم نجد مايدل عليه وقد
تحققنا الزيادة دون قدرها اما تحقق اصل الزيادة فلانا رأينا العوائد القديمة التى
لم يعرف ابتداؤها بزيادة الفقهاء والمتفقهة فيها عن عشرين والظاهر انه تحقق
فيحمل على انهم عرفوا اصل الزيادة وأما الجهل بقدرها فلما قدمناه لكنا نعرف
ان الواقف جعل للمدرس وغرارة قمح وغرارة شعير يساويان فى السعر
او نحوها يكون المجموع مائتين أو نحوها وهو فى السنة نحو ألفين
وأربعمائة ولم يجعل مع المدرس الا الفقهاء والمتفقهة والمؤذن والقيم والعمارة
والعشر الذى للناظر ، ونحن نجد الوقف فى هذا الوقت على ما اخبرنى به من
يباشر المدرسة ان ارتفاع الوقف المذكور عن سنة ثلاث وأربعين عن سنة اثنتين
واربعين وسبعمائة ستة واربعون الف درهم بعد اخراج العشر من المغل للناظر
والصرف منه على العمارة والرتب وما أشبهها فى سنة اربع واربعين الفى والزيت
والنظر الفى فالخاص للمدرس والفقهاء والمؤذن والقيم تقريباً منه للمدرس
نحو الفى يبقى تسعة وثلاثون الف وكسور فلو كانت كلها لعشرين فقيها ومؤذن
وقيم لكان لكل واحد قريب الفى درهم وقد رأيناها تثبت للمدرس وهو زيادة عن الفين
قليلا يبعد أن يجعل الفقيه أو المتفقه قدر المدرس أو قريباً منه بل العادة فى حال
المدارس أن يكون الفقيه منحطاً عن المدرس بكثير ورأينا غالب المدارس فى مصر والشام
لا يزيد الفقيه عن عشر المدرس الا فى قليل منها واذا كان كذلك فيكون للعشرين فقيها
مقدار خمسة آلاف فى السنة فيكون الاربعون أو ماقاربها تكفى مائة وستين
فقيهاً وهذا امر تقريبي يظهر به ان الزيادة كثيرة جداً تحتمل الزيادة على الثلاثين
فقيها التى قيل انه لا يزاد عليها . وملخص ما اقوله ان هذه المدرسة موقوفة
على فقهاء ومتفقهة ومدرس ومؤذن وقيم، وشرط الفقهاء والمتفقهة أن لا يزيدوا
على العشرين رجلا إلا إن زاد الوقف فللناظر ان يزيد بقدر الزيادة وتحققنا ان
الوقف زاد واخبرني ناظرها بجملة كثيرة من الزيادات وتحققنا أن النظار
المتقدمين زادوا فى الفقهاء الى فوق المائتين وان معدل الوقف بعد اخراج الكلف
والعمارة والرتب وعشر الناظر يتحصل منه كل شهر قريب ثلاثة آلاف درهم

منها للمدرس تقدير مائتى درهم للمؤذن والقيم تقدير أربعين درهماً والعشرين .
فقيها الذين من اصل الوقف تقدير أربعمائة أو خمسمائة أو ستمائة تبقى الزيادة
نحو ألفى درهم كل شهر للناظر أن يزيد عليها ماشاء من الفقهاء والمتفقهة
لاينحصر فى عدد والذى يقتضيه الحال ويناسب ان يكونوا مائة ويكون معدلهم .
عشرين درهما لكل واحد وله أن يجعل أكثر من عشرين وأقل من عشرين
لبعضهم ويرتب الطبقات على ما يشاء مادام المعدل عشرين هذا بحسب المصلحة
ويميز الفقهاء وتفقته عليهم السنة اثنى عشر شهراً وان أراد تنقيص المعدل عن .
عشرين وعشرة فله ذلك لكنه فى الغالب والصورة الظاهر تذهب بهجة
المدرسة وأما الجواز فلاشك فيه بل قد يحث فى بعض الاوقات كما اذا رأينا فقيها
فاضلا لايجد قوتا وأمكن تنزيله بخمسة دراهم فى الشهر تسد خلته أو بعض .
خلته والناظر الجزئية والمصالح الكلية لايخفى عنه ذلك وهو مأمون على .
تعاضده فيما بينه وبين الله تعالى ولا يجب التقييد فى الطبقات بستين وأربعين
وعشرين بل يجب أن يفاوت بينها بما شاء على حسب مايقتضيه الحال وعلى تقدير
ان يرتبها كذلك ونقص المغل لايجب ان يصرف لكل منهم كاملا بل ينقصه .
بينهم على نسبة الذى لهم سواء احسبوه على تلك الطبقات وجعلوه على بعض اشهر السنة .
أم حسبوه على كل السنة وقدروا انقصان كل واحد عما استقر من طبقته كلا الطريقين
سائغ والثانى احسن ، ومن حاول ان تستقر له تلك الطبقة ويأخذها سنة كاملة فقد حاول
محالا ومن طلب ان يقلل من عدة الفقهاء حتى يستمر له ذلك دائماً لم يساعده .
الشرع على ذلك ولا المصلحة بل هو رجل واقف مع حظ نفسه ومن طلب التوسط حتى
يستمر ذلك فى غالب الاحوال فهذا لا بأس به وليس بواجب ، وحاصله ان المصلحة ان
الناظر هو بحسب معدل الوقف فى الغالب ويرتب عليه بقدره وله ان يجعل مع ذلك لفقيه
خمسة ولفقيه خمسين وأكثر وأقل بحسب المصلحة ولا ينحصر فى عده هذا
أمر مقطوع به . فان قلت : الواقف قد شرط ان لا يزيدوا على عشرين . قلت :
قد استثنى فقال الا إن نما الوقف وزاد تحققنا الزيادة فتحققنا أن الانحصار فى
عشرين غير واجب . فان قلت : لم يستثن مطلقاً بل قال فان له ان يزيد بقدرها .
قلت قد جعلنا الزيادة بقدرها كما بيناه . ولنا فى جواب هذا السؤال ثلاث
طرق احدها هذا ، والثانى ان نقول يزيد بقدرها من العدد ماشاء ولو لكل فقيه .
خمسة دراهم فانه يجدبها رفقاً وله مع ذلك ان يبقى العشرين الاصول بمعاليمهم .
الاصلية ويخص الزائدين بالمعلوم القليل وهو احسن وله ان يعمم النقص فى .

الجميع ، والجواب الثالث من حيث الفقه ان نقول ان الواقف لم يقيد الاستثناء بل أطلقه وعلله وان شئت قل بينه بقوله فانه الزيادة لا يشترط الانحصار فى عشرين ولو اريد ذلك المعنى كان يأتى بلفظ يدل عليه . فان قلت : اذا احتمل المراد واحتمل أن تكون الزيادة تحتمل العدد أولا هل تمتنع الزيادة حتى يتحقق المبيح لها أو يجوز حتى يتحقق المانع لها .قلت : الاولى الثانى لأن الواقف فى الاول اطلق الوقف على الفقهاء ثم شرط العدد ثم ذكر ما يرفع الشرط فى بعض الاحوال واذا احتمل وتعارض المبيح والمانع رجعنا إلى الاصل وهو اطلاق الفقهاء وهذا بخلاف مالو قال فى الاول على عشرين فقيهاً لانه حينئذ يكون الزائد على العشرين الاصل فيه عدم الدخول وفى مسألتنا بالعكس الأصل فى الزائد الدخول بالاطلاق الاول حتى يتحقق الشرط الرافع له وعند التعارض لم يتحقق فيبقى على الاصل وهو الجواز . فان قلت قد استقر الحال فى زمان تنكز بحضور القضاة على ستين فقيهاً على ثلاث طبقات ستين وأربعين وعشرين . قلت لم يثبت عندنا أن أحداً من القضاة قال لاتجوز الزيادة ولا أن العدد محصور فى ذلك ولا انه رسم به ولا ان تنكز رسم بل قد زاد تنكز فى زمانه بعد ذلك فى العدة على الستين وانما اقتصروا على الستين فى ذلك الوقت لانهم رأوا المصلحة حينئذ والمصلحه تختلف باختلاف الاوقات ولوكان فعلهم فى ذلك حجة فى انه لاتجوز الزيادة فى العدد على الستين لكان فعل من قبلهم حجة فى جواز الزيادة فانهم زادوا على المائتين وربما يكون فيهم من هو أعلم وافضل بل لا نعرف ابتداء ذلك ؛ ومن المعلوم فى الفقه انا نتمسك بالعادة اذا لم نعرف لها ابتداء فالتمسك بذلك أولى وأيضا فنحن نحسن الظن بالكل والزيادة تستدعى جوازها وترك الزيادة لايقتضى المنع ولم يحتج بما فعل قبله على الجواز فينبغى أن يراجع حسه وينصف من نفسه . فان قلت : قد افتى جماعة من علماء الديار المصرية بالمنع . قلت : رضى الله عن العلماء هم مأجورون على اجتهادهم وقصدهم الحق واعلم يا أخى أن العلمـاء الكاملين المبرزين يجيئون من الفقه على ثلاث مراتب:

(احداها) معرفة الفقه فى نفسه وهو أمر كلى لان صاحبه ينظر فى أمور كلية واحكامها كما هو دأب المصنفين والمعلمين والمتعلمين وهذه المرتبة هى الاصل.

(الثانية) مرتبة المفتى وهى النظر فى صورة جزئية وتنزيل ما تقرر فى المرتبة الاولى فعلى المفتى أن يعتبر ما يسأل عنه واحوال تلك الواقعة ويكون جوابه عليها فانه يخبر أن حكم الله فى هذه الواقعة كذا بخلاف الفقيه المطلق المصنف المعلم لا يقول فى هذه

الواقعة بل فى الواقعة الفلانية وقد يكون بينها وبين هذه الواقعة فرق ولهذا نجد كثيرا من الفقهاء لا يعرفون أن يفتوا وان خاصية المفتى تنزيل الفقه الكلى على الموضع الجزئى وذلك يحتاج الى تبصر زائد على حفظ الفقه وادلته ولهذا نجد فى فتاوى بعض المتقدمين ما ينبغى التوقف فى التمسك به فى الفقه ليس لقصور ذلك المفتى معاذالله بل لانه قد يكون فى الواقعة التى سئل عنها مايقتضى ذلك الجواب الخاص فلا يطرد فى جميع صورها وهذاقد يأتى فى بعض المسائل ووجدناه بالامتحان والتجربة فى بعضها ليس بالكثير والكثير أنه مما يتمسك به فليتنبه لذلك فانه قد تدعو الحاجة اليه فى بعض المواضع فلا نلحق تلك الفتوى بالمذهب الا بعد هذا التبصر .(المرتبة الثالثة) مرتبة القاضى وهى اخص من رتبة المفتى لانه ينظر فيما ينظر فيه المفتى من الامور الجزئية وزيادة ثبوت اسبابها ونفى معارضتها وما اشبه ذلك ،وتظهر للقاضى أمور لا تظهر للمفتى فنظر القاضى أوسع من نظر المفتى ونظر المفتى أوسع من نظر الفقيه وإن كان نظر الفقيه أشرف واعم نفعا .اذاعلمت هذا فالفقه عموم شريف نافع نفعاً كليا وهو قوام الدين والدنيا والفتوى خصوص فيها ذلك وتنزيل الكلى على الجزئى من غير إلزام والحكم خصوص الخصوص فيها ذلك وزيادات إحداها الحجج والاخرى الالزام ومن أى المراتب الثلاث كنت اقصد وجه الله وحده ومن خالفك فانظر فى كلامه وتطلب له وجها فان وجدته أصوب فارجع اليه وإن وجدته على خلاف ذلك فاستغفر له واعلم قدر نعمة الله عليك إذ هداك لما لم يهده له فاشكر ربك ولا تنقص اخاك ولم أقف الى الآن على الفتاوى المذكورة ثم طلبتها واقدم مقدمة قبل أن أقف عليها ان هذا الوقف ليس كله فضة بل اكثره مغل ولم يذكر الواقف عليه ان للناظر تنصيصه بل جعله يخرج منه للمدرس وغرارة قمح وغرارة شعير والباقى للفقهاء والمتفقهة والمؤذن والقيم ومقتضى ذلك انه اذا حصل منه مغل يملكونه وليس له بيعه الا باذنهم لفظا أوعرفاً فالتقدير فان لكل فقيه ستين أوأربعين أوعشرين مع العلم بأن الاسعار لا تستقر على سعر واحد تفضى الى امور منها انه قد يفضل من الوقف شىء والواقف قد جعل جميعه لهم فتأخيره عنهم ظلم ومنها انه لم يف الوقف بتلك المعالم للسنة بكمالها فطلبهم لها ظلم ، وكل ذلك إنما أوجبه التقدير بدراهم معلومة فالصواب أن يقال كلما فضل من المغل عن معلوم المدرس يقسم بينهم على مايراه الناظر ففى الزمان الاول قبل الزيادة على عشرين ومؤذن وقيم وبعد الزيادة بحسب مادل عليه تعديل ثلاث سنين آخرها سنة اربع

واربعين وسبعمائة يكون على مائة ومؤذن وقيم ويقسمه الناظر بينهم قليلا كان أو كثيراً على مايراه لكن ينبغي أن يكون منهم عشرون لا ينقص مجموع المصروف اليهم عن خمسة آلاف درهم في السنة بأكثر من مائتي درهم معدل كل منهم عشرون في الشهر وليس هذا القول منا ازراء على من قدر ذلك وإنما هو بيان الحكم وحمل ذلك التقدير والتقدير على انه مرد يرجع اليه ويقسم ماتجب قسمته على نسبته فان فهم أحد خلاف ذلك لم يلتفت اليه فانه خلاف شرط الواقف ، ونحن ليس لنا في الاوقاف الا سلوك الطريق الشرعي في قسمتها على شرط الواقف المملك مالنا فيها اعطاء ولا حرمان ولا تقدير الا تنفيذ مافعله الواقف وفي الحقيقة الاعطاء من الله تعالى والواقف يتصرف فيه باذنه ونحن قسام كما قال صلى الله عليه وسلم «إنما أنا قاسم والمعطي الله» ومن تمام النظر في هذه المقدمة انه هل يجب أن يكون فيهم عشرون يحافظ على إيصالهم ماكان لهم في زمان الواقف أولا ولا شك انه قد أطلق الفقهاء أولادهم وجعل الباقي كله لهم وللمؤذن والقيم ثم شرط فيهم أن يكونوا عشرين الا أن يزيد الوقف ولا شك انه قبل الزيادة في الوقف لاتجوز الزيادة في العدد ويكون الحاصل الباقي كله لهم ، وأما بعد زيادة الوقف فقد تحققنا عدم اشتراط العشرين فلا شك أن ذلك الشرط غير معمول به بعد زيادة الوقف ثم انه اردفه بقوله فللناظر ان يزيد بقدر الزيادة فأما أن يكون هذا تعليلا أو بياناً فان كان تعليلا بمعنى أنه علل استثناءه بذلك فمفهوم هذه العلة يقتضي أنه لايزيد اكثر من قدر الزيادة فينبني على انه اذا علل العام بعلة لاتوجد إلا في بعضه هل يخص بذلك أولا المختار لا وإن كان بياناً فالبيان انما يكون لأمر مجمل والاستثناء لا احتمال فيه وإنما الاحتمال لما يكون الحكم بعده فكأنه لما دفع الشرط بالزيادة ذكر ان للناظر ان يزيد بقدرها ولم يمنعه من غير ذلك الا بالمفهوم ان سلم ومنطوق كلامه الذي قبل الشرط يقتضي التعميم فلا يعارضه هذا المفهوم ؛ ونحن وان قلنا في الاول ان المفهوم يخصص العموم فذلك في كلام الشارع أما في كتب الأوقاف فلا ولا سيما على قاعدة الشافعي لانه في الاوقاف انما يعتبر الالفاظ فقد ظهر أن في حصر الزيادة في المقدار نظراً ثم لو سلم انحصارها فهل يجب أن يكون العشرون يخصون بالاصل والزائدون بالزيادة أو يشترك الكل في الجميع ؟ الاقرب الثاني لأنه لما رفع الاشتراط بالاستثناء لم يبق الا الصرف للعموم فكل من قرر سواء ويكون الحصر في المقدار حتى لايكثر

النقص فهذا الذى استقر رأيى عليه ان يزيد بقدر الزيادة ويشترك الاصليون والزيادة فى الجميع على مايراه الناظر كما شرط الواقف وأرى انه لايزيد اكثر من قدر الزيادة وان كان المقر بالعموم لأنه الذى يفهم فى العرف فكأن اللفظ وضع له عرفاً ومعرفة ذلك اليوم بالتحرير غير ممكن وانما هو بالتقريب والالحاق بأشباهها من المدارس وأقرب شىء تلحق به الشامية البرانية فانهما جميعا لست الشام والظاهر أن مقصودها فيها واحد والعرف واحد والشامية البرانية اكبر فاذا جعلت هذه مثلها لم يكن فيه حيف ، والمستقر بالبرانية للمبتدىء وللمتوسط اثناعشر وللمنتهى ثمانية عشر درهماً مع مايتبع ذلك من خبز وغيره يقاربه فأرى ان يتقرر فى الشامية الجوانية للمنتهى ثلاثون درهماً وللمتوسط عشرون وللمبتدى عشرة وأرى أيضاً ان لاتنحصر الحال فى ثلاث طبقات بل يفاوت فى كل طبقة لأن درجات المنتهين والمتوسطين والمبتدئين مختلفة فتجعل طبقة المنتهين من عشرين الى ثلاثين وطبقة المتوسطين من خمسة عشر الى عشرين وطبقة المبتدئين من عشرة الى خمسة عشرة ولا حرج فى ان ينقص عن العشرة أو يزيد على الثلاثين بحسب ماتقتضيه المصلحة أو يبقى الطبقات على حالها ثلاثة وتكون الطبقة العليا من ستين الى أربعين والوسطى من الأربعين الى العشرين والسفلى من العشرين الى خمسة وفى هذا جمع بين ماقلناه وماقرره من جعل الطبقات الثلاث وتقاديرهم فى الصورة الظاهرة، ولا بد من الزيادة والنقص لأنا لو التزمنا بهذه المقادير وفضل درهم مثلا فان بقيناه حاصلا ولم نصرفه لهم خالفنا قول الواقف أنه لهم وإن صرفناه اليهم أو إلى بعضهم خالفنا التقدير بستين وأربعين وعشرين وهذه المخالفة حق وتلك المخالفة باطل ،ويمكن المحافظة على الطبقات الثلاث ويجعل فيها ستون من طبقة عشرين بألف ومائتين وعشرون فى طبقة أربعين بثمانمائة درهم وثمانية فى طبقة ستين بأربعمائة وثمانين وجملة ذلك دون الثلاثين ألفاً بقى أن يكون مايقسم على الفقهاء والمتفقهة ومنهم المعيد والامام غير محصور بل كل مايفضل ومنهم أيضاً نائبهم الذى يرضون به لاتجعل له جامكية من أصل الوقف ووظيفته محاققة الناظر فان انفرد بالكلام فان كان ذلك لعجز الناظر أو خيانته لم يستحق الناظر العشر واستحق هذا اجرة عمله وان لم يكن كذلك بل هو منع الناظر من الكلام استحق الناظر العشر ولم يكن لهذا شىء الا من مال الفقهاء اذا رضوا به ولا يولى عامل الا اذا كان الناظر يوليه من جامكيته لان الواقف شرط كل الحاصل للفقهاء والمتفقهة والمؤذن والقيم فلا يشركهم فيه غيرهم والله اعلم انتهى.

﴿ مسألة ﴾ فى وقف المدرسة الصلاحية بالقدس الشريف وهذا صورة كتاب وقفها مثال صورة العلامة الحمد لله وبه توفيقى صورة خط الحاكم ثبت عندى مضمون الكتب الثلاثة وحكمت بها وكتب احمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن الجبار سنة ثمان وثمانين وخمسمائة أشهد عليه مولانا الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب أنه فوض إلى محمد بن أبى بكر بن خضر القرشى مع الاملاك المختصة ببيت المال بالقدس الشريف عامرها وغامرها (١) ومعطلها ومزدرعها ومواتها بثمن مثلها وولاه هذه الولاية ، ثم ان عزالدين محمد بن أبى بكر المذكور اشهد على نفسه أنه باع من مولانا الملك الناصر جميع ما يأتى ذكره من الأملاك الجارية فى ملك بيت المال بالقدس فمن ذلك الارض المعروفة بالحسمانية ومنه الارض والجنان المعروفة بعين سلوان ومنه حمام صهيون وحمام باب الاسباط وفرن وحاكورة والضيعة المعروفة بصيد حنا والدار التى قبليها والدار المجاورة لها والطاحون المقابلة لها والجنان وجميع العيون والكنيسة الصغيرة المعروفة بالبربا بكن التى تحتها العين والحوانيت بالسوق بثمن معين معلوم مبين موزون هو ثمن المثل قبضه البائع وصرفه فى مصالح المسلمين وقبض مولانا الملك الناصر المواضع المبيعة فمتى أدرك المشترى المذكور فى هذا المبيع أو فى شيء منه دركا فله الرجوع على بيت المال بمقتضى الشرع المطهر ، ووقع الاشهاد عليهما فى ثالث عشر رجب سنة ثمان وثمانين وخمسمائة ولما حصلت هذه المواضع فى ملك مولانا الملك الناصر أشهد عليه انه وقف جميع الدار والكنيسة الملاصقة لها المعروفة بصيد حنا المذكورة مدرسة على مذهب الشافعى على الفقهاء المقيمين بها والمنقطعين إلى الاشتغال بالعلم المعروفين بالصلاح على أن المدرس فى كل يوم يباكر فى الوقت المعتاد إلى الحضور وجميع الجماعة له ويبدأوا بقراءة شيء من القرآن ثم يشفعونه بالدعاء ثم يشرع بالدرس مذهباً وخلافاً وأصولا وما شاء من العلوم الشرعية ثم ينهض كل معيد مع أصحابه فيعيد عليهم ماهو بصدده من المذهب إن كان مذهباً والخلاف إن كان خلافياً وغير ذلك ، وعليهم المواظبة على الصلوات الخمس جماعة الامن أخر لعذر شرعى وعليهم ملازمة المدرسة والمبيت بها الا من عذر معتاد باذن المدرس إلا من يكون متأهلا فعليه الحضور طرفى النهار وعليهم بعد صلاة العصر لاعادة الدروس وعلى المدرس تفقد أحوال الفقهاء

---

(١) الغامر : مالم يزرع مما يحتمل الزراعة من الأرض ، سمى غامراً لأن الماء يغمره فهو والعامر فاعل بمعنى مفعول .

فمن رآه مشتغلا أكرمه وشكره ومن رآه مقصراً وعظه مراراً فان لم ينصلح أخرجه .
وقطع جاريه وكذلك من رآه على غير مايجب يعظه وينهاه فان استمر أخرجه ،
وقد فوض مولانا الملك الناصر التدريس الى القاضى بهاء الدين قاضى القضاة .
بالقدس والعسكر المنصور وما جمع اليه يوسف بن رافع بن تميم وجعل النظر فيها .
وفى أوقافها اليه وجعل مايصرف اليه منها فى مقابلة نظره فله أن يدرس بنفسه .
وبنائبه فاذا مات فالى من يوصى اليه وينص عليه ممن يصلح لذلك فيكون .
التدريس له والنظر وكذلك إذا مات الآخر لايزال ذلك كذلك كلما انقضى .
مدرس فان النظر والتدريس إلى من ينص عليه أو يوصى بذلك اليه فان مات واحد .
منهم ولم ينص على أحد كان تعيين المدرس إلى الحاكم الأصلى فى مدينة القدس .
الشريف فاذا عين مدرساً صار النظر إلى المدرس المعين لايزال ذلك كذلك أبداً ،
سرمداً ويشترط عليه أن يلازم الدرس بنفسه إلا من عذر وملازمة المدرس فى .
المكان إلا لحاجة جرت العادة بالغيبة لها بعد استئذان الناظر واذنه ، وعليه .
تفقد حال المدرسة فما رأى من نقص تقدم بازالته فان لم يتهيأ انهى ذلك الى .
الناظر وقد رتب له كل شهر خمسة عشر دينارا وغرارتين قمح ، وعدد الفقهاء .
غير منضبط بل ماوسعه الوقف من القلة والكثرة وبذلك أشهد عليه فى ثالث .
عشر رجب سنة ثمان وثمانين وخمسمائة وثبت ذلك على جلال الدين أبى على .
حسن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن الجبار الحاكم بالاسكندرية فى تاسع عشر
رجب سنة ثمان وثمانين وخمسمائة وحكم بصحة التفويض والبيع والوقف والزم .
حكمه من توجه عليه الزامه ، وانفذه عبدالله بن عبد الرحمن بن سلطان بن يحيى .
القرشى نائب الحكم بدمشق فى ثانى رجب سنة تسع وثمانين وخمسمائة شرف .
الدين ،وانفذه زكى الدين احمد بن على بن محمد بن يحيى قاضى دمشق فى جمادى الآخرة .
سنة تسع وستمائة ، ونفذه شمس الدين سالم بن يوسف بن صاعد بن الديلم قاضى .
القدس فى تاسع عشر جمادى الآخرة سنة عشرين وستمائة ،ونفذه علاء الدين على .
ابن محمد بن صاعد بن السلم قاضى نابلس فى الخامس والعشرين من جمادى الآخرة .
سنة ثلاث وأربعين وستمائة ، ونفذه صفى الدين عبد الله بن يوسف بن مكتوم .
العبسى قاضى القدس فى الثامن والعشرين من ربيع الأول سنة ثلاث وسبعين .
وستمائة، ونفذه ابراهيم بن حاتم بن عياش نائب قاضى غزة فى خامس جمادى .
الآخرة سنة ثلاث وسبعين وستمائة ، ونفذ اسجال صفى الدين أيضاً بدر الدين .
محمد بن ابراهيم بن سعد الله بن جماعة قاضى القدس نيابة عن ابن الصائغ فى ثالث .

عشر رمضان سنة أربع وسبعين وستمائة ؛ ونفذ اسجال بدر الدين هذا احمدبن عبد المحسن بن حسن قاضى القدس فى ثامن عشر جمادى الآخرة سنة أربع وثمانين وستمائة ؛ ونفذ اسجال بدر الدين هذا أيضاً شرف الدين منيف بن سليمان ابن كامل بن منصور فى يوم الأحد سابع شعبان سنة ثلاث وسبعمائة ولكن الشهود انما شهدوا عليه فى سنة سبع وسبعمائة ؛ ونفذ اسجال شرف الدين منيف شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن أبى بكر بن احمد نائب الحكم بالقدس المعروف بابن الجلال فى يوم الجمعة لثمان خلون من صفر سنة أربع عشرة وسبعمائة ، ونفذه شمس الدين سالم فى ثالث عشر ربيع الاول سنة وعشرين وسبعمائة ونفذه عماد الدين عمر بن عبد الرحيم بن يحيى قاضى القدس ، ونفذ اسجال ابن سالم أيضا شمس الدين محمد بن كامل بن تمام فى يوم السبت الثالث والعشرين من ربيع الآخر سنة أربع وثلاثين وسبعمائة ، ونفذه ابن المجد ؛ ونفذته أنا فى شهر المحرم سنة أربعين وسبعمائة . وفى ظاهر الكتاب المذكور لما كان بتاريخ تاسع عشر المحرم سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة حضر بدمشق القضاة الشافعى والمالكى والحنبلى وبدر الدين بن الاستاذ وما بيده من التفويض الذى فوضه اليه علاء الدين سنقر الزينى المبلغى ذلك عن أخيه سيف الدين فطلبا الزينى المحكى فيه اتصال ذلك بالقاضى بهاء الدين بن تميم الذى فوض اليه الواقف فاتفق رأيهم على أن النظر لاينفك عن التدريس وأن شرط من يفوض اليه النظر أن يكون ذلك تبعاً لتدريس المدرسة المذكورة ويكون المفوض اليه أهلا لالقاء الدروس من العلوم التى ذكرها الواقف وحكم الشيخ صلاح الدين على بدر الدين المذكور باستحقاق النظر وحكم بصحة ولاية التدريس والنظر وحكم على بدر الدين بعدم استحقاقه للنظر بحكم شرط الواقف والحاكم شهاب الدين ثم نفذه المالكى ثم نفذ الحنبلى حكم المالكى. قال على السبكى أما بهاء الدين بن شداد الذى تلقى عن الواقف أن يعزله ولو عزل هو نفسه عن الوظيفتين أو عن النظر وحده أو عن التدريس وحده لم ينعزل ولو خرج عن الأهلية ولم يتعين غيره أقام الحاكم غيره مقامه الى أن ترجع الأهلية اليه فيعود. أما النظر فلما قررنا فى تصنيف مفرد من أن الناظر المشروط له النظر لاينعزل بعزله نفسه وتجعل هذه الصيغة وهى قول الواقف وقد فوض وكونها فى صلب الوقف منزلة منزلة الشرط على مااخترناه فى ذلك التصنيف واما التدريس فلمجموع أمرين أحدهما ماذكرناه فى النظر والثانى كون الواقف جعل لبهاء الدين المذكور أن يدرس بنفسه وبنائبه ولم

يشترط عليه شرطاً فما دام يدرس بنفسه وبنائبه فذلك له وإذا لم يحصل التدريس بنفسه وبنائبه هذا حكم بهاء الدين رحمه الله . وأما من بعده فهم قسمان أحدهما من أوصى اليه وهم الذين ابتدأ بهم لحكمهم فى استحقاق التدريس والنظر حكمه ولم ينص الواقف على أن لهم أن يستنيبوا فى التدريس فالظاهر أن عليهم أن يدرسوا بأنفسهم إلا من عذر ، ولا يخرج من هذا إلا بهاء الدين وحده فهو الذى خصه بأن له أن يدرس بنفسه ونائبه اكراماً له ، ولم يصرح الواقف بأن لبهاء الدين أو لمن بعده أن يوصى أو يسند وانما قال فاذا مات فالى من يوصى اليه وينص عليه ، ومعنى هذا أنه إذا أوصى ونص ثم مات كان التدريس والنظر لمن أوصى اليه ونص عليه ، ويكون حينئذ من جهة الواقف بحكم شرطه لا من جهة الموصى بحكم إيصائه فيكون حكمه حكم البطن الثانى يتلقون عن الواقف على الصحيح لا عن البطن الأول ، وتظهر فائدة هذا فى أمور منها إذا أوصى بهاء الدين مثلا أو غيره فى حياته لا نحكم بأن وصيته هذه صحيحة بل ننتظر فان مات حكمنا للموصى اليه ، ولو أراد بهاء الدين أن يفوض النظر فى حياته إلى غيره فان كان على سبيل التوكيل جاز وإن كان على سبيل التولية المستقلة لم يجز ، وان أراد أن يفوض التدريس فان كان على سبيل الاستنابة جاز وان كان على سبيل الاستقلال جاز أيضاً لأنه ناظر وله ترك التدريس بنفسه ولا تجب عليه الاستنابة . وقد قلنا إذا تعطل أقيم غيره مقامه وهو ناظر فله أن يقيم غيره مقامه فى حياته وله عزله بعد ذلك والرجوع إلى التدريس بنفسه ، والذى يوليه ليس له من المعلوم المشترط لبهاء الدين شىء لأنه جعله له عن نظره لا عن تدريسه ، وحينئذ إما أن يدرس ذلك المفوض اليه تبرعاً كما كان بهاء الدين . وإما أن يجعل له شىء من غير الوقف ، أما من الوقف فلم ينص الواقف له على شىء ، هذا حكم تفويض بهاء الدين ، وأما تفويض من بعده ممن أوصى اليه فكذلك لكونه لا يحكم بصحته بل إذا مات عمل بمقتضاه وليس لأحد منهم أن يفوض التدريس إلى غيره على سبيل الاستنابة لأنه قد شرط عليه التدريس بنفسه فليس له أن

يستنيب بغير عذر لذلك بخلاف بهاء الدين ، وهل له أن يفوضه استقلالا و ينفرد بالنظر ؟ هذا فيه احتمال أن يقال به كما فى بهاء الدين ، ويحتمل وهو الأقوى ان يمتنع لأنه قال « وشرط عليه أن يدرس بنفسه الا من عذر » وهذا الشرط يحتمل أن يكون فى التدريس و يحتمل أن يكون فيه وفى النظر معاً فاذا حملناه عليهما معاً فامتنع من التدريس بنفسه لم يستحق النظر واذا لم يستحق النظر لم يكن له أن يفوض التدريس لأن قوة كلام الواقف تقتضى جعل النظر مانعاً للتدريس فلا يستقل الا فى حق بهاء الدين خاصة لنصه عليه . بقى شىء آخر وهو أنه فى حق بهاء الدين وفى حق من بعده من الموصى اليهم إذا فوضوا التدريس والنظر معاً لواحد فالحكم على ماقدمناه لا إشكال فيه ولذلك إذا فوض التدريس الى واحد منعه النظر لما ذكره الواقف فيمن بعدهم ، ووراء هذا مسألتان إحداهما إذا أوصى بالنظر وحده لواحد ، والثانية إذا أوصى بالنظر لواحد والتدريس لآخر وأوصى بكل منهما لاثنين فأكثر . (أما المسألة الأولى) فاذا أوصى لواحد ممن يصلح للتدريس والنظر معاً كان النظر والتدريس له سواء أوصى له بهما أم بأحدهما لقول الواقف « فالى من يفوض اليه وينص عليه » ولم يفصل بين أن يوصى بهما أو بأحدهما وكقوله ممن يصلح لذلك فظاهره اشتراط الصلاحية للمجموع وكقوله بعد ذلك فيكون التدريس له والنظر اما إذا أوصى لمن يصلح للتدريس فقط أو النظر فقط فلا يمكن أن يكونا له وهل يكون له ما يصلح له لفظ الواقف ساكت عن ذلك فلا يحكم عليه بصحته لكون الواقف لم يشترطه ، والظاهر انه يحكم عليه بالبطلان لعدم اقتضاء شرط الواقف له ، ويحتمل أن يقال لا نحكم بالبطلان أيضاً لأن الواقف لم يشترط عدمه ، والظاهر الأول لأن الأصل البطلان إلا فيما شرطه الواقف وحاصله ان العمل بوصيته فى المجموع مدلول على صحتها والعمل بوصيته فى أحدهما وهو النظر ليس مدلولا عليه ولا على عدمه والأصل عدم العمل وأما العمل بوصيته فى التدريس بستتبع النظر فقد استفيد مما بعد ذلك عند عدم الايصاء . وهذا كله بحسب مذهب الشافعى فى كونه إذا أوصى له فى شىء

لايصير وصياً فى غيره أما مذهب أبى حنيفة فمن أوصى له بشىء صار وصياً فى غيره فلبهاء الدين ولمن بعده ان يوصى بكل منهما على انفراده بلا إشكال . ونحن قد بينا هذا البحث على أن قوله ذلك عائد الى المجموع لا إلى الواحد ولولاه لكان إذا أوصى لمن يصلح لأحدهما أولا يصلح لشىء منهما يكون الشرط له فيهما وحيث لايصلح يقام غيره وحيث يصلح اما إبتداء وإما دواماً يباشر ما يصلح له كما لوشرط النظر لأولاده أولز يدوهولا يصلح عند الموت ثم صلح بعدذلك هذا كله مادام إذامات واحد كان هناك من نص عليه فان نص واحد منهم وأوصى ثم انعزل فهل يستحق الموصى اليه كما لومات أولا ؟ يحتمل أن يقال بالاستحقاق لأن قوله كلما انقضى مدرس يشمل انقضاؤه بالموت و بالعزل ويحتمل أن يقال بعدم الاستحقاق لقوله أولا فاذامات، وقوله بعد ذلك لايزال ذلك كذلك وذلك هو الحكم بالتدريس والنظرله وقوله كذلك إشارة إلى ماتقدم وهو حالة الموت فهذه قرينة تصرف الانقضاء المذكور بعدها إلى الموت وهذا الاحتمال قوى إن لم يكن أرجح فلا يكون مرجوحاً وفى حق بهاء الدين لايحتاج إلى ذلك لما قدمنا انه لايمكن انعزاله فلا انقضاء له إلا بالموت أو لخروجه عن الأهلية فقد قدمنا أن بخروجه عن الأهلية أقرب إلى غرض الواقف من غيره فهو أولى أن يقام مقامه فى مدة خروجه عن الأهلية ، والآن فى هذا محتمل و إنما المنازعة فى كونه يستحق استقلالا وأما من بعده فاذا لم يلازم الدرس لم يستحق فهنا نقول انه كالمشروط له إذا خرج عن الاهلية يبقى أمره مراعى ، أو نقول ان شرط النظر له انماهو بوصف كونه ملازماً للدرس وقد فات فلا يكون ناظراً فالحاصل أن المدرس الناظر الأهل للوظيفتين غير بهاء الدين إذا عزل نفسه لاينعزل بعزله نفسه لما قررناه فى حق بهاء الدين لكن لايمكن إذا رجع إلى التدريس له ذلك و يستمر تدريسه ونظره و إن استمر على عدم التدريس فان الشرط الذى شرط عليه وهو شرط فى استحقاقه النظر لما قدمناه فلا يكون ناظراً فليس له أن يولى غيره فى هذه الحالة فان جعلنا نظره باقياً أن يولى كابن شداد وان جعلنا نظره زائلا وكان قد أوصى إلى شخص هل يتعين كما

فى حالة الموت أم لا لأن هذه الصورة مسكوت عنها ؟ الاقرب الاحتمال الثانى لأن إلحاق غير الموت بالموت انما هو بالقياس والقياس لايعمل به فى الأوقاف ، والفرق بين ابن شداد وغيره قصد الواقف عينه فهو مقصود لذاته وغيره انما هو مقصود بوصف كونه مدرساً وهى صفة تقبل الزوال بامتناعه من التدريس . هذا كله فى الموصى اليهم أما إذا مات واحد من غير إيصاء فقد قال الواقف إن قاضى القدس لاصلى يعين مدرساً فاذا عين يصير مدرساً ناظراً ، وهو صحيح إذا كان صالحاً لما فان عين مدرساً يصلح للتدريس دون النظر هل يمتنع أو يجوز ويقام ناظر كما يقام غير الذى شرط له النظر ؟ الاقرب الثانى بل يتعين القول به ولهذا ماذكر الواقف غير ذلك ، ويصير الذى عينه قاضى القدس مشروطاً له التدريس والنظر من جهة الواقف كما يتلقى النظر الثانى عن الواقف على الصحيح لأنه لايستحقه بالشرط الذى ذكره الواقف فاذا مات هذا المدرس وقد قضى وأوصى إلى من يصلح للتدريس والنظر استحقهما كما تقدم فى ابن شداد وغيره لأنه مثله فى ذلك من جهة الواقف ، هذا لاشك فيه عندى ، ويحتمل أن ينازع فيه غيرى ويستنكره وهو بعيد متروك اما إذا لم يمت هذا المدرس ولكن عزل نفسه أو عزله غيره فقد قلنا انه لاينعزل ، ولكن بامتناعه عن التدريس يقام غيره مقامه ، وهل يخرج عن النظر ؟ فيه احتمالان سبق التنبيه عليهما فان قلنا لايخرج كان له أن يولى غيره ليقوم مقامه فى مدة امتناعه وإن قلنا يخرج فهل يكون النظر لحاكم القدس الأصلى حتى يجوز له أن يولى غيره ؟ أما من جهة الواقف بالشرط الذى يشترطه فلا لأنه انما شرطه فى الموت ، وإلحاق هذه الصورة به من باب القياس وهو غير معمول به فى الأوقاف . واما من جهة النظر العام من كونه قاضى القدس فنعم ويشاركه فيه كل من له النظر العام من القاضى الذى هو أكبر منه متولى الشام ونائب الشام والسلطان فمن سبقت توليته منهم نفذت ، وقد قيل إن بهاء الدين بن شداد فوض النظر وحده إلى شخص واتصل ذلك إلى شخص يسمى بدر الدين بن الاستدار ، ونازع الشيخ صلاح الدين المدرس فى النظر

وعقد مجلس بدمشق كما تقدم شرحه . وعندى ان الحكم بعد استحقاق بدر الدين النظر اسناد إلى شرط الواقف وانه اقتضى ملازمة التدريس النظر ليس بصحيح ، ولكن لو استند الى شرط الواقف لم يقتضه والاصل عدمه كان صحيحاً والله أعلم . والحاكم المذكور استند إلى فتاوى جماعة لم يقتض رأيى موافقتهم عليها والله أعلم . وبقى من المسألة انه إذا امتنع صلاح الدين عن التدريس وأذن فى أن يولى غيره فولى الناظر العام صحت التولية قطعاً لأنه إن كان له نظر فقد أذن وإلا فقد ولى الناظر العام ، وأياً ما كان حصل المقصود بمجموع الأمرين والله أعلم . ثم بعد ذلك تكلمت بذلك مع من ذكرنى بأن علاء الدين القدسى كان مدرسها وناظرها بتعيين الحاكم فى ذلك الوقت وتعصب عليه أهل القدس حتى عزل فذكرت وقلت : مقتضى هذا البحث انه الآن باق على ولايته فوقفت عن وسع تولية غيره ، وهذه أمور يجب البحث والنظر اليها وليس لنا غرض مع أحد ، ونفسى منقادة إلى مايؤول البحث الصحيح اليه وأقف عنده وهذه فائدة العلم والله أعلم . واما قول الواقف فى موضعين أحدهما بعد استئذان الناظر والثانى انهاء ذلك إلى الناظر فيقتضى أن المدرس عليه ناظر فيحتمل أن يريد الناظر العام وهو القاضى حتى لاينافى ماتقدم من أن النظر للمدرس ، ويحتمل معنى آخر لم نفهمه ، وغاية الأمر أنه لعله ظن الواقف ان على المدرس ناظراً إما الواقف أوغيره أو كان فى عزمه أن يجعل عليه ناظراً فلم يتفق له ، وعلى كلا التقديرين لايلزم اثبات ناظر غير المدرس ولا يمكن أن يزال بما دل عليه كلامه المتقدم الصريح فى أن النظر للمدرس بكلام ملتبس لايدل على ناظر معين يزاحم المدرس ولو تعلق عليه فلا معنى للاشتغال بفهم مراده فى ذلك والله أعلم انتهى .

﴿ فصل ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه من فوض الواقف النظر اليه فى وقف فيه مسائل : (احداها) لم يكن مشترطاً فى أصل الوقف ولكن فوض إليه الواقف بعد تمام الوقف بأن كان الواقف قد شرط النظر لنفسه أو لم يشترط ولكن فرعنا على أن النظر للواقف فهذا للواقف أن يعزله وكذلك لغيره بعد موته ممن له

الولاية عليه إذا كان التفويض اليه بحكم اشتراط الواقف النظر لنفسه فان كان بحكم التفريع على انه ينظر فى وقفه فى حال عدم الاشتراط فليس لغيره بعد موته أن يعزله وهذا توسط بين طرفين شملهما اطلاق صاحب التهذيب انه لايجوز تبديله بعد موت الواقف . (الثانية) إذا شرط فى أصل الوقف النظر له أعنى للاجنبى فهل يشترط قبوله له ؟ قال الرافعى يشبه ان يجىء فيه مافى قبول الوكيل أو فى قبول الموقوف عليه . قلت : إلحاقه بالوكيل بعيد وهو أولى من الموقوف عليه بعدم اشتراط القبول لأن مأخذ الاشتراط فى الموقوف عليه ان دخول عين أو منفعة فى ملكه بغير رضاه بعيد وهذا مفقودهنا ، على أن المختار فى الموقوف عليه المعين انه لايشترط قبوله وهو الذى قاله الماوردى والبغوى وسليم وصاحب الاستقصاء وابن الصلاح وعليه نصوص الشافعى وعلى انه كالعتق وان كان الرافعى فى المحرر رجح الاشتراط وهوالذى أورده القاضى حسين والجوزى والفورانى والامام . (الثالثة) إذا لم يشترط قبوله فهل يرتد برده ؟ قال الجمهور فى الموقوف عليه انه وان لم يشترط قبوله يرتد برده وللقاضى حسين احتمال فيه انه لايرتد برده صححه البغوى والخوارزمى والضياء حسين فى لباب التهذيب وهو المختار ، وما يشبهه بالعتق وناظر الوقف ينبغى أن يكون مثله ، وقال الماوردى فى ناظر الوقف إن نظره يرتد برده وعدم قبوله ، وأشار ابن الرفعة إلى أن ذلك منه يناقض ماقاله فى الموقوف عليه فان كان الماوردى يقول ان ذلك كالوكالة فهو بعيد لكنه يسلم به عن التناقض . (الرابعة) اذا قبل سواء قلنا يشترط القبول أم لا فليس للواقف أن يعزله بعد ذلك ، وأشار ابن الصلاح إلى خلاف فيه وأطلق الرافعى عن الأصطخرى وأبى الطيب بن سلمة ان له عزله وقال انه الظاهر لكنه يشبه أن يكون فيما إذا فوض اليه بعد تمام الوقف . (الخامسة) هل له أن يعزل نفسه بعد أن قبل ؟ إن جعلناه كالوكيل فله ذلك ولكنه بعيد ، وإن جعلناه كالموقوف عليه وهو الذى مال اليه ابن الرفعة فلا ، ولا ينفذ عزله كما لو أسقط الموقوف اليه حقه بعد قبوله لا يسقط ، وقال ابن الصلاح : لوعزل نفسه ليس للواقف نصب

غيره ، ولم يصرح ابن الصلاح بأن ذلك بعد القبول فجاز أن يكون قبل القبول فيكون رداً ، وجاز أن يكون مراده بالعزل إمتناعه من النظر ، وجاز أن يكون يعتقد أنه كالوكيل فان كان كذلك خالفناه . (السادسة) إذا خرج عن أهلية النظر قال الأصحاب ينزعه الحاكم من يده ، قال ابن الرفعة يشبه أن يكون ينزعه ليسلمه لمن يستحق النظر بعده تنزيلا لخروجه عن الأهلية منزلة الموت كما يمثل بذلك يقول فى ولاية النكاح تنتقل إلى الأبعد بفسق الأقرب وانه لو عادت أهلية الولاية عادت الولاية اليه . قلت : اما عود الولاية اليه إذا عادت الأهلية فصحيح وهو يدل على انه لا ينفذ عزله نفسه ، وأما انتقال النظر لمن بعده لخروجه عن الأهلية فبعيد بل ينظر الحاكم ، والفرق بينه وبين ولاية النكاح ان المقتضى لولاية النكاح القرابة وهى موجودة فى الأبعد ولكنا قدمنا الأقرب عليه لقربه مادام متصفاً بالأهلية فاذا زالت تولاها الأبعد لوجود المقتضى لها ، وناظر الوقف الثانى لم يجعل الواقف له النظر إلا بعد الأول فكيف يتولاه فى حياته اللهم إلا أن يكون الواقف شرط انه إذا تعذر نظر الأول نظر الثانى . (السابعة) هذه المسائل الخمس التى قبل هذه كلها فيما إذا كان الناظر مذكوراً فى أصل الوقف بصيغة الاشتراط بأن يقول وقفت على أن يكون النظر لفلان ونحو ذلك فان قال وقفت هذا على الفقراء وجعلت النظر فيه لفلان فالرافعى بحث فى مثله وهو إذا قال وقفت هذه المدرسة وفوضت تدريسها إلى فلان قال البغوى انه لا يغير وتوقف الرافعى فيه ولم يتوقف فى منع الغير إذا قال وقفها بشرط أن يكون مدرسها ، وما توقف فيه فى المدرس يأتى مثله فى الناظر ، وينبغى فيهما أن يقال إذا دلت القرينة على انه ذكر ذلك فى معرض الشرط امتنع التغير وكان حكمه حكم المشروط والا فكما لو لم يوص اليه بعد تمام الوقف لا بمجرد قوله وقفها تم الوقف ، ومن جملة القرائن مايفعله الشروطيون فى هذا الزمان فى كتب الأوقاف يكتبونها ويقولون فى آخرها وجعل النظر لفلان ويقرأ الكتاب عليه ويقول اشهدوا على بأنى وقفته على هذا الحكم فان قال اشهدوا على بما فيه ففيه نظر لأن الذى

فيه ليس صريحاً فى الاشتراط فينبغى للكاتب أن يقول وشرط النظر لفلان حتى يخرج عن هذا الاشكال . (الثامنة) هذا كله فى شرط النظر لمعين فان كان لموصوف بمثل قوله للأرشد من أولادى فينبغى أن لايشترط القبول قطعاً ويكون كونه لايرتد برده ولا ينعزل بعزل نفسه أولى من المعين ولكن الماوردى قال فيما إذا جعل النظر لاثنين من أفاضل ولده فيهم فاضلان فلم يقبلا الولاية اختار الحاكم غيرهما وهذا يدل انه لايفرق بين المعين والموصوف . (التاسعة) ان هذا الاشتراط من الواقف هل هو توكيل أو كوقف جزء من الموقوف أو شرط خارج عن النوعين ؟ أما كونه توكيلا فبعيد جداً لأنه لو كان توكيلا لتمكن الواقف من عزله وهو لايتمكن من ذلك ولا التصرف خرج عن الواقف بالوقف فكيف يوكل فيه ، واما كونه كشرط جزء من الموقوف ففى كلام الامام مايقتضيه ولكن لو كان كذلك من كل وجه لما جاز شرط النظر لنفسه إذا منعنا وقفه على نفسه فلم يبق الا أن هذا شرط من شروط الوقف خارج عن النوعين مكن الشارع الواقف منه للمصلحة والحاجة لأن الوقف فيه ثلاثة أشياء رقبته ومنفعته والتصرف فيه فالرقبة لله تعالى على المذهب والمنفعة للموقوف عليه على مايشترطه الواقف والتصرف أيضاً يكون على مايشترطه الواقف وليس كالتمليك لأن الانسان لايملك نفسه الا توليه لأن الانسان لايولى نفسه ولكنه شرط يفيد اذناً لولاه لكان ممنوعاً . (العاشرة) إذا تبين حقيقة هذا الشرط فليس بعقد والعزل والانعزال والفسخ والانفساخ انما يكون فى العقود كما اقتضاه كلام الرافعى فى باب الوديعة حيث قال : لو عزل المودع نفسه فوجهان إن قلنا الوديعة عقد ارتفعت وان قلنا مجرد إذن فالعزل لغو كما لو أذن فى تناول طعامه للضيفان فقال بعضهم عزلت نفسى يلغو قوله . (الحادية عشرة) اذا قلنا يرتد بالرد فمقتضاه ان يبطل هذا الشرط واذا اقترن بالوقف شرط باطل فهل يبطل ؟ فيه تفصيل وهو انه ان كان وقف تحرير كالمسجد لم يبطل على المذهب ، وان كان وقفاً على معين فوجهان أصحهما بطلان الوقف على ماقاله الامام ، وان كان على جهة عامة كالفقراء

فوجهان أصحهما عدم البطلان . اذا عرفت هذا فلو قلنا ان شرط النظر يرتد بالرد أدى الى فساد الوقف على وجه الا أن يقال ان الرد يقتضى الانفساخ من حينه لامن أصله ، والخلاف انما هو فى الشرط الفاسد من أصله والاشبه ان عدم القبول عند من يشترطه أو الرد عند من يقول ان عدمه شرطه يوجب فساد الشرط من أصله ، واما العزل والانعزال بعد القبول فقد يقال انه يخالف الفسخ وان كان كلام الرافعى يقتضى انه مثله ، وانما قلت ذلك لأن الفسخ يرفع العقد والعزل قطع له كالطلاق ، لكن الفرق ان الطلاق تبقى معه آثار النكاح والعزل لا يبقى معه شيء من الآثار فكان أشبه بالفسخ ، إذا عرف ذلك فلو قلنا بالانعزال لأدى أيضاً إلى جريان خلاف فى فساد الوقف فكان القول بعدم الانعزال سالماً عن ذلك فكان راجحاً مع ماتقدم مما يقتضى رجحانه والله أعلم انتهى . والحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والسلام التامين الدائمين على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم أجمعين فى كل لحظة وحين .

﴿ مسألة ﴾ سئل الشيخ الامام رحمه الله عن وقف الصدقات فى أيدى المباشرين من جهة الحكم وقد رتب الحكام عليه فقراء يتناولون منه فبعد مدة طويلة ادعى بعض أولئك المرتبين انه ابن أخى الواقف وقصد أخذ الوقف كله وأحضر فتاوى ان أقارب الواقف أولى بوقفه وطولب باثبات انه من الأقارب فعجز عن ذلك وصار يتعلق بالفتاوى التى معه فهل يجوز أن يصرف له من ذلك الوقف ما كان يصرف لغيره من الفقراء المرتبين أو غير المرتبين أولا ؟

﴿ الجواب ﴾ الوقف على أقسام : منه مايسكت الواقف عن سبله ، وفى صحته خلاف المشهور أنه لا يصح وعلى القول بصحته وهو أحد قولى الشافعى ، وأنا اختاره اذا قال لله لحديث أبى طلحة فعلى هذا يكون على الخلاف الذى سنذكره فى المنقطع ، وقال ابن شريح يصرفه المتولى الى مايراه من وجوه البر . (القسم الأول من أقسام الوقف) مايذكر الواقف سبله و ينقطع كالمنقطع الآخر والمنقطع الوسط وفى حكمه المنقطع الأول اذا صحح فى مدة انقطاعه ، والصحيح فيه عدم الصحة وفى المنقطع الوسط

والآخر الصحة فحيث صح فى هذه الأنواع الثلاثة فى مدة الانقطاع اختلف الفقهاء فى مصرفه : فقيل يصرف الى المساكين وقيل الى مستحقى الزكاة ، والمشهور أنه يصرف الى أقرب الناس الى الواقف ، واستدلوا له بأن الصدقة على الأقارب أفضل لأنها صدقة وصلة واختلفوا على هذا هل تختص بالفقراء منهم أولا واذا قلنا تختص فهل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب ؟ على وجهين لم يصحح الرافعى منهما شيئاً فحيث قلنا فى هذين القسمين بالصرف الى وجوه البر فى القسم الأول أو الى المساكين فى القسمين أو الى مستحقى الزكاة فى القسمين فذاك وحيث قلنا فيها للأقارب أيضاً على سبيل الاستحباب فلا تعلق به ، وحيث قلنا به على سبيل الوجوب اما بأن يكونوا أغنياء أو فقراء على أحد الوجهين اللذين حكاهما الرافعى ولم يصحح منهما شيئاً فلا دليل له أعلمه الا ما ذكروه ولا دليل فيه على الوجوب بل على الاستحباب على انه ليس صلة وانما الصلة ما كان منه هو ، ألا ترى انه لو قال لو كيله تصدق بهذا فأعطى لأقارب الموكل لم يكن الموكل بذلك واصلا لهم ، ومما يستدل له به أيضاً كقوله أراد انما يدل للاستحباب ولمحت فى الصرف الى الأقارب معنى غير الصلة لأن الصلة انما تكون من المتصدق وهو قد أطلق صدقته فكيف تكون صلة منه والمعنى الذى لمحته انه لما جعلها لله ولم يعين مصرفها اما فى القسم الأول أو فى القسم الثانى فى الوقف الذى المصرف فيه المنقطع فهو فى ذلك قد جعل الصدقة لله من غير تعيين فمن كرم الله تعالى صرفها الى أقاربه فيكون ذلك مجازاة له فى الدنيا مع مجازاته عليها فى الآخرة .

(القسم الثانى) أن يعين الواقف سبله ويكون فى أقاربه من هو متصف بصفتهم اما فى حال الوقف واما بعده كالوقف واما بعده كالوقف على الفقراء ويوجد فى أقارب الواقف فقير وغنى فأما الغنى فلا يجوز الصرف اليه لأنه مخالف للصفة التى قصدها الواقف من الفقراء وأما الفقير فان كان وارثاً للواقف والوقف فى مرض الموت أو وصيته ففى جواز الصرف اليه منه خلاف لانه يصير كالوصية للوارث ، والذى يترجح جواز الصرف اليه لانه لم يقصده بالوصية ولكن قصد الفقراء فهو وغيره من الفقراء سواء،

وان كان الفقير القريب غير وارث أو كان وارثا ولكن الوقف في الصحة لا في المرض فلا يجب الصرف اليه بلا خلاف ، ولا يأتى فيه الخلاف المذكور فيما لو سكت عن السبل أو ذكرها وانقطعت ، والفرق ما ذكرناه من المعنى الذى لحناه فانه هنا عين المصرف وخصصه بتصرفه وقطع نظر غيره عنه وأطلقه من غير تخصيص بغريب ولا قريب فوجب اتباع شرطه والاستمرار مع اطلاقه ويكون القريب والغريب فيه سواء وحينئذ ينظر الناظر ويراعى من هو أقرب إلى مقصود الواقف فى الصفة التى لاحظها وهو الفقر فان كان الوقف إلى الآن لم يرتب عليه أحد وكان الغريب أشد فقراً من القريب قدم وإن كان القريب أشد فقراً من الغريب قدم بشرط أن لا يستولى عليه فيخشى أن يدعيه ويتملكه ، وبشرط أن تحصل رعاية العدد والجمع الذى يدل على لفظ الفقراء ، وإن استوت حاجة القريب وحاجة الغريب وأمكن القسمة قسم بينهما ، وإن لم يمكن فلا بأس أن يقدم القريب إحساناً إلى أقارب الواقف كما أحسن بوقفه بشرط ان لا يحتوى عليه فيتملكه ، وهذا الشرط رأيت معناه فى بعض كتب الحنفية وهو صحيح . وإن كان على الوقف فقير مرتب قد رتبه بعض الحكام أو بعض النظار فلا يغير لاجل قريب ولا غيره مادام بصفة الاستحقاق . أما إذا رتبه حاكم فلأن ترتيبه حكم . واما إذا رتبه ناظر فلأن ترتيبه تعيين له فى الاستحقاق . وفى كلام بعض الفقهاء ماقد يعتقد أن ظاهره خلاف ما قلناه ففى الحاوى للماوردى من كتب أصحابنا فى كتاب الوصايا عند قول الشافعى ولو أوصى بثلثه للمساكين نظر إلى ماله فقسم ثلثه فى ذلك البلد قال الماوردى قسم بينهم على قدر حاجاتهم فان كان منهم من يستغنى بمائة ومنهم من يستغنى بخمسين أعطى من غناه بمائة ومن غناه خمسون سهماً واحداً ولا ذو قرابة لقرابته وإنما يقدم ذو القرابة على غيره إذا كان فقيراً لقرابته لان العطية له صلة وصدقة ومن جمع قرابتين كان أفضل من التفرد باحداهما . وكلام الماوردى هذا محتمل لان يريد به حيث يكون التقديم بالقرابة صدقة وصلة ذلك وذلك إذا كان القريب هو المتصدق بنفسه أو بأمره الصلة على الصلة وفى تعليق القاضى

أبى الطيب االتصريح بأنهم أولى يعنى على سبيل الاستحباب ، وزادفقال انهم يخصون به‌وفى الاحكام لابن‌رمنن‌من كتب المالكية فيمن‌حبس حبساً على المساكين فاحتاج ولده فأرادوا الدخول‌فيه قال‌عبدالملك وسمعت ابن الماجشون وسئل عن رجل تصدق بصدقة موقوفةعلى المساكين ثم هلك وترك ولداً فاحتاج ولده بعدذلك وقالوا ندخل مع المساكين فى صدقةأبينا فقال ابن الماجشون‌هم أولى بذلك لحاجتهم ولانهم‌ولدالمتصدق إلاأنى أرى أن نجعل طرفاً منها للمساكين لئلا يدرس أصل التحبيس ، وقول ابن الماجشون أولى ليس مراده على سبيل الوجوب بل على جهة الاستحباب ومعناه على ماتضمنه كلام أولاد الواقف الدخول فى الوقف‌فى جملةالمساكين وليس معناه‌الاستئثار به‌و كذلك آخر كلام ابن الماجشون ، وكأنه‌يريد أنه يجب أن يكون‌بعضه‌للمساكين لئلا يدرس ولا يجوز أن نخص به أولاده‌وأما وجوب‌الصرف منه لأولاده فلم يتضمنه كلامه ولا سؤال الاولاد أيضاً المذكور فى نوادر ابن أبى زيد من كتب المالكية أيضاً ، قال ومن المفسرين سماع ابن القسم ومن أوصى بخمس داره فى ثلثه ولم يجعل لها مخرجاً قال يقسم على ذوى الحاجة قيل أفيعطى منها ولده وبعضهم محتاجون قال نعطى المحتاجين منهم مع غيرهم من أهل الحاجة ، قال عيسى‌عن ابن القسم يقسم‌على المساكين ويكون حبساً عليهم . وفى النوادر أيضاً بعد ذلك بأسطر قليلة : قال ابن حبيب قال ابن الماجشون فيمن‌حبس حبساً على‌المساكين فى حياته أو فى‌وصيته ثم مات وافتقر ولده بعد ذلك فطلبوا الدخول فيها قال هم أحق بها ، ولكنى أرى أن يجعل طرف منها للمساكين لئلا يدرس أصل الحبس ، وفى الذخيرة من كتب الحنفية فيما اذا وقف فى صحته ولم يكن‌مضافاً الى مابعدالموت على‌الفقراء‌والمساكين بالصرف الى ولد الواقف أولى‌ثم الى قرابة الواقف ثم‌الى موالى الواقف ثم‌الى جيرانه ثم الى أهل مصره ، وذكر هلال فى وقفه انه يعطى أقل من مائتى درهم وهو أولى من سائر الفقراء لأن مقصود الواقف‌الثواب‌والتصدق‌على القرابة أكثر ثواباً واليه أشار صلى الله عليه وسلم بقوله لامرأة ابن مسعود حين سألته عن التصدق على زوجها

« لك أجران أجر التصدق وأجر الصلة » . قلت : وقد رأيت وقف هلال وفيه فى أول كلامه قلت لم أعطيته ؟ قال لأنه فقير وفيه بعد ذلك قلت أرأيت إن عمد الواقف فأعطى الغلة الفقراء والمساكين ولم يعط القرابة قال فلا ضمان عليه وما أعطاهم فهو جائز ، وهذا استحسان وليس هو حقاً لهم فى الغلات برهده ولكنا نأمره ونستحسنه ألا ترى أن من وجبت عليه زكاة ماله أمرته أن يعطيها فقراء من قرابته واستحسنه لذلك فان أعطاها المساكين أجزأه ألا ترى أن رجلا لو قال هذه الدار صدقة أمرته أن يضعها فى قرابته فان أعطى غيرهم لم أجعل عليه شيئاً وأجزأه . وفى وقف هلال أيضاً وكذلك الجيران والموالى بمنزلة القرابة فى هذا الوجه ، وفيه قبل هذا فى الولد وولد الولد لم أعطيته قال لأنه أقرب القرابة وفيه يبدأ بولد الصلب ثم ولد الولد فان فضل عنهم فضل كان للفقراء ذلك القدر من الوقف فيستمر ذلك مادام بصفة الاستحقاق والوقف بتلك الصفة لأمرين أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « من سبق الى مالم يسبق اليه فهو أحق به » والثانى أن الناظر اذا كان مأذوناً له فى ذلك من جهة الواقف فكأنه قائم مقام الواقف فى التعيين والواقف لو عين لم يتعين من عينه فكذلك الناظر . (القسم الثالث) أن يقول على الفقراء ويقدم أقارب الواقف فيوجد فيهم فقراء فيحتمل أن يقال لا يصرف لاحد فى هذه الحالة إلا بعد كفاية أقارب الواقف وأنا أميل الى هذا فى هذه الصورة ويحتمل أن يقال إن التقديم فى الصرف حيث يأخذ الجميع وهذا بعيد. (القسم الرابع) أن يقول على الأقارب فههنا يتعينون ولا حق لغيرهم . (القسم الخامس) أن يكون الوقف على من لا يدخل الأقارب كزيد الأجنبى أو العلماء ليسوا بعلماء وما أشبه ذلك فلا دخول لهم ، لكن يستحب لمن وصل اليه شىء من ذلك من باب البر ومكارم الاخلاق إذا أمكنه أن يبر أقارب الواقف منه مجازاة لاحسانه اليه وشكراً لنعمه ، مالم يخش منه أن يتسلط عليه ويصير بذلك مدعياً مشاركته . (القسم السادس) أن يكون وقف واحد بعضه للأقارب وبعضه للفقراء أو يصير الأقارب فقراء أو يكون كذلك حال الوقف فقد اختلف الفقهاء فيه فأفتى جماعة بأنه لا يجوز الصرف إلى الأقارب

من نصيب الفقراء ورأى أنه يجوز . (القسم السابع) أن يجهل الحال ولا يعلم منه غير ماعادة مباشرى الحكم به فهنا لا يغير شيء من تلك العادة ولا نتجاوزها بل نتبع تلك العادة كما كانت من غير تعيين ولو رأينا كتاب وقف يقتضى انه وقف وسكت عن السبل مثلا ونحو ذلك لا نغيره إلا إذا اعتقدنا بطلانه لاحتمال أن يكون حاكم حكم بذلك واليد دليل عليه فيبقى على ماهو عليه لدلالة اليد مع الاحتمال ، ويحتمل أيضاً أن يكون له كتاب آخر أو سبب آخر فاليد دالة على الاستحقاق والاسباب كثيرة لا تنحصر ، وأما الفتاوى بكون أقارب الواقف أولى فلا ينبغى للمفتى أن يطلق ذلك لأن الأولوية فى عرف الفقهاء لها معنيان أحدهما التقديم على جهة الوجوب وقد قدمنا أن ذلك لم يقل به أحد فلذلك لا ينبغى للمفتى أن يطلق جوابه بذلك فانه قد يفهم امنه ذلك ، وقد رأينا كثيراً يحصل مثل هذه الفتاوى وتقدم عليها إلى السلطان وإلى نواب السلطنة فيكتبون عليها بالصرف إلى الأقارب معتقدين أن حكم الشرع ذلك ويتسلط المكتوب لهم بتلك المراسيم ويقطعون أولئك المرتبين ويتقدمون بذلك على من هو أحق ويصير ذلك كأنه حق واجب لهم لازم على غيرهم وكل ذلك لا يجوزه ولاة الأمور من السلطان مايرسمون بذلك الا حملا على الفتاوى واعتقاداً أن ذلك هو الشرع ولو بين لهم أن ذلك ليس بواجب بل وقد لا يكون جائزاً لم يكتبوه فانهم لا غرض لهم فى حرمان المستحق واعطاء غير المستحق ولا أن يرسموا بما هو مستحب وليس بواجب لأن مراسيمهم لا يخالفها أحد. المعنى الثانى الاولوية الاستحباب وهذا قد قدمنا الكلام فى محله قد يكون مستحباً وقد لا يكون مستحباً فالمفتى بعض العذر فيه لكن ينبغى أن يبينه حتى لا يحمل ولاة الأمور على مالا ينبغى ، ولقد رأيت على بعض التواقيع بخط بعض الموقعين يوقع لهم بذلك لقوله تعالى والاقربون أولى بالمعروف فلا أدرى مما أتعجب من جهله بالقرآن أم جهله بالحكم الشرعى أم من غيره فينبغى للمفتى أن يبين ذلك كله لا يقتدى به ، وينبغى للقاضى أيضاً أن لا يستعجل بالاذن بالكتابة فى محضر فى ذلك أو فى غيره لأن المحضر إذا كتب يتسارع الشهود غير المحررين إلى الكتابة فيه ويبقى

غير ثابت وهو فى يد من لا اعتماد به يشتكى به وربما كان حاملا إلى وقوع المتساهلين فى الشهادة من الشهود والمتساهلين فى الاثبات من الحكام ، وقد رأيت بيد هذا الشاكى محضراً عليه خط قاض بالاذن فى كتابته وفيه رسم شهادات وطلب اثباته وأقام سنين ولم يقدر على اثباته انه من أقارب الواقف ثم تسلط مرات بالايدى القوية واستولى على رقبة الوقف وتسلمه بيده وأفسده فهذا لو ثبت من أقارب الواقف كان حكمه ماقدمناه . فكيف ولم يثبت وغيره أحق منه الفقراء المرتبين وغير المرتبين . والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه محاكمة وقف الجنبغا العادلى على أولاده الثلاثة على وخديجة وتتر وما يحدث له من الاولاد وعلى زوجاته الذكر والأنثى فيه سواء يجرى نصيب كل من الزوجات عليها مادامت فى عصمته وخالية بعد وفاته فمن تزوجت منهن فى حياته أو بعد وفاته سقط نصيبها وعاد على أولاد الواقف وعلى من كان قد مات منهم يكون لولد المتوفى منهم ما كان لأبيه لو كان حياً وكذا الحكم إذا توفيت واحدة منهن إلى أن ينقرض ثم يجرى ماهو جار على كل من أولاده الموجودين والحادث من بعده على أولاده ثم أولاد أولاده من توفى عن ولد فنصيبه لولده ومن توفى عن غير ولد أو نسل فنصيبه لمن فى درجته فان لم يكن فى درجته أحد فأقرب الموجودين اليه من أهل الوقف ثم على ولد من انتقل ذلك اليه ثم نسله على الشرط والترتيب الذكر والأنثى سواء ، ومن توفى منهم قبل استحقاقه شيئاً وترك ولداً أو ولد ولده استحق ما كان يستحقه والده ، ومن توفى من أهل الوقف عن غير عقب وترك أخاً أو إخوة واولاد أخ أو اخوة قام أولاد المتوفى مقام ابيه لو كان حياً حتى يصير اليه شىء من منافع الوقف ، وماتت تتر عن غير نسل وانتقل نصيبها إلى اخويها على وخديجة ثم توفى على وانتقل نصيبه على ماذكر المستفتى الى ولده محمد ثم حدث للواقف ولد اسمه خليل ثم خليل هذا توفى ولا عقب له ولا نسل هل ينتقل نصيبه إلى أخته خديجة خاصة أو اليها والى محمد ابن أخيها على فنظرنا فوجدنا قول الواقف

من توفى عن غير نسل فنصيبه لمن فى درجته يقتضى انه لأخته خديجة خاصة لأنه
ليس فى درجته غيرها وليس فيما تقدم قبله من كلام الواقف مايعارضه ولا فى قوله فيما
بعده ومن توفى منهم قبل استحقاقه وذلك ظاهر لكن قوله بعد هذا ومن توفى من أهل
الوقف عن غير عقب وترك أخاً أو إخوة وأولاد أخ أو إخوة قام أولاد المتوفى مقام
أبيه لو كان حياً حتى يصير اليه شىء من منافع الوقف قد يقال انه يعارضه فان علياً لو كان
حياً عند موت خليل لشارك الأخت فى نصيبه فكذلك ابنه محمد يقوم مقامه ، لكن
هذا يدفعه شيئان أحدهما شرط أن يكون الميت عن غير عقب ترك أخاً أو اخوة
وأولاد أخ أو اخوة والاخ ذكر والاخوة جمع وأولاد الاخ أو الاخوة جمع ولم يوجد
فى مسألتنا ذلك وانما ترك الميت أختاً وابن أخ فلا يدخلان فى صورة المسألة ، وهذا قد قاله
الحنفية وصرحوا به فى كتبهم انه إذا وقف على اخوته يختص بالذكور ولم يختلفوا فى الاناث
الخلص انه لا يصرف اليهن وكذا الاخت الواحدة وانما اختلفوا فى الذكور والاناث
اذا اجتمعوا وأكثر المذاهب ساكتة عن ذلك. والذى قاله الحنفية متجه لان الخروج عن
حقيقة اللفظ من الذكورة إلى التأنيث ومن الجمع إلى الافراد لابد له من دليل فهذا
الواقف قد شرط فى الجملة المذكورة أن يكون الميت ترك أخاً أو إخوة وأولاد أخ أو
إخوة وليس هذا الميت كذلك فلم يبق إلا الجملة المتقدمة المقتضية ان من مات عن
غير نسل يكون نصيبه لمن فى درجته سالماً عن المعارض فتستحقه أخته لذلك ولا
يشاركها فيه ابن أخيها فهذا أحد الشيئين اللذين يدفعان معارضة هذه الجملة لتلك
الجملة . (الشىء الثانى) ان قوله فى جزاء هذا الشرط قام أولاد المتوفى مقام أبيه لو سلم
ان الأول لا يختص بالذكور ولا بالجمع لو لم يسلم لا ينتظم هذا الجزاء وحده ولا مع الأول
لقوله أولاد المتوفى ولا أولاد لهذا المتوفى . و كقوله مقام أبيه . وكان ينبغى أن يقول
أبيهم ولعدم ذكره من يستحق نصيب المتوفى وإنما ذكر القيام مقام المتوفى فاما أن
يقال ان هذه الجملة يعرض عنها لعدم انتظامها أو يقتصر على الأول وقد قلنا انه
يقتضى إختصاص الأخت فنأخذ بالمحقق ونترك المحتمل وأيضاً فالأخت مستحقة

قطعاً للنصف وتشارك ابن الاخ فى الاحتمال فى النصف الثانى والاصل عدم استحقاق ابن الأخ فيصرف اليها لانها هى الاصل وإما أن يقال ان الواقف لما بين أن من مات عن ولد ينتقل نصيبه لولده ومن مات عن غير ولد فنصيبه لمن فى درجته ثم للأقرب اليه من أهل الوقف، ومن مات قبل الاستحقاق يقوم ولده مقامه أراد أن يلحق بمن فى درجته من لا ولد له من هو أنزل منه فذكر هذه الصورة ، ثم إنى سألت عن الزوجات فقيل إنه ليس له إلا زوجة واحدة وهى باقية فى عصمته من حين الوقف لأن الوقف كان عليها وعلى أولاد الواقف الثلاثة أرباعاً ثم ماتت تتر وخلفت أخويها علياً وخديجـة والزوجة ثم مات على وحدث خليل وخلف على محمداً إبنه والزوجة باقية وموت خليل بعد موت على .

فأقول وبالله التوفيق : تلك الشروط كلها فى أولاد الأولاد بعد الانتقال اليهم وذلك بعد انقراض الزوجات لأن الضمير يعود إلى الأقرب ولأنها إنما يحتاج اليها فيهم وأما الانتقال اليهم فقد استفيد من « ثم » المقتضية تأخرهم بعد انقراض الزوجات وأنه حينئذ ينتقل اليهم نصيب آبائهم فما دامت الزوجات باقيات فالحكم فيهن وفى الأولاد كما لو وقف على زيد وعمرو وبكر ثم على الفقراء فالفقراء كأولاد الأولاد وزيد وعمرو وبكر كالأولاد هنا والزوجات فلما ماتت تتر وبيدها الربع رجع نصيبها إلى إخوتها وإلى الزوجة فيصير مثلثاً بعد أن كان مربعاً فلما مات على رجع نصيبه إلى الزوجة وخديجة فيصير بينهما نصفين ولا ينتقل الى إبن على شىء حتى تنقرض الزوجة ذلك الوقت يرجع اليه نصيب أبيه ، وينبغى أن ينظر فيه هل هو الربع باعتبار الاصل أو الثلث باعتبار ماصار أو غير ذلك والله أعلم . كتب فى رابع جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وسبعمائة . وينتقل اليه من نصيب الزوجة ما يقتضيه الحال عند موتها ثم نظرت فى الحكم على تقدير موت الزوجة والحال كما هو الآن برل خديجة بنت الواقف وابن أخيها محمد بن على ابن الواقف وبيد خديجة نصف الوقف فهل نقول ينتقل النصف الذى للزوجة إلى خديجة

ومحمد المذكورين نصفين فتأخذ خديجة منه نصفه وهو الربع مضافاً إلى النصف الذى بيدها ويأخذ محمد بن على منه النصف وهو الربع أو نقول يقدر كأن علياً موجود فيكون جميع الوقف بينه وبين خديجة ، وهذا ابن على قائم مقامه فيأخذ ما يأخذه أبوه لو كان حياً فيصير الوقف كله نصفين بالسوية بين خديجة وابن أخيها كما يكون بين خديجة وأخيها لو كان حياً ؟ وهذا الاحتمال الثانى هو الذى ترجح عندى وقطعت به والله أعلم. حضر إلى محمد بن على بن الجيبغا المذكور وأستاذداره فى العشرين من شعبان المكرم سنة خمس وخمسين وسبعمائة وأخبرانى أن الزوجة المذكورة توفيت أمس تاريخه والحال على ماشرح ولم يتغير خديجة باقية وهو باق وفى يد كل منهما النصف فيستمر كذلك على الاحتمال الثانى ترجح عندى والله أعلم انتهى .

قال قاضى القضاة تاج الدين ولد الشيخ الامام فسح الله فى مدته : مانقله الشيخ الامام عن الحنفية وقال انه متجه ، صرح به الرافعى فى باب الوصية فى أثناء الطرف الثانى فى اللفظ المستعمل فى الموصى له فقال ولا يدخل فى الاخوة الأخوات ، والذى ذكر الشيخ الامام أن أكثر المذاهب ساكتة عنه إذا اجتمعوا وذاك كما ذكر غريب والذى رأيته مسطور فى النهاية قال الامام رحمه الله فى باب الوصية فيما لو أوصى لاخوة فلان وكانوا ذكوراً وإناثا إخوة وأخوات مذهب أبى حنيفة وظاهر مذهب الشافعى انه يختص بالوصية الاخوة دون الأخوات ، وقال أبو يوسف ومحمد الجميع انتهى كلام النهاية .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله قول الوراقين فى كتب الأوقاف من مات قبل استحقاقه لشىء من منافع الوقف وخلف ولداً استحق ولده ما كان يستحقه المتوفى لو بقى حياً حتى يصل اليه شىء من منافع الوقف وقام فى الاستحقاق مقامه . عبارة جرت على ألسنتهم وكتابتهم وهى تقتضى أن الولد إنما يستحق ما كان أبوه يستحقه لو بقى حيا إلى أن يصل اليه شىء من منافع

الوقف فاذا توفى الجد المستحق للوقف وخلف ولداً وولد ولد مات فى حياته فالولد الذى مات فى حياته لو قدر الآن موجوداً يستحق ولم يكن قبل ذلك وصل اليه شىء من منافع الوقف فكيف يجعل الوصول شرطا أو بعض شرط وضرورة العبارة المذكورة جعله بعض شرط لأنه جعل وصفاً للبقاء المقدر بعد لو غاية فهو جزء من الشرط فكان ينبغى أن لا يستحق بمقتضى العبارة المذكورة إلا شيئا ثانيا بعد صيرورته مستحقا وهذا ليس بمراد فكأنهم أرادوا بالمصير اليه انتهاء الوقف إلى حالة لو بقى حياً فيها لاستحق فجعلوا ذلك مصيراً اليه وهو صفة للوقف وحال من أحوالها ، ولا يبعد أن يجعل علة وسببا وشرطا فى استحقاقه الذى هو صفة له و يجعل هذا الاستحقاق معلولا عن تلك الصفة ، واستعمال لفظ «يصير» فى ذلك الظاهر أنها مجاز لأن حقيقة صيرورة شىء من المنافع اليه انما هو باستحقاقه إياه فاذا فرضنا وفاة شخص آخر بعد ذلك لو كان والد هذا الذى استحق باقيا لاستحق نصيبه وحكمنا باستحقاق هذا الولد استحقاق ما لو كان والده حيا الآن لاستحقه كان استعمال لفظة « يصير » فى حقه على سبيل الحقيقة لأنه صار اليه قبل ذلك شىء ، لكننا قد استعملناه فى المعنى الأول مجازاً فاستعماله فى الثانى مع الأول جمع بين الحقيقة والمجاز وهو مرجوح بالنسبة إلى المجاز المنفرد واستعماله فى الثانى وحده وهو الحقيقة واطراح المجاز بالكلية يلزم عدم أخذه نصيب والده ولا قائل به ولا شك أنه ليس بمراد فيترجح الاقتصار على استعمال المجاز المنفرد ولا يستحق من الميت الثانى شيئاً إلا بدليل منفصل والموجب للنظر فى هذه المسألة وقف على شخص ثم أولاده ثم أولادهم وشرط أن من مات من بناته انتقل نصيبها للباقين من اخوتها ، ومن مات قبل استحقاقه لشىء من منافع الوقف وله ولد استحق ولده ما كان يستحقه المتوفى لو كان حيا حتى يصير اليه من منافع الوقف قام فى الاستحقاق مقامه فمات الموقوف عليه وخلف ولدين وولد ولد مات أبوه فى حياة والده فأخذ الولدان نصيبهما وهما ابن

و بنت وأخذ ولد الولد النصيب الذى لو كان والده حيا لأخذه ، ثم ماتت البنت فهل يختص أخوها الباقى بنصيبهما أو يشاركه فيه ابن أخيه ؟ تعارض اللفظان المذكوران ونظرنا فيه النظر المذكور ويرجحه أن التنصيص على الاخوة وعلى الباقين منهم كالخاص ، وقوله ومن مات قبل الاستحقاق كالعام فيقدم الخاص على العام فلذلك ترجح عندنا اختصاص الأخ وان كان الآخر محتملا وهو مشاركة ابن الأخ له والله أعلم . وهذا الاستثناء فى وقف على عز الدين ثم ماتت خديجة فى حياة اخيها عماد الدين هـل يشاركه نجم الدين او لا والله اعلم . ومن المرجحات أيضاً ان قوله « يستحق » مطلق لأنه فعل فى سياق الاثبات لاعموم له والمطلق يكفى فى العمل به صورة واحدة وقد عملنا به فى استحقاقه نصيب والده فلا يعمل به فى غيره ، وقوله « قبل استحقاقه شيئاً » يقتضى انه لم يستحق شيئاً اصلا وهو كذلك فى حياة والده ، وقوله « استحق والده » فعل مطلق ، وقوله « ما كان والده يستحقه » عام لأن ما للعموم وهذا العموم بالنسبة الى جميع نصيب والده وهو معمول به فيه بالنسبة الى ذلك النصيب والى نصيب من يموت بعد ذلك كنصيب خديجة الذى ذكرناه والنصيب الأول لو بقى مؤيد الدين حياً الى وفاة والده استحقه قطعاً فلا جرم يستحقه ولد نجم الدين، والنصيب الثانى هو نصيب خديجة قد لا يستحقه مؤيد الدين على تقدير أن يتأخر موت خديجة عن موته المقدر بعد موت والده فقد يقال انه ما جعل له إلا استحقاق نصيب موصوف باستحقاق والده لو بقى حياً الى مصير شىء اليه على جميع التقادير وهو الاول فلم يجعل له الثانى، وهذا التخصيص صلة و إن كانت « ما » عامة و يحتمل لأن يقال بخلافه فليتفهم هذا البحث ، ومن المباحث أيضاً انا نفرق بين قوله « من ماتت من البنات كان نصيبها لاخوتها » وقوله كان نصيبها لاخوتها الباقين فالعبارة الأولى تقتضى ان الاخوة كلهم موقوف عليهم بعدها والميت قبلها من الاخوة فهو موقوف عليه فى الدرجة الثانية و بموته تعذر الصرف اليه مع اتصافه

فى نفسه بصفة الاستحقاق فالمانع تعذر مصير الوقف اليه فى حياته لا صفة فيه ، ولعل هذا سبب عبارة الوراقين . وأما العبارة الثانية فالموقوف عليهم بعدها هم الاخوة الباقون وهو ليس من الاخوة الباقين فهو أجنبى عن الوقف ويبين لك الفرق انه فى العبارة الاولى يحتمل ان يقال انه من أهل الوقف اذا لم يشترط التناول فى أهل الوقف كما وقع البحث فيه غير مرة وأما على العبارة الثانية فقطعاً ليس من أهل الوقف ولا موقوفاً لأن صفة البقاء ليست فيه وتقدير وجوده انما يكون بعد اتصافه بالفعل لا بالتقدير بالصفة التى لو كان موجوداً بعدها الاستحق والاتصاف هنا مناقض للواقع ولم يقل الواقف ان نصيبها يكون لاخوتها الباقين والمقدر بقاؤهم ولا لمن يقوم مقامهم ، ومن المباحث أيضاً انه اذا لم يتم الترجيح المذكور ولا الترجيح الذى قبله ان يقال لما تعارض الامران والأصل عدم الاستحقاق خرجنا عنه فى حق عماد الدين لأنه متفق عليه مقطوع به فيبقى فى حق نجم الدين على مقتضى الاصل ، ومن المباحث فى هذا الوقف وفيما يشبهه ان قوله «من مات من البنات كان نصيبها لاخوتها الباقين » مع أنها حين ماتت لم يكن لها الا أخ واحد إن جعل لفظ الاخوة للجنس يظهر استحقاقه وإلا فيشكل انفراده بالجميع ويصير كما لو وقف على موجود ومعدوم فينبغى أن يستحق النصف لأنه قال للذكر مثل حظ الأنثيين فلو قدر معه أختان صح لفظ الجمع وكان له النصف فلينزل عليه ويحتمل أن يقال الثلث لأنه المتيقن وأما استحقاق الجميع فمن أين واستحقاق الابن الواحد جميع الميراث ليس من الآية الكريمة بل من دليل آخر لكن الاصحاب والناس يجعلون قوله فى الاوقاف الأولاد والاخوة ونحوها كالجهة الصادقة على القليل والكثير . فهذا هو الذى يصلح أن يكون مستنداً فى انفراد الواحد به وهو ظاهر فيما إذا لم يكن له عند الوقف الا ولد واحد فالقرينة ترشد إلى ذلك وكذا إذا كان أولاد فماتوا إلا واحدا وأما إذا قال وقفت على زيد ثم أولادى وكانوا جمعاً فماتوا الا واحدا ثم مات زيد ففى انفراد الولد الواحد نظر

يحتمل أن يقال يبقى فى نصيب غيره منقطع الوسط لكنه بعيد من كلام الفقهاء وعرف الناس انتهى .

﴿ مسألة ﴾ هل تولية التدريس وما أشبهه للناظر الخاص أو للحاكم ؟ .

﴿ الجواب ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه ما نصه : رأيت جماعة من فقهاء الشام يفتون بأنها للحاكم ويأخذون ذلك من قول الرافعى ونحوه وظيفة المتولى العمارة والاجارة وتحصيل الريع وقسمته على المستحق وحفظ الأصول والغلات على الاحتياط . فلم يذكر التولية والعزل فى هذا الكلام وكذلك لم يذكره أحد من الاصحاب حتى رأيت بعضهم يبالغ فى ذلك ويقول إنما خفى ذلك على الناس من كثرة العاملين بخلافه وعندى أنه ليس الأمر كذلك ، وكلام الرافعى ونحوه محمول على ذكر غالب التصرفات ولو حمل على الحصر لكان محله فيما هو من الأوقاف الذى ليس فيه إلا ذلك وهو غالب الاوقاف الموقوفة على معين أو موصوف بصفة لا تحتاج إلى اجتهاد أو تحتاج إلى اجتهاد ولكنها ليست مما تقتضى تولية ولا عزلا أو مما يقتضى ذلك ولكنه جعل تحت قولهم صرفه إلى المستحق لأن استحقاقه إنما يكون بعد التعيين فاذا فوض اليه الصرف فقد فوض اليه ما يستلزمه وهو تولية المدرس الذى أبهمه الواقف لأنه بمنزلة تعيين الفقير الذى أبهمه من يقول تصدق بهذا على فقير أليس للمأمور بذلك أن يعين اى فقير اختاره ويتصدق به عليه كذلك هذا معنى تولية المدرس الا تعيينه للمصرف الذى ذكره الواقف للمدرس الذى ابهمه فى كلامه ولا شك ان ذلك وظيفة الواقف لأنه المتصدق بماله ونائبه الذى اشترط له النظر مثله لأن الناظر يستفيد من التصرفات كل ما كان للواقف قبل وقفه مما لم يخرج عن مصرفه بالوقف وليس للحاكم مع الناظر الخاص ولاية على ذلك كما ليس له ولاية على وكيل المتصدق نعم للحاكم النظر فى نصيب المدرسين على الاطلاق فان ذلك من الأمور العامة وهو العالم بمن يصلح ومن لا يصلح وهو المفوض اليه من جهة الشرع النظر فى ذلك فهما

امران لايدخل أحدهما فى الآخر أحدهما للحاكم وهو نصيب المدرسين والمفتين والمتصدرين وغير ذلك مما هو من الأمور العامة فى الاسلام ولا مدخل للناظر الخاص ولا للواقف فى ذلك ، والثانى تعيين واحد من هؤلاء لأن يكون مصرف هذا الوقف ومحله ومتناوله وهو إلى الواقف والناظر الذى ينصبه ولا مدخل للحاكم فيه هذا على قسمين أحدهما ما لا يكون رتبة فى الدين مثل تولية قيم وفراش ونحوه فهذا لا شك أنه للواقف والناظر اللهم الا أن يرى الحاكم ان ذلك الشخص الذى اختاره الواقف اوالناظر وهذا المكان لأمر شرعى ظهر له فله الاعتراض عليه ومنعه حتى لو كان مشروطاً فى اصل الوقف لم يلتفت اليه مع ما ظهر للحاكم مما يقتضى منعه لا اقول قادحاً بل مصلحة خاصة تظهر وهو المؤتمن على ذلك فيما بينه و بين الله ليس بالتشهى ولا بالميل والهوى بل بقصد الحق وهو مقام خطر لا يتخلص منه الا الموفقون فاذا لم يمنع الحاكم من ذلك وعين من له النظر فى الوقف او الواقف واحدا اتبع تعيينه وجاز للناظر الصرف اليه لا اشك فى ذلك ولا أرتاب، والقسم الثانى أن يكون مرتبه فى الدين كالمدرس ونحوه فهذا يحتمل أن يقال انه كالقسم الاول ويحتمل أن يقال ان هذا لكونه يقتضى رتبة فى العلم او الدين لا يكون مفوضا الا الى الحاكم وليس للواقف ولا للناظر الخاص فيه حديث وحيث جوزنا فيجوز ذلك بلفظ التعيين وبلفظ التولية ويجوز للواقف والناظر الذى من جهته عزله اذا لم يكن مشروطاً فى الوقف لمصلحة ولغير مصلحة لكن الاولى له ان لا يعزل الا لمصلحة وانما قلت يجوز لغير مصلحة لانه كالوكيل المأذون له فى اسكان هذه الدار لفقير فله أن يسكنها من شاء من الفقراء واذا أسكنها فقيراً مدة له ان يخرجه ويسكن غيره لمصلحة ولغير مصلحة وليس تعيينه لذلك تصييراً له كأنه مراد للواقف حتى يمتنع تغييره كما توهم ذلك بعض من بحثت معه من الفقهاء لما مثلته لك من سكنى الدار لان تدريسه فى كل مدة كانتفاعه ولم يقصره على شخص معين والمنافع كالاعيان فكما انه إذا أذن له فى صدقة درهمين على من يراه له أن يعطى درهماً

لشخص ودرهماً لآخر كذلك المنافع له أن يعطى بعضها لشخص و بعضها لآخر
فكذلك التدريس له أن يعطيها مدة لشخص ومدة لآخر والناظر الخاص والواقف
يتصرفان لأنفسهما لأن النظر بقية مما كان ملكا للواقف فلذلك لم يشترط تقييد
تصرفهما بالمصلحة فى هذا النوع احترازاً من عزل الحاكم نائبه الذى يجوز له أن
يستنيبه و يجوز أن لا يستنيبه فانه يجوز لمصلحة وغير مصلحة لانه يستبعين به ولو
باشر الاحكام كلها بنفسه لجاز فكيف يحجر عليه إذا استناب أن لا يعزل إلا لمصلحة
هذا مالا يصير لكنا نرى الاولى له أن لا يفعل إلا لمصلحة لما فيه من كسر
القلوب بغير فائدة . فقد بان بهذا أن الناظر الخاص إذا ولى المدرس صح وان
الحاكم لا يوليه الا إن ظهر له تعين توليته وامتناع الناظر الخاص منها فحينئذ
يتعطاها الحاكم أو يجبر الناظر عليها واذا رأى الحاكم منع ذلك المدرس من
دخول تلك المدرسة لغرض شرعى امتنع على الناظر توليته فيجب أن يولى غيره.
فان امتنع ولاه الحاكم فان جهل بعض الحكام فولى بغير هذه الاسباب مع وجود
الناظر الخاص لم يصح و يجب على الناظر الخاص أن لا يولى الا من يعرف أهليته
ومعرفته بأهليته اما بنفسه ان كان من أهل المعرفة واما بغيره واما أن يراجع الحاكم
فى ذلك . فان قلت : قد قال الماوردى رحمه الله ان الانسان اذا بنى مسجداً ووقفه
ليس له أن ينصب فيه اماماً بل ذلك وظيفة الحاكم . قلت : ان كان الواقف قد
سكت عن شرط النظر وقلنا النظر للحاكم فظاهر وان شرط النظر لنفسه وكان
قد وقف على الامام وقفاً ونظره له فلا شك أن الامر كما قدمناه من انه له أن يولى
وان لم يكن له الا المسجد فقط بدون وقف عليه فيحتمل أن يقال بأن شرط
النظر فيه لنفسه لا يصح لان وقف المسجد وقف تحرير فكيف يصح نظره عليه
وهو بمثابة ما لو أعتق عبداً فلا يبقى له عليه نظر بخلاف المدرسة فان وقفها ليس
وقف تحرير ومن هذا نتنبه لانه اذا وقف مسجداً ووقف عليه وقفا وشرط النظر
لنفسه أو لغيره فشرط النظر فى الوقف صحيح وأما فى المسجد ففيه هذا الاحتمال

الذى ذكرناه فان صح أنه لا يصح شرط النظر فيه فقد يأتى فى شرطه فى غيره إذا جمعها بصيغة واحدة قولا تفريق الصفقة ، ويحتمل أن يقال إن المسجد مثل المدرسة لأنه ملك المسلمين وهذا فيه خلاف هل المسجد ملك المسلمين أولا ملك عليه لأحد والأصح أنه لا ملك عليه لأحد بل هو تحرير محض كالعتق أما المدرسة فهى مختصة بمن وقفت عليه وللناظر عليها منع غيرهم منها والتصرف فيها بما يقتضيه شرط الواقف . فان قلت : هل من نقل بأن الواقف يولى مدرساً ؟ قلت نعم قال صاحب التهذيب فى فتاويه لو وقف مدرسة على أصحاب الشافعى ثم قال لعالم فوضت اليك تدريسها كان له تبديله الى آخر ماذكره وحكاه الرافعى عنه مما لاحاجة بنا اليه هنا . فهذا نقل بأنه يولى ، وأيضاً فجوز الاصحاب الاستئجار للتدريس واذا جاز ذلك فكيف يمتنع على الواقف أو الناظر أن يجعل فى مدرسة مدرساً هذا لا يكون . فان قلت قد يقول انه للواقف وللناظر إذا صرح له الواقف به فان لم يصرح فليس له لاطلاق الاصحاب له ذكر ماله من التصرفات ولم يذكروا التدريس . قلت : متى لم يكن للناظر لم يكن للواقف لان الواقف انما يثبت له النظر بالشرط على المذهب ومتى كان للواقف كان للناظر لما قلناه وجواب كلام الاصحاب قد تقدم . فان قلت : لو ولى الحاكم فى ذلك مع عدم امتناع الواقف أو الناظر من التولية . قلت : لا يصح والحاكم أولى من اتبع الحق ونقض ما لعله يصدر منه على غير وجهه الشرعى وكذلك الامام الاعظم وكل ناظر عام . فان قلت لو كان المشروط له النظر القاضى هل يستفيد النظر حينئذ بالشرط أو بالقضاء ؟ قلت بالشرط والقضاء شرط فى اتصافه بتلك الصفة ولا يستفيده بالقضاء وتظهر فائدة ذلك فى مسألتين (إحداهما) إذا سافر القاضى عن محل ولايته فله أن يتصرف فيه بحكم شرط الواقف لانه بخروجه عن محل ولايته لا يخرج عن القضاء فهو متصف بالصفة التى استحق بها النظر ولو كان يتصرف بحكم القضاء لم يجز لانه لا يحكم فى غير محل ولايته . (المسألة الثانية) لو كان الوقف فى بلد

القاضى المشروط له النظر والمدرسة فى بلد آخر فالولاية فى المدرسة لقاضى بلد الوقف لا القاضى بلد المدرسة ، ولو كان رجل فى بلد وقف مدرسة فيها وشرط نظرها القاضى تلك البلد أو لم يشترط وقلنا النظر للحاكم وآخر فى بلد آخر وقف وقفاً على تلك المدرسة وشرط نظره لقاضى بلد الوقف نظر الوقف وتحصيل مغله وصرفه ولقاضى بلد المدرسة نظرها وأما تعيين المدرس فيها وتوليته فهذا محل نظر لتعارض النظرين والاقرب أن التولية لقاضى بلد الوقف دون قاضى بلد المدرسة وان قاضى بلد المدرسة له أن يعين فيها مدرساً آخر بغير معلوم ونحو ذلك و إذا حضر كل من القاضيين إلى بلد الآخر تصرف بماله بالشرط دون ماله بالحكم والله أعلم . كتب على السبكى الشافعى فى ليلة الأحد الحادى عشر من شهر ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة بالدهشة ظاهر دمشق المحروسة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل انتهى . نقل من خط الشيخ الامام.

﴿ فصل ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله (فائدة) دعت الحاجة إلى ذكرها فى الفرق بين أوقاف الديار المصرية والبلاد الشامية التى تحت نظر الحكم العزيز ومن المعلوم شرعاً وعرفاً أن الناظر هو القاضى وجرت العادة فى الديار المصرية أنه ينصب من جهته مباشرين يسمون شهود الاوقاف وهم بحسب العرف مأذون لهم من جهته فى الايجار المعتاد والاستخراج والصرف والعمارة ونحوها مما يغلب مثله وتصعب المراجعة فيه وكأنهم نواب عنه فى الحقيقة ولا ضرر فى تسميتهم شهوداً أو مباشرين فالصفتان موجودتان فاذا احتيج الى شهادتهم فيما يتعلق بالوقف فما لم يكن على فعلهم ولا يجر اليهم نفعاً فشهادتهم فيه مقبولة و إذا فعل بعضهم وشهد الآخرون على فعله من صرف أو نحوه فيما لا يجلب اليهم نفعاً ولا يدفع عنهم ضرراً تقبل شهادتهم فيه أيضاً و يجوز لهم أن يأخذوا أجرة مباشرتهم بشرطين أحدهما كونها لا تزيد على أجرة المثل وتكون فى عمل لا بد منه . والثانى أن تكون باذن الحاكم

فمتى انتفى الشرطان لم يجز أن يكون الواقف قد شرط لهم شيئاً ومتى انتفى الأول لم يجز ومتى انتفى الثانى دون الأول فان منعهم لم يجز وان سكت فيتخرج على من عمل لغيره عملا من غير تسمية هل يستحق أولا و إذا لم يكن من الواقف تسمية فلا تجوز الزيادة على أجرة المثل وقد كانت فى بعض الأوقات فى زمن شيخ الاسلام قاضى القضاة تقى الدين بن دقيق العيد قد رتب على ما بلغنى الشهود والجابى بالثمن من المستخرج واستؤنس لذلك بفرض ثمن الزكاة للعامل وهو استئناس حسن لكن لا بد من شهادة العرف له وفى ذلك الوقت كان كذلك وذلك يختلف اختلافاً كثيرا فرب وقف يكون تعبه كثيرا ومتحصله قليلا فيستحق مباشرة أكثر من ذلك ورب وقف على العكس منه فالمحتاط لدينه ينظر لنفسه فيما بينه وبين الله ولا يأخذ إلا قدر ما يستحقه عمله المتعين فعله والاستحقاق عند اجتماع الشرطين وإن لم ينص الواقف عليه لا يأتى فيه خلاف من استعمل غيره من غير تسمية لا يجوزله أن يأخذ لنفسه ، وهكذا أموال الايتام لا يجوز للقاضى أن يأخذ منها شيئاً عن عمل يعمله بنفسه فيها و يجوز له أن يفرض للعمال عليها أجرة بلاخلاف ، وقوله تعالى (فمن كان غنياً فليستعفف) محمول على الولى الذى لم يشرط له أجرة كالقاضى . وقد خرجنا عن المقصود فلنرجع إليه وهو ما جرت العادة به فى شهود الأوقاف فى الديار المصرية وهى عادة جيدة وأما الشام فليس كذلك بل يكون فى الوقف جماعة لكل منهم اسم : أحدهم ناظر والآخر مشارف والآخر شاهد والآخر عامل ، و ربما يكون آخر صاحب ديوان وآخر مستوفى وغير ذلك ، و يترتب على ذلك مفاسد كثيرة منها مختص بالناظر ومنها مشترك بينه وبين غيره فمن المختص بالناظر أنه تطول المدة ويظن كثير من الناس انه انتهى إليه بشرط الواقف فيشهد له بذلك وربما يسنده إلى غيره وقد مر بى مثل ذلك فى سنة اثنتين وأربعين حضر شخص مباشر لوقف ولاه إياه حاكم فأثبت بعد ذلك على حاكم آخر أنه ناظره وأسند إلى غيره وتعلق المسند

إليه بذلك الحكم وصعب نزعه منه فانظر ماترتب على ذلك من شهادة الزور التي يظن شاهدها انها حق ومن الحكم الباطل ومن التعلق بماليس له حقيقة ، ومن المختص بالناظر أنه قد يكون كبيراً أو صغيرا فيكبر بعد ذلك و يستقل بالكلام وتكبر نفسه عن استئذان الحاكم أو امتثال أمره فينسلخ ذلك الوقف من ديوان الحكم بالكلية وهو خلاف شرط الواقف وخلاف حكم الشارع أن النظر للحاكم . ومن المختص بالناظر أنه يبقى مطلق التصرف فيؤخر ما يراه من المدد الطويلة و يتصرف بأنواع التصرفات التي يقتضى العرف والشرع مراجعة القاضى فيها فلا يراجعه فيحصل بذلك مفاسد لا تحصى و كل ذلك لتسميته ناظرا وإجراء حكم الناظر المستقل عليه ، ومن المختص بالناظر أنه قد يتوهم ان جعل القاضى له ناظراً كشرط الواقف وقد يتوهم بعض الناس ذلك فيقول الواقف إذا شرط النظر لشحص اتبع شرطه و إذا لم يشترط بقى مبهما فاذا ولى القاضى ناظراً كان تعييناً لذلك المبهم فيصير كالمشروط من الواقف فلا يجوز تغييره وهذا خيال باطل ولم أر أحداً ذكره ولكنى ذكرته لاحتمال أن يذكره أحد ، وجوابه ان الواقف إذا لم يشترط ناظرا فحكم الشرع أن النظر للقاضى فتولية القاضى فيه إنما هى عنه لا عن الواقف و إنما يقوى الخيال المذكور فيما إذا ولى القاضى مدرسا أو نحوه من أصحاب الوظائف التى اشترطها الواقف ولم يعين أصحابها هل نقول ان ذلك كتعيين الواقف حتى لا يجوز تغييره أو هو تولية فيجوز تغييره ؟ والذى أراه أنه كتعيين الواقف وأنه يجوز تغييره ولا يجرى عليه حكم التغيير مطلقاً بل من وجه دون وجه وذلك ان الذى عينه الواقف لا يجوز عزله إلا إذا خرج عن الصفة التى قصدها الواقف أو الأهلية والذى ولاه القاضى يجوز له ولغيره من القضاة بعد عزله إذا رأى فيه مصلحة فقد يراه غيره أولى منه بالنسبة إلى غرض الواقف فمقصود الشارع أولى من مقصود الواقف ولكن المدرس ليس نائباً عن القاضى فى وظيفة التدريس وان ولاه بخلاف الناظر فمن هذا الوجه تعين ، قال ومن المفاسد المشتركة بين .

الناظر وغيره أنه إذا بقى شخص منفرد بوظيفة كناظر أو عامل أو غيرهما يأخذ على خط القاضى توقيعاً بالحمل عليه ثم لا يقدر القاضى يعزله بعد ذلك بل يبقى متمسكا بذلك التوقيع ويوهم أرباب الدولة انه من جهة السلطان أو نائبه فلا يقدر القاضى على عزله ولو بان له منه ألف مصيبة وتبقى تلك الوظيفة دائما لا تؤخذ إلا بتواقيع ولا للقاضى فيها حديث ، ومنها أن معلومها يصير مستقراً وإذا ازداد مباشر آخر يكون زيادة على الوقف بخلاف الديار المصرية فان القدر المأخوذ للعمال يقسم على الجميع زادوا أو نقصوا ، وقد وجدت فى الشام ما بلغ معلوم المباشر فيه قدراً يستغرق أكثر الوقف ولا يفضل للموقوف عليهم إلا النذر اليسير وربما لم يفضل شىء نسأل الله العافية . هذا مع مافى الشام من ثلاثة أمور ليست فى مصر ظاهرة الانكار تعرف (أحدها) انهم أجراء على الأوقاف حتى قال عز الدين بن عبد السلام إن فيهم ناسا يصومون ويصلون ويحجون ويأكلون الأوقاف . (الثانى) أنهم يتأولون أعنى المتمسك منهم حتى رأيتهم استفتوا فى قرية وقفت على أن يبدأ منها بعمارتها وفلاحتها ومباشرتها ومابقى فللجهة الموقوف عليها فجعلوا ذلك طريقا لزيادة المباشرين وصارت معاليم المباشرين ثلاثة أرباع الوقف من غير ضرورة إليهم ولا حاجة . (الثالث) وهو خاص بالضياع والقرى دون المسقفات أن المباشر لقرية موقوفة يتخذها كأنها أقطاع له يتجر فيها ويزرع فيها ويكلف فلاحيها ويسخرهم ويستولى عليها كأنها ملكه أو كأنه أمير ظالم أقطعها أو يتقرب بها الى الظلمة فيضمنهم اياها فلا تبقى تنزع من أيديهم والله أعلم . كتبه على السبكى فى ليلة الأحد تاسع ذى القعدة سنة إحدى وخمسين وسبعمائة بين العشاءين والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى . نقل من خطه . قال قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب ولده فسح الله فى مدته : قول الشيخ الامام رحمه الله ان للقاضى أن يفرض للعمال أجرة على مال الايتام بلا خلاف لا يدفعه ما قاله الأصحاب فى كتاب النكاح ومنهم

الرافعى والنووى والشيخ الامام أيضاً أن الأب لو تضجر بحفظ مال الطفل وطلب من القاضى أن يثبت له أجرة على عمله فالذى يوافق كلام الجمهور أنه لا يجيبه اليه غنياً كان أو فقيرا لكنه اذا كان فقيراً أكل بالمعروف وللامام احتمال انه يثبت له أجرة قطع به الغزالى فأقول هذا فى الولى المنصوب من قبل الشارع وهو الاب والجد ونظيرهما أما العمال من جهة الحاكم فهو الذى قال الشيخ الامام انه يثبت له أجرة بلا خلاف والا يلزم تضييع أموال الأيتام عند امتناع المتبرعين بالأعمال وكذلك صرح الاصحاب عند تبرم الاب بأن للقاضى أن ينصب قيما بأجرة بل زاد الامام ان للاب ان ينصب بنفسه انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم أما بعد فانه فى سنة احدى وخمسين وسبعمائة ورد على كتاب نائبى ببعلبك قضية وقعت عنده فى المحاكمات فكتبت اليه يعلمنى بها فأرسل الى الخصوم وهم اولاد اليونينى وناس يقال لهم أولاد محمود بورى وبيد أولاد اليونينى مكتوب مشترى مورثيهم لحربثا من عمل بعلبك محكوم فيه وقد ثبت فيه ملك البائعين وحيازتهم وحكم الحاكم بذلك والبائعون هم اولاد محمود و بورى مكتوب فيه محضر وثبوت فى ظاهره واتصال الثبوت بحاكم ثم حكم الحاكم فى تنفيذ مستنيبه له ثم تنفيذ حاكم آخر والاشهاد على اليونينى انه لادافع اليه وذلك كله يشرح فى كتاب الاسجال الذى سيكتب ان شاء الله تعالى ، وبيد أولاد اليونينى أيضاً اثبات عداوة وشحناء بين مورثيهم والحاكم الذى حكم عليه ومرسوم المرحوم تنكز أنه لا يحكم عليهم لما بينهم من الشحناء ، وسنشرح ذلك كله ان شاء الله فى الاسجال فتأملت الكتب مع هؤلاء والحجج والدوافع فرأيت المحضر الذى بيد أولاد محمود و بورى وهو أقدم ما أحضره الغريمان مع اجازة اخرى قبله فأما المحضر فمضمونه شرح فى الاسجال ان شاء الله ورأيت انه لايجوز الاعتماد عليه لامور (أحدها) انه غايته شهادة بالوقف بالاستفاضة وفيه من الخلاف ما علم وانما قلنا إنه شهادة بالاستفاضة

لان أصحابه قالوا ان الوقف المذكور من زمان صلاح الدين وكان انقراض دولة صلاح الدين فى تسع وثمانين وخمسمائة وتاريخ المحضر سنة إحدى وتسعين وستمائة. فبينهما أكثر من مائة سنة فشهوده لم يدركوا الواقف ، وأيضاً فقول الشاهد أشهد بأن المكان وقف معناه موقوف فليس فيه شهادة على واقف ولا بانشاء وقف ولا باقرار به وانما هى شهادة بكونه موقوفاً ، ويحتمل ان يكون مستنده فى ذلك سماع كلام الواقف وعلمه بملكه ، ويحتمل أن يكون مستنده الاستفاضة وهى أدنى المرتبتين و إذا احتمل الشىء الاعلى والأدنى حملناه على الأدنى لانه المحقق كما قاله الاصحاب فى مسائل من هذا النوع ، وأيضاً قوله فى المحضر « من السنين المتقادمة » يشعر بذلك وأيضاً قال القفال وان دار الوقف لا يثبت بالاستفاضة وقال ان الشاهد لابد أن يسمى الواقف فان لم يسمه لم يقبل ، وذكره البغوى فى الفتاوى أيضاً وفى هذا زيادة وهى الشروط لأنه قال على أولاد محمودو بورى على ما تضمنه المحضر مما سيشرح فى الاسجال والذى اثبته شافعى كان نائب الحكم ببعلبك مقلد ليس بمجتهد وقد نص النووى فى الفتاوى ان حكم الشافعى المقلد لا ينفذ ولا ينفذ . فمقتضى هذا الكلام من النووى ان حكمه باطل على منهب الشافعى ومتى كان حكم الشافعى المقلد باطلا على منهب الشافعى لا يجوز تنفيذه لشافعى ولا لغيره لأنه يكون قد حكم بغير حكم الله فى حقه وكل من حكم بغير حكم الله فى حقه فحكمه باطل . (الثانى) الاشهاد على الحاكم فى ظهر المحضر لم يتضمن حكماً و إنما تضمن ثبوتاً مجرداً فلا يقدم على الملك المحكوم به لتقوى بينة الملك بالحكم فان الحاكم إذا حكم ببينة ثم قامت بينة أخرى معارضة هل تقدم باليد المزالة بالقضاء فيه وجهان : أحدهما المنع لان تلك اليد يقضى بزوالها ولا ينقض القضاء وأصحها انه ينقض واستثنا بأن البينة قد أقيمت ولكن لم يعلم القاضى بها فهل نقول انها كالبينة المقامة بعد الحكم حتى يجرى فيها الوجهان أو ينقض بها قطعاً لتقدم إقامتها عند قاض آخر لا اعرف فيها نقلا والاقرب الاول

كما فى المسألة التى سئل عنها الشيخ أبو اسحق فيمن حكم له بملك ثم قامت بينة بوقفه يرجح القاضى بينة الملك ذهابا إلى أن الملك الذى حكم به يقدم على الوقف الذى يحكم به فهذا الكلام يقتضى بإطلاقه قولا فى مسألتنا بتقديم الملك المحكوم به على الوقف الذى تقدمت البينة به عند قاض آخر ولم يحكم به فعلى هذا القول يبطل العمل بهذا المحضر . (الثالث) ان صيغة المحضر شهد الشهود أنهم يعرفون و يشهدون فيحتمل أن يعطف يشهدون على يعرفون وعلى هذا يكون المعنى شهدوا انهم يشهدون اى أدوا أنهم ، تحملوا ولو صرح الشاهد بذلك هل يقبل ؟ فيه نظر وعلى القبول هل يكفى الحكم او لابد من الاداء على نفس الحق وقد قال الحاكم ثبت مضمون المحضر فمضمون المحضر شهادتهم فالثابت شهادتهم عنده لا كون المكان وقفاً ، وفائدة ذلك النظر فى شهادتهم هل تقبل أولا وهل يسوغ الحكم بها فيأتى فى العمل بها فى اصل الوقف الخلاف الذى أشرنا إليه ، وفى الشروط لا تقبل على منهب الشافعى قطعاً . وأما ثبوت الوقف فلم يتعرض الحاكم له وقد يكون الحاكم قصد ماذكرناه . (الرابع) المحضر الذى ثبت الآن على قاضى بعلبك ان هذه كانت ملكا لأولاد محمود و بورى وانما عملوا المحضر بوقفيتها تحيلا لانتزاعها من يد السلطنة اذ كانت أخذت منهم ولذلك ضمن المحضر أنه كتب بالاذن الشريف السلطانى الاشرفى فى سنة إحدى وتسعين وبيدهم إجازة تاريخها سنة وثمانين ليست ثابتة ولا يرتب عليها حكم وكأنهم لما كانوا يسعون فى انتزاعها من يد السلطنة كتبوها ليصلوا بها الى ذلك وسعوا إلى ان رسم فى سنة احدى وتسعين وسواء أكان كذلك ام لا لا يترتب عليها حكم لعدم ثبوتها وليس مرادنا رد المحضر المذكور بالتحيل وانما بمعارضته بينة الملك التى قامت الآن عند قاضى بعلبك وذكرت زيادة فى الحامل لبينة الوقف على الشهادة به . (الخامس) أن الشهود لم يعينوا الوقف ولا عينوا أولاد محمود و بورى ولا زادوا فى نسبهم على قولهم انهما ابنا السلون فرس فأما عدم تعيين الوقف فهو مبنى على قبول شهادة

الاستفاضة وقد عرف الخلاف فيها وعلى ان تسمية الواقف ليست بشرط وقد ذكرنا الكلام فيه وأما الاقتصار فى أولاد محمود وبورى على ما ذكر فلا يظهر أنه يكفى فقد قال الفقهاء فى المحكوم عليه لابد من تسمية جده والمقصود به التميز فلو ذكر الجد ولم يتميز به يظهر أنه لايكفى أيضاً ومحمود وبورى الأخوان إبنا المذكور لايعرف هل لهما وجود أم لا . وفى تاريخ ابن عساكر : بورى بن طغتكين مات سنة خمس وعشرين وخمسمائة وولده محمود مات سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة فالله أعلم هل هما هذان وحصل الغلط فى كونهما أخوين وفى نسبهما أولاد ذلك يؤثر جهالة والجهالة تمنع من جهة الشهادة والاثبات والحكم ويلزم من جهالتهما جهالة أولادهما ونسلهم ولم يحصل من الشهود ولا من الحاكم تشخيص ولا تمييز . (السادس) أن الشاهدين الذين شهدا فى الاثبات المذكور واتصل بهما ثبت أنهما كانا عند شهادتهما وأدائهما متساهلين فى الشهادة غير مقبولى الشهادة . وأما الاجازة فقد بينا أمرها فى أثناء الكلام على المحضر فاندفع العمل بهذا المحضر بالجملة الكافية ، ولم نجد لهذا المحضر طريقاً آخر غير الشاهدين المذكورين ، وبما ذكرناه يتبين أن المحضر المذكور غير ثابت عندنا وأنه لو ثبت لم يترتب عليه شيء . ثم نظرت مابيد القائلين أنهم أولاد محمود وبورى بعد ذلك فوجدت شرف الدين نائب الحنبلى قد اتصل به ذلك الاثبات بذينك الشاهدين والحال فيهما كما شرحته فتبين بذلك أن ذلك الاتصال كلا اتصال لما ذكرته من تبيين كون الشاهدين غير مقبولين وهذا لالوم عليه فيه لاحتمال عدم علمه به ولكن يتبين به عدم صحة الحكم ولما سأذكره من امتناع حكمه وإثباته فى هذه القضية . نظرت فيما بيد القائلين أنهم أولاد محمود وبورى بعد ذلك فوجدت تعدية حكم فيها شرف الدين هذا بصحة الوقف المشروح فى كتاب الوقف . وأن كتاب الوقف ليس هناك كتاب وقف ولا منع من ذلك وهذا هو الظاهر لكنه عدم تحرير وان شاححنا قلنا إن هذا كلام لاحقيقة له فلا يعتمد وأما حكمه بصحة الوقف فصادر عن عدم معرفة لأن حقيقة الوقف مصدر وقف يقف

وهو إنشاء للوقف وهو العقد الذى سمعه الشهود من الواقف أو يقر به فاذا
ثبت عند القاضى بالبينة أو بالاقرار وثبت عند ملك الواقف وحيازته حكم
بصحة الوقف أى العقد لأن العقد يوصف تارة بالصحة وتارة بالفساد وهما
حكمان شرعيان يعتوران عليه ، وفى هذا المحضر لم يثبت شىء من ذلك
ولاعند الحنبلى المذكور ، و يطلق الوقف على الموقوف كقولنا هذه الدار وقف
والشهادة فى هذا المحضر من هذا القبيل ولا توصف بالصحة والفساد بل هو إما
وقف و اما غير وقف فليس هذا محل حكم بالصحة ، ونفذ هذه البعدية
مستنيبه ، وقد ثبت عندنا العداوة الدنيوية المانعة من الحكم بالبينات و بالتواتر
الذى حصل عندى العلم بذلك ومرسوم تنكز قبل الحكم بأنه لا يحكم المستنيب
المذكور ولا نوابه وتنكز كان نائب سلطنة عظيما يده باسطة وكلمته نافذة وقد تبين
له الشحناء بينهم ولاشك أن منعه للنواب يجب امتثاله لأن العادة بدمشق فى
ذلك الوقت استئذانه فى الاستنابة وأما منعه للمستنيب فقد يقال بأنه يجب
امتثاله أيضاً لأنه ولى أمر وأيضاً فان السلطان الملك الناصر قدس الله روحه
منع من انتزاع الأملاك بالمحاضر وقوى مرسومه بذلك على سدة المؤذنين بجامع
دمشق وفى ذلك منع للقضاة من الحكم به لكن ينبغى أن ينظر فى تاريخ المرسوم
فلايكون المنع إلا من ذلك التاريخ و بالجملة لايحتاج إلى ذلك لثبوت العداوة ،
ثم نظرت فى ذلك نظراً آخر يغنى عن التعرض لنقض حكم الحكام ولجرح الشهود
فانى كنت وصيا الأحكام فوجدت طرفاً منها أن المحضر المذكور ظهر وادعى به
البائعون بعد بيعهم بسنين فهم قد باعوا باختيارهم وسلموا المكان بأيديهم للمشترى
وثبت عند الحكام المتقدمين ملكهم وحيازتهم و بيعهم وحكم الحكام بذلك
فبيعهم و يدهم وملكهم ثلاثتها ثابتة محكوم بها و يد المشترى منهم وضعت بحق
بحكم حاكم ورضيا البائع المسلم فلا تسمع دعواه بعد ذلك بالوقفية ولئن سلمنا أنها
مسموعة فلا يحكم لهم الحاكم المذكور ولا مستنيبه بأنها وقف عليهم ولا أنها
وقف حين البيع ولا قال إنه ثبت عنده ذلك وإنما حكم بصحة الوقف المشروح

فى المحضر الذى سماه هو كتاب الوقف فوجب علينا النظر فى هذين الحكمين وهما حكم تملك البائعين فى سنة أربع وسبعمائة وحكم بوقف على أولاد محمود وبورى والله أعلم هل هم هؤلاء أولا فى احدى وتسعين وستمائة وقد ثبت أن هذا المكان كان خراباً معطلا حين البيع فيحتمل أن يكون فى مدة الا بيع غيره سنة حرب وتعطل و بيع على منهب من يراه وعاد إليهم وان حاكما حكم بأنه بخرابه وتعطله صار ملكا للموقوف عليه كما ذلك رأى بعض العلماء و بكل من هذين الاحتمالين نسوغ الشهادة لهم بالملك والحكم بها مع صحة الشهادة بالوقف المتقدم والحكم بها فلا تعارض بين الحكمين واذا احتمل ذلك فليس لنا أن نرفع يد اليونينى وحكم الحاكم بصحة شرائه بالشك والحكم بذلك يكون بغير مستند وليس ذلك منا تسويغاً للشهادة بالاحتمال لكنا لم نعلم مستند الشهود ونحمل الأمر فيهم بعدالتهم على أنهم شهدوا شهادة صحيحة جاز بأنها مطابقة للواقع وذلك ممكن بالطريق التى قلناها فننزله عليها ولا ننزله على التعارض المقتضى كذب أحد البينتين مهما أمكن حملها على الصدق وهذا أمر واجب لثبوت عدالة الجميع وضبطهم ، ومن الطرق أيضاً التى يجوز سلوكها فى هذه الواقعة أن الحكم بالبيع واليد والملك هو أول الأحكام التى رأيناها فى هذه الواقعة وأيضاً ثبوت الحاكم إذا سلم عن تلك القوادح كلها بمنزلة قيام البينة بالوقف فهى معارضة لبينة الملك وقد قال أصحابنا إن بينة الملك و بينة الوقف يتعارضان وقد ذكر الرافعى ذلك فى كتاب الدعاوى وذكر بعده مسألة عن الشيخ أبى إسحق الشيرازى لا تخالفه وهى رجلان تنازعا حصة ادعى أحدهما أنها ملك وأقام بينة والآخر أنها وقف ولم يقم بينة فحكم الحاكم لمدعى الملك ثم نازعه آخر يدعى وقفها فأقام المالك البينة على حكم الحاكم له وأقام مدعى الوقف بينة فرجح الحاكم بينة الملك ذهاباً إلى أن الملك الذى حكم به يقدم على الوقف الذى لم يحكم به ، ثم نازعه آخر يدعى وقفها وأقام مدعى الملك البينة على حكم الحاكم له وتقديم جانبه وأقام الآخر البينة على أن الوقف الذى يدعيه قضى بصحته قبل الحكم بالملك انه حكمه على الوقف قال الشيخ

أبو اسحق يقدم الحكم بالوقف على الحكم بالملك وليس هذا مخالفة لتعارض بينتى الملك والوقف وإنما ترجيح بالحكم المتقدم وقياسه فى مسألتنا ترجيح الحكم بالملك لأنه لم يسبقه حكم بخلافه واذا ظهر تعارض بينتى الملك والوقف فقد اختلف العلماء فى قيام البينة المعارضة بعد الحكم منهم من قال لا أثر لها لقوة البينة الأولى بالحكم ومنهم من قال يكون قيامها بعد الحكم كقيامها قبل الحكم وينقض الحكم فان قلنا بالأول فالحكم بالملك مستمر وكذا مامعه من اليد والبيع وصحة يد المشترى وإن قلنا بالثانى بطل الحكم بالملك لمعارضة بينة الوقف وتساقطا كسائر صور تعارض البينتين وتبقى اليد سالمة عن المعارض وهى وحدها تقتضى الملك ويسوغ البيع فالحكم بها لاموجب لنقضه فيستمر فالحكم بابطال البيع لادليل عليه بوجه من الوجوه ، ومن الطرق أيضاً التى يجوز سلوكها فى هذه الواقعة أن الحكم بالملك يعارض الحكم بالوقف ويعارض الحكمين لتعارض البينتين فلنا بعد هذا بحثان أحدهما يقدم السابق والسابق هنا هو الحكم بالملك ، والثانى أن نجعلهما سواء ويتساقطان فلا يحكم بملك ولا وقف وتبقى اليد والبيع بحالهما لم يدل دليل على بطلانهما واليد كافية فى الدلالة على الملك وقد أزالوها باختيارهم وباعوها باختيارهم وأثبتوا يد المشترى . وأقاموها مقام أيديهم باختيارهم فتستمر يد المشترى التى أقاموها مقام يدهم. وهذه الطرق الثلاث التى ذكرتها أخيراً تكفى فى الحكم لأولاد اليونينى من غير نقض حكم حاكم والأولى من الثلاثة أحسن لأنه ليس فيها شئ من الابطال والثالثة وإن لم يكن نقض معين ففيها التساقط وهو فى معنى الابطال فالطريقة الأولى من الثلاثة هى أحسن فى الأدب مع الحكام والشهود وغيرهم. ونظرت فى كل من إسجالى شرف الدين ومستنيبه فلم أجد فيه تعرضاً لذكر البيع ودفعه والألم به وهذا عجيب فان الحاكم اذا لم يطلع على المعارض ويدفعه قد يقال إنه إنما حكم لعدم المعارض فلو وجدنا المعارض عنده لم نحكم ولو تجدد عنده العلم لرجع عن حكمه . ثم نظرت فى الحكم بتسليم ذلك الى مشد الأوقاف ليصرفه لمستحقه فلم يذكر أولاد محمود وبورى الذين هم منازعون الآن على تقدير أن يثبت

أنهم من ذرية أولئك وأن أولئك مستحقو الوقف وأن ذريتهم مستحقون لم يحكم لهم الحنبلي ولا مستنيبه ولا غيرهم من الحكام بشيء إلى يومنا هذا ، والحكم بالتسليم الى مشد الأوقاف ليصرفه الى مستحقه مع عدم بيان المستحقين إن صححناه يجوز أن يكون محمله ماقاله ابن أبي عصرون من أن الشهود اذا ذكروا الشروط فى الوقف بالاستفاضة لاتثبت الشروط ويثبت الأصل ويصرفه القاضى فى وجوه البر فهذا أحسن مايحمل عليه حكم هذا الحاكم تحسيناً للظن به وإلا فالحكم بشرطه أن يكون لمعين أو لجهة عامة ولم يوجد واحد منهما ههنا فغاية حكم هذا الحاكم أن يكون جعله لوجوه البر لايختص به أولاد محمود وبورى لما تبين من التعصب عليهم علمت ذلك بالبينة وبالتواتر والبينة وحدها كافية والتواتر اختلف العلماء فى الحكم بالعلم الحاصل فان جوزنا الحكم به كان سبباً آخر مع البينتين وان لم يجوز كان مؤكداً ولأنهم بيت علم وديانة وأخذوا المكان بثمن قليل وهو خراب داثر وعمروا فيه من أموالهم شيئا كثيراً وجاء هؤلاء القائلون إنهم أولاد محمود وبورى استولوا على الجميع من غير حكم له فليت شعرى تلك الأعيان التى أحدثها اليونينى كيف تسلم لهؤلاء وقد تسلموها ولها فى أيديهم ثلاثون سنة وقد أمر الله تعالى أن نرد الحقوق إلى أهلها فاستيلاؤهم عليها زيادة فى الظلم ولا أدرى من سلمها لهم فان الحاكم لم يأذن فى ذلك ، والظاهر أن الذى سلمها لهم ابن معبد فانه كان مشد الأوقاف ذلك وكان من أقوى المتعصبين على ابن اليونينى فكأنه لما تسلمها باذن الحاكم مكنهم منها بغير مستند فاستولوا عليها . وفصل المقال كلمة واحدة إن أولاد اليونيني محكوم لهم وهؤلاء لم يحكم أحد لهم وليس معهم مستند لوضع يدهم . ثم نظرت فى حكم الحاكم المذكور برفع يد اليونينى فأحسن محامله اذا أحسنا الظن به أن يكون جعله وقفاً مطلقاً لايختص ونزعه من يد اختصاصه . واذا كان كذلك لم يلزم دوام النزع فلحاكم آخر أن يصرفه له. هذا نهاية التحيل فى تحسين الظن وإلا فقد قررنا فى صدر هذه الكراسة مافيه الكفاية . ثم نظرت فى تنفيذ المستنيب

و تنفيذ قاضى القضاة شرف الدين المالكى فرأيتهما اقتصرا على مجرد التنفيذ والتنفيذ ليس حكما مبتدأ و إنما هو بنى على الحكم الأول حكمه . ثم نظرت فى الحكم بأن اليونينى لادافع له وهذا إن كان بعد إقراره بعدم الدافع فقد ثبت عندى أن اليونينى كان قد حصل عليه تعصب عظيم وظلم كثير وأشهد على نفسه بذلك وهو فى الترسيم ونص الشافعى رضى الله عنه فى مثل ذلك أن القول قوله فى دعوى الاكراه فلا يلزم من إقراره أنه لادافع له لزوم حكم ذلك لو رثته فلو رثته أن يبدوا دافعاً وكيف لايقبل قوله وقول ورثته فى ذلك وقد قال أصحابنا لو قال لا بينة لى حاضرة ولا غائبة ثم أقام بينة سمعت ويحكم له بها وأما ان كان الحكم بأنه لادافع له قبل إقراره فمعاذ الله أن يكون ذلك فى الشريعة وإنما يحكم بعدم الدافع على من أقر بعدم الدافع وحكمه ماذكرناه أو على من أبدى دافعاً وبان للحاكم بطلانه فنحكم ببطلان ذلك الدافع المعين أو على من يكون طلب منه دافع فلم يأت به فيحكم عليه حتى لايتأخر الحكم عن وقته وأما شخص يرسم عليه مقهور له دوافع يحكم عليه بابطال دافعه فليس ذلك فى الشريعة . ثم تمهلت فى ذلك مدة وأنا أنظر وأراجع مامع هؤلاء وما مع هؤلاء وثبت عندى بالبينات وبالتواتر ماحصل على تقى الدين اليونينى من التعصب والظلم والقوة عليه بالباطل والاستعانة عليه بمن تعجز عنه قدرته وأن هذا المكان أخذ منه ظلماً وعدواناً بعد أن عمر فيه بأعيان أمواله أضعاف أضعافه وعمارته بعينها واستولى هؤلاء على الجميع بغياً وعدواناً ولم يكن له ناصر غير الله ، وغيروا الخواطر عليه حتى لم يكن يقدر على الدخول إلى دمشق ونعوذ بالله تعالى من غلبات الرجال ، مع علمه ودينه وصورته فلما تبين ذلك عندى من وجوه متعددة وثبت واتضح وقد أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقول أو نقوم بالحق حيث ما كنا لانخاف فى الله لومة لائم وأمرنا بنصر المظلوم ، وترافع الخصوم المذكورون إلى ، وحضروا عندى وعند نائب السلطنة المقرالسيفى ايتمش مرات ، وسألنى عن ذلك وذكرت له قال لى احكم فحكمت برفع أولاد محمود وبورى وإثبات

يد أولاد اليونيني ولم أتعرض لنقض حكم بل جعلت حكمي بذلك مرسلا و ينبغي أن يتفطن لان حكمي لايلزم منه النقض ولا عدمه بل هو صحيح على جميع الطرق المفروضة ، وأما الحكم المتقدم فلزم من بطلانه صحة حكمي ولا يلزم من صحته بطلان حكمي وحكمت بذلك فى العشرين من رجب سنة إحدى وخمسين وسبعمائة وجميع المكاتيب التي يحتاج شرحها مشروحة فى الاسجال وأما العداوة والتعصب قامت بالبينات قطعاً و بالتواتر على القول بجواز الحكم به أو تأكيداً وذكر أسبابها جماعة من الحفاظ المحدثين فى كتبهم وأول من أخبرنى بها فخر الدين المصرى وحكى لى سببها فكشفته فوجدته فى تاريخ علم الدين البرزالى وشمس الدين الذهبي أعنى السبب من غير أن يتعرضا للعداوة وماطلبت أحداً من أصحاب تنكز الموثوق بهم ولامن غيرهم من أهل بعلبك ودمشق من أمراء وأجناد ورؤساء وعدول حتى استوضحت منهم وسألتهم إلى أن حصل عندى العلم بصورة الحال بحسب ما وصل إليه اجتهادى والله تعالى أعلم ببواطن الأمور ، والحديث المروى عن سيد البشر ﷺ « أمرت أن أقضى بالظاهر والله متولى السرائر » والله عز وجل أعلم . انتهى ماوجد بخطه رحمه الله .

﴿ مسألة من صفد ﴾

وقف على شخص ثم على أولاده على الفريضة ثم أولادهم وأولاد أولادهم وأولاد أولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم بطناً بعد بطن على أنه من توفى من أولاده وأولاد أولاده وان سفلوا عن غير نسل عادما كان جارياً عليه من ذلك راجعاً إلى من هو فى درجته ثم على نسله على الوصف المتقدم ذكره ثم على الفقراء فمات الموقوف عليه عن ابن و بنت ثم ماتا عن أولاد وانحصر نسل الموقوف عليه فى ابن ابنه وبنتى ابن بنته وأولاد ابن ابنه وابن بنت بنت بنته وابن بنت ابن بنته وابن ابن بنت بنته فهل يشترك الجميع فى الوقف أو يحجب الأعلى الأسفل وإذا اشتركوا ثم مات واحد عن ولده وولد ولده هل يرجع نصيب المتوفى إلى ولده مع ما بينه من أصل الوقف أو إلى أهل درجة المتوفى أو يشترك الجميع الذين انحصر ذكرهم فى جميع

الوقف وفى ذلك النصيب .

﴿ الجواب ﴾ يستحق ابن ابن الموقوف عليه نصيب والده و بنتا ابن بنته نصيب والدهما وابن بنت بنته نصيب أمه وأما أولاد ابن ابنه وابن بنت ابن بنته وابن ابن بنت بنت بنته فان كانت أصولهم أحياء لم يستحقوا و إلا استحق كل منهم نصيب أصله ، وهذه المسألة قل من يعرفها لا فى الشام ولا فى مصر وربما يغتر بقول الرافعى بطناً بعد بطن للتعميم لا للترتيب وقد صنفت فى ذلك تصنيفاً لطيفاً بينت فيه أنه للترتيب سميته (المباحث المشرقة فى الوقف على طبقة بعد طبقة) ثم بينت أن معنى الترتيب فيه أنه مرتب كل فرع على أصله ومعنى الترتيب فى «تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى» أنه لا ينتقل لأحد من الطبقة السفلى شيء حتى ينقرض جميع الطبقة العليا ومعنى الترتيب فى «ثم» كذلك هذا عند الاطلاق، وقد يقترن بهاتين الصيغتين من ألفاظ الواقف قرائن تبين أن المراد حجب كل فرع بأصله كما فى الصيغة الأولى فيعمل بها والله تعالى اعلم . والتصنيف الذى كتبته فى طبقة بعد طبقة موجود فمن أراد فلينظره وهو تصنيفان أحدهما نقول سميته(المباحث والنقول المشرقة) والآخر سميته (المباحث المشرقة) ثم جمعتهما لماورد هذا السؤال فى واحد سميته (الطوالع المشرقة) ذكرت فيه بعض ما فيهما والله تعالى ينفعنا بذلك و يسلك بنا أفضل المسالك انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : سئلت عن رجل عليه وقف فاذا توفى عاد وقفاً على ولديه احمد وعبد القادر بينهما بالسوية نصفين يجرى نصيب كل منهما عليه ثم على أولاده واحدا أو أكثر ذكراً أو أنثى أو ذكوراً و إناثاً للذكر مثل حظ الأنثيين ثم على أولاد أولاده كذلك ثم على أولاد أولاد أولاده مثل ذلك ثم على نسله وعقبه بطناً بعد بطن على أنه من توفى من الأخوين المذكورين ومن أولادهما وأنسالهما عن ولد أو ولد ولد أو نسل عاد ما كان جاريا عليه من ذلك على ولده ثم على ولد ولده ثم على نسله على الفريضة وعلى أنه من توفى منهما أو من أولادهما وأنسالهما عن غير نسل عاد ما كان جارياً عليه من

ذلك على من فى درجته من أهل الوقف المذكور يقدم الأقرب اليه منهم فالأقرب ويستوى الأخ الشقيق والأخ من الأب ، ومن مات من أهل الوقف المذكور قبل استحقاقه لشىء من منافع الوقف وترك ولداً أو ولد ولد أو أسفل من ذلك استحق ولده أو ولد ولده أو الأسفل ما كان يستحقه المتوفى لو بقى حياً إلى أن يصير إليه شىء من منافع الوقف المذكور وقام فى الاستحقاق مقام المتوفى فاذا انقرضوا فعلى الفقراء والمساكين وتوفى الموقوف عليه وانتقل الوقف إلى ولديه احمد وعبد القادر ثم توفى عبد القادر وترك أولاده الثلاثة وهم عمر وعلى ولطيفة وولدى ابنه محمد المتوفى فى حياة والده وهما عبد الرحمن وملكة ثم توفى عمر عن غير نسل ثم توفيت لطيفة وتركت بنتاً تسمى فاطمة ثم توفى على وترك بنتاً تسمى زينب ثم توفيت فاطمة بنت لطيفة عن غير نسل فالى من ينتقل نصيب فاطمة المذكورة.

﴿ الجواب﴾ بما نصه : الحمد لله الذى ظهر لى الآن أن نصيب عبد القادر جميعه يقسم هذا الوقف على ستين جزءاً لعبد الرحمن منه اثنان وعشرون جزءاً وللملكة أحد عشر ولزينب سبعة وعشرون ولا يستمر هذا الحكم فى أعقابهم بل كل وقت بحسبه ولا اشتهى أحداً من الفقهاء يقلدنى فى ذلك بل ينظر لنفسه والله أعلم. كتبه على السبكى الشافعى فى ليلة الثلاثاء رابع ذى القعدة سنة إحدى وخمسين وسبعمائة فذكر السائل انه لم يتبين له هذا الجواب بعد أن أقام ينظر فيه أياماً . فكتبت بيان ذلك و بالله التوفيق : انه لما توفى عبد القادر انتقل نصيبه إلى أولاده الثلاثة وهم عمر وعلى ولطيفة بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين لعلى خمساه ولعمر خمساه وللطيفة خمسه ، هذا هو الظاهر عندنا و يحتمل أن يقال يشاركهم عبد الرحمن وملكة ولدا محمد المتوفى فى حياة أبيه ونزلا منزلة أبيهما فيكون لهما السبعان من نصيب جدهما ولعلى السبعان ولعمر السبعان وللطيفة السبع وهذا و إن كان محتملا فهو مرجوح عندنا لأن الممكن فى مأخذه ثلاثة أمور : (أحدها) يزعمه بعض الحنابلة أن مقصود الواقف أن لا يحرم أحد من ذريته وهذا ضعيف لأن المقاصد إذا لم يدل عليها اللفظ لا تعتبر .

(الثانى) إدخالهم فى الحكم وجعل الترتيب بين كل أصل وفرعه لا بين الطبقتين جميعاً وهذا يحتمل لكنه خلاف الظاهر ، وقد كنت مرة ملت إليه فى وقف الطنبا للفظ اقتضاه فيه لست أعمه فى كل ترتيب . (الثالث) الاسناد إلى قول الواقف «إن من مات من أهل الوقف قبل استحقاقه لشىء قام ولده مقامه» وهذا قوى لو تم و إنما يتم لو صدق على المتوفى فى حياة والده أنه من أهل الوقف وهذه مسألة كان قد وقع مثلها فى الشام قبل التسعين وستمائة وطلبوا فيها نقلا فلم يجدوه فأرسلوا إلى الديار المصرية يسألون عنها ولا أدرى ما أجابوهم لكنى رأيت بعد ذلك فى كلام الأصحاب فيما إذا وقف على أولاده على أنه من مات منهم انتقل إلى أولاده ومن مات ولا ولد له انتقل إلى الباقين من أهل الوقف فمات واحد عن ولد انتقل نصيبه إليه فاذا مات آخر عن غير ولد انتقل نصيبه إلى أخيه وابن أخيه لأنه صار من أهل الوقف فهذا التعليل يقتضى أنه إنما صار من أهل الوقف بعد موت والده فيقتضى أن ابن عبدالقادر المتوفى فى حياة والده فى مسألتنا هذه ليس من أهل الوقف . واعلم أن هنا مراتب ولنبينها بالمثال فنقول إذا قال وقفت على زيد ثم على عمرو ثم على أولاده ثم أولاد أولاده ثم على اولادهم فهذه خمس مراتب (إحداها) زيد وهو موقوف عليه وهو أهل الوقف فى الأول هذا لاشك فيه . (المرتبة الثانية) عمرو هل نقول إنه موقوف عليه فى حياة زيد أولا يصير موقوفاً إلا بعد زيد هذا محتمل والأظهر الأول ولست أقول على الاحتمال الثانى إن الوقف عليه معلق على انقراض زيد وان كان قد يتخيل ذلك بعض الضعفة وانما لم أقل بذلك حذراً من تعليق الوقف لأن المختار أن الوقف لا يعلق وانما يصح منجزاً فأقول إن الوقف منجزاً لا على كل الطبقات وانشاء الوقف على جميعها حصل الآن لان الانشاء لا يقبل التعليق وانما التردد عندى فى متعلق الانشاء وهو الطبقة الاولى وما بعدها فالطبقة الاولى لا تردد فى تنجيز الوقف فيها الآن وأما ما بعدها فيحتمل أن يقال هو كذلك فى كونه موقوفاً عليه إذا انقرض من قبله وهذا يشبه بحثين أحدهما قول الاصوليين فى المأمور حتى يصير مأموراً فمنهم من يجعله مأموراً من الاول

و إن كان معدوماً ومنهم من يوقف صيرورته مأموراً على وجوده وشروط أخرى وان كان إنشاء الامر متقدماً . (البحث الثانى فى الطلاق المعلق) الحنفية يقولون بالتعليق ينعقد سببه وعند الصفة يقدر إنشاؤه يجعل كالنازل ذلك الوقت، وغيرهم من الشافعية والمالكية يقولون إن التعليق المتقدم هو العلة فيؤثر عند وجود الصفة وهذا هو الصحيح وكذا نقول فى الوقف بل أولى ولعل خلاف الحنفية لايأتى فى ذلك فان قلنا إن عمراً ليس موقوفاً عليه فى حياة زيد فلا شك أنه ليس من أهل الوقف فى ذلك الوقت وإنما يصير بعده وان قلنا إنه موقوف عليه فى حياة زيد وهو المختار عندنا فهل نقول انه من أهل الوقف ؟ يحتمل أن يقال بذلك فان كان موقوفاً عليه هو من أهل الوقف ، ويحتمل أن لايقال به وهو الأظهر لأن أهل الشيء هو المستقر فى استحقاقه ألاترى قوله ﷺ «فأما أهل النار الذين هم أهلها » فلذلك نقول ان من شرط صدق اسم أهل الوقف الاستحقاق وان سلم انه موقوف عليه ونقول فى عمرو إنه موقوف عليه لانه معين قصده الواقف بخصوصه وسماه وعينه ولنا غرض فى ذلك نقدمه على لفظ الأولاد لما سنبينه عليه إن شاء الله فلا يلزم من إجرائنا هذين الاحتمالين هنا إجراؤهما فى الأولاد على الاطلاق وقولنا على الاطلاق احتراز من شيء سنذكره إن شاء الله تعالى .(المرتبة الثالثة) أولاده ومرادنا أولاد عمرو لأن الضمير يعود عليه لأنه أقرب مذكور والفرق بين الأولاد و بين عمرو أن عمراً معين والأولاد جهة كالفقراء ، والكلام فى الجهة وكونها موقوفاً عليها الآن أو لايصير موقوفاً عليها إلا بعد انقراض كالكلام المتقدم فى عمرو مع زيد حرفاً بحرف و إنما يفترقان فى أن كل واحد من الأولاد بعينه ليس موقوفاً عليه بخصوصه لا الآن ولا بعد ذلك ولكنه يدخل فى الوقف ويتصف بكونه من أهله وهذا الدخول والاتصاف يبعد أن يقال به الآن كما قيل به فى المعين لقيام الفرق وإنما يحسن عند وجود شرطه فلذلك أجزم أو أكاد أجزم بأن المعين منهم لايصدق عليه أنه من أهل الوقف إلا إذا حصل شرط استحقاقه . واعلم أن بين أهل الوقف والموقوف عليه عموماً وخصوصاً من وجه فان الواحد

من الأولاد فى مثالنا عنـد وجود شرط استحقاقه من أهل الوقف ولا أرى أن أطلق عليـه أنه موقوف عليـه لأن الواقف لم يقصده بعينه وعمرو قبل استحقاقه موقوف عليه على ما اخترته وليس من أهل الوقف على ماقدمته وإنما نبهت على ذلك لئلا يتوهم أن الأهل أخص مطلقاً وليس كذلك وإنما هو أخص من وجه . إذا عرف ذلك تبين به أن محمد بن عبدالقادر والد عبد الرحمن لم يكن من أهل الوقف أصلا ولا موقوفاً عليه لأن الواقف لم ينص على اسمه فاضبط هذا فانه المحز الذى ابتنى عليه الجواب فى هذه المسألة ، وفرغ ذهنك لما ألقيته إليك ولما ألقيه لك . (المرتبة الرابعة) أولاد أولاده الـكلام فيها كالكلام فى المرتبـة الثالثة لـكن فيها شىء زائد وهو أن عمراً قد يكون له ولد توفى قبله ولم يكن فى النظر فى المرتبة الثالثة فائدة لانه لادخول له وهو ميت فى الوقف المنتقل من والده بعد موته حينئذ ولكن لما انتهينا الى المرتبة الرابعة ظهر له فائدة فيها فنقول قوله بعد عمرو إلى أولاده يحتمل أن يريد أولاده الموجودين عند وفاته ويكون أطلق العام وأراد الخاص أو أن الولد الميت لايسمى ولداً على الحقيقة[1] وهو بعيد فلا وجه عند إرادته ذلك إلا أنه عام مخصوص أو عام أريد به الخصوص ، ويحتمل أن يريد كلهم الموجودين والذى مات ولكن الشرع منع من دخول الميت فى هذا الحكم ، والفرق بين هذين الاحتمالين أن إخراجه فى الأول من إرادة الواقف واخراجه فى الثانى من الشارع وأظهر الاحتمالين عندنا هو الأول لأن المستقبل إنما يراد منها ثبوت أحكامها فى المستقبل لمن هو متصف بها ذلك ممن يقصد به ذلك الحكم وهذا مطرد فى الوصايا والاوقاف وخطاب الشارع وغيره . اذا تقرر هذا فقوله فى المرتبة الرابعة أولاد أولاده يدخل فى عموم أولاده الموجودين عند موته وأولاد الذى مات قبله لانهم من أولاد أولاده ويصح قصدهم ولم يمنع الشرع من دخولهم فلا وجه للقول بالتخصيص فيهم وإن قيل إنه يختص بأولاد الموجودين عند موته لانهم المستحقون . قلنا لامانع أن لايستحق الميت ويستحق ولده فهذا

---

(١) فى المصرية « عند الحنفية »

لايقتضى التخصيص . وإن قيل إن العهد يقدم على العموم و يقتضى التخصيص وههنا معهود وهم أولاد الموجودين عند الموت الذين انحصر الاستحقاق فيهم قصداً وشرعاً . قلنــا العهد فى الألف واللام أما فى المضاف فممنوع ولئن سلم فاعادته ظاهراً من غير إضمار يشعر بالمغايرة واضبط هذا البحث فانه مجز فى مسألتنا التى أفتينا فيها فى دخول عبد الرحمن وملـكة . (المرتبة الخامسة) أولادهم بالضمير فهذا يحتمل أن يقال بالاختصاص فيه بأولاد الموجودين عند موت والدهم لان الضمــير يعود إليهم وهو قوى ههنا ، ويحتمل أن يقــال المراد بالضمير الأولاد فكأنه قال أولاد الأولاد فيبقى على عمومه كالمرتبة الرابعة ، إلا أن الاحتمال الأول أقوى . فانظر هذه المراتب الخمس وميز بينها وإذا ضبطتها ووافقت عليها فاشكر ربك وادع لمن أفادك بها . وهذا تمام ما أردناه من الكلام فى أهل الوقف وهو أحد الامور التى ابتنى عليها الكلام فى هذه المسألة . ومجموع ما ذكرناه يبين أن عند موت عبد القادر يقسم نصيبه أخماساً على أولاده الثلاثة وأن إدخال عبد الرحمن وملـكة معهم ضعيف جداً لا اتجاه له إلا على احتمال بعيد فى المعين وإجراء حكمه على الموصوف والله أعلم . ومن تمام الكلام فى ذلك أن الحكم بكونه من أهل الوقف مع عدم استحقاقه يشبه تخصيص العلة لأن كونه من أهل الوقف يقتضى الاستحقاق و يوقفه على شرط يمنع الاســتحقاق فتخصصت علة الاستحقاق وتخصيص العلة على خلاف الأصل إن قيل بجوازه فما أفضى إليــه يكون مرجوحاً ، ومن تمام الكلام فيه أيضاً أنه قد يقال إنه مستحق أنه لو مات أبوه جرى عليه الوقف فينتقل هذا الاستحقاق إلى أولاده ، وهذا قد كنت فى وقت أبحثه ثم رجعت عنه . فان قلت : هذه الأمور التى قبلها كلها ظاهرة من حيث الفقه ولـكن الواقف قد قال هنا إن من مات من أهل الوقف قبل استحقاقه لشىء فقد سماه من أهل الوقف مع عدم استحقاقه فيدل على أنه أطلق أهل الوقف على من لم يصل إليه الوقف قبل محمد والد عبد الرحمن وملـكة فى ذلك فيستحقان ونحن إنما نرجع فى الأوقاف إلى ما دل عليه لفظ واقفها ، سواء وافق ذلك

عرف الفقهاء أم لا . قلت : ولا نسلم مخالفة شرط الواقف هذا الكلام أما أولا فلأنه لم يقل قبل استحقاقه وإنما قال قبل استحقاقه لشيء فيجوز أن يكون قد استحق شيئاً صار به من أهل الوقف ويترقب استحقاق من آخر فيموت قبله فنص الواقف على أن ولده يقوم مقامه فى ذلك الشيء الذى لم يصل اليه ، ولو سلمنا أنه قال قبل استحقاقه فيحتمل أن يقال إن الموقوف عليه أو البطن الذى بعده وإن وصل اليه الاستحقاق أعنى أنه صار من أهل الوقف قد يتأخر استحقاقه اما لأنه مشروط بهذه كقوله فى كل سنة كذا فيموت فى أثنائها أو ما أشبه ذلك فيصح أن يقال إن هذا من أهل الوقف وإلى الآن ما استحق من الغلة شيئاً إما لعدمها أو لعدم شرط الاستحقاق بمضى زمان أو غيره فنص على أنه من مات فى أثناء المدة قبل الاستحقاق يقوم ولده مقامه حتى لا يشترط مضى مدة أخرى لوالده بعد وفاة والده ويبطل ما مضى من تلك المدة بل يعتد به له بناء على مدة أبيه فقد ظهر إمكان حمل كلام الواقف على ما لا يخالف الشرع وكلام الفقهاء وإذا أمكن ذلك لم يجز حمله على غيره . فان قلت لعل مراد الواقف من مات من الاولاد وانما الكاتب عبر بهذه العبارة . قلت : لا يمكننا أن نفعل ذلك بل كل لفظة نجدها فى كتاب الوقف مما يترتب عليها حكم شرعى ولم يقم دليل على إلغائها يجب العمل بها هذا حكم هذا الوقف بعد موت عبد القادر ووجود أولاده الثلاثة فلما توفى عمر بعد ذلك عن غير نسل انتقل نصيبه إلى إخوته عملا بشرط الواقف لمن فى درجته فيصير نصيب عبد القادر كله بينهما أثلاثاً لعلى الثلثان ولاخته لطيفة الثلث ويستمر حرمان عبد الرحمن وملكة على حاله إلى الآن ، فلما ماتت لطيفة انتقل نصيبها وهو الثلث إلى ابنتها فاطمة وإلى الآن لم ينتقل لعبد الرحمن وملكة شىء لوجود أولاد عبد القادر وهم يحجبونهم لانهم أولاد وقد قدمهم على أولاد الاولاد الذين عبد الرحمن وملكة منهم فلما توفى على وهو أخو أولاد عبد القادر وخلف بنته زينب احتمل أن يقال نصيبه كله وهو ثلثا نصيب عبد القادر لبنته زينب عملا بقول الواقف : من مات منهم عن ولد انتقل نصيبه لولده وتبقى هى وبنت

عمتها مستوعبتين لنصيب جدهما لزينب ثلثاه ولفاطمة بنت عمتها ثلثه ، واحتمل أن يقال إن نصيب عبد القادر لبنته زينب عملا بقول الواقف : ثم على أولاده ثم على أولاد أولاده فقد أثبت لجميع أولاد الاولاد استحقاقاً بعد الاولاد و إنما حجبنا عبد الرحمن وملكة وهما من أولاد الأولاد بالأولاد فاذا انقرض الأولاد زال الحجب فيستحقان و يزال نصيب عبد القادر بين جميع أولاد أولاده فلا يحصل لزينب جميع نصيب أبيها بل بعضه ، ولا نقول إنه بعضه فقط بل بعض المجموع الحاصل منه ومن إخوته و ينقص ما كان بيد فاطمة بنت لطيفة عما كان وهذا أمر اقتضاه النزول الحادث بانقراض لطيفة الأولاد المستفاد من شرط الواقف أن أولاد الأولاد بعدهم فلا شك أن فيه مخالفة لظاهر قوله إن من مات فنصيبه لولده فان ظاهره يقتضى أن نصيب على لبنته زينب واستمرار نصيب لطيفة لبنتها فاطمة فخالفناه بهذا العمل فيهما جميعاً ولو لم نخالف ذلك لزمنا مخالفة قول الواقف إن بعد الأولاد يكون لأولاد الأولاد وظاهره يشمل الجميع فهذان الظاهران تعارضا وهو تعارض قوى ليس فى هذا الوقت مجر أصعب منه وليس الترجيح فيه بالهين بل هو محل نظر الفقيه ، وخطرلى فيه طرق : (منها) أن الشرط المقتضى لاستحقاق أولاد الأولاد جميعهم متقدم فى كلام الواقف والشرط المقتضى لاخراجهم بقوله من مات انتقل نصيبه لولده متأخراً فالعمل بالمتقدم أولى لأن هذا ليس من باب النسخ حتى يقال العمل بالمتأخر أولى . (ومنها) أن ترتيب الطبقات أصل وذكر انتقال نصيب الوالد الى ولده فرع وتفصيل لذلك الأصل فكان التمسك بالأصل أولى . (ومنها) أن « من » صيغة عامة فى الافراد وفى المجموع فقوله : من مات وله ولد صالح لكل فرد منهم ولمجموعهم واذا أريد مجموعهم كان انتقال نصيب مجموعهم إلى محمود أولا من مقتضيات هذا الشرط فكان إعمالا له من وجه مع إعمال الأول و إذا لم نعمل بذلك كان إلغاء للأول من كل وجه أو من أكثر الوجوه وهو مرجوح ، و إنما قلت أكثر الوجوه لاحتمال أن تأتى حالة يحصل لهم استحقاق فانا لا نجزم بالحرمان فى جميع الأحوال . (ومنها) إذا تعارض الأمر بين إعطاء

الذرية وحرمانهم تعارضاً لاترجيح فيه فالاعطاء أولى لأنه لاشك أنه أقرب إلى غرض الواقفين . (ومنها) أن زينب لم تحرم عن نصيب أمها كله بل بعضه وكذا فاطمة فكان ذلك تشبيهاً بتخصيص العموم . (ومنها) أن تقول استحقاق زينب لأقل الأمرين وهو الذى يخصها اذا شرك بينها و بين بقية أولاد الأولاد محقق وكذا فاطمة والزائد على المحقق فى حقها مشكوك فيه ومشكوك فى استحقاق عبد الرحمن وملكة فاذا لم يحصل ترجيح فى التعارض بين اللفظين يقسم بينهم لكن قيمة المشكوك فيه خاصة بين الجميع تقتضى زيادة زينب وفاطمة وعملا بشىء مخالف للشرطين جميعاً فكان صرفه الى ملكة وعبد الرحمن بالطريق التى ذكرناها أولى ولا شك أنه من المواضع المشكلة ، ولهذا قلت لاأشتهى أحداً من الفقهاء يقلدنى فيه بل ينظر لنفسه وميله اليه لما ذكرته فيقسم بين عبد الرحمن وملكة وزينب وفاطمة وهل يقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين فيكون لعبد الرحمن خمساه ولكل من الاناث خمسه نظراً إليهم دون أصولهم أو ننظر إلى أصولهم فنقسمه بحسبهم ونقول ينزلون منزلة أصولهم لو كانوا موجودين وأصولهم المتوفى فى حياة والدهم و والدة زينب ووالدة فاطمة فيكون لفاطمة خمسه ولزينب خمساه ولعبد الرحمن وملكة خمساه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فيه احتمال وأنا الى الثانى أميل حتى لاينفصل نخذ فى المقدار بعد ثبوت الاستحقاق فليس مناقضاً لما تقدم فاعتقدته و بنيت كلامى فى هذه الفتوى عليه . فلما توفيت فاطمة من غير نسل والباقون من أهل الوقف زينب بنت خالها وعبدالرحمن وملكة ولدا عمها وكلهم فى درجتها فوجب قسمة نصيبها بينهم بمقتضى قول الواقف إنه لمن فى درجتها للذكر مثل حظ الأنثيين لعبد الرحمن نصفه وللملكة ربعه ولزينب ربعه ولا نقول هنا ينظر إلى أصولهم لأن الانتقال من مساويهم ومن هو فى درجتهم فكان اعتبارهم بأنفسهم أولى فاجتمع لعبد الرحمن وملكة الخمسان حصلا لهما بموت على ونصف و ربع الخمس الذى لفاطمة بينهما بالفريضة فلعبد الرحمن خمس ونصف خمس وثلث خمس وللملكة ثلثا خمس و ربع خمس واجتمع لزينب الخمسان اللذان حصلا

لها عند موت والدها وربع الخمس الذى لفاطمة المنتقل اليها بموتها فيكون لهما الخمسان وربع الخمس فاحتجنا إلى عدد له خمس ولخمسه ثلث وربع وهو ستون فقسمنا نصيب عبد القادر عليه لزينب خمساه وربع خمسه وهو سبعة وعشرون ولعبد الرحمن وملكة الخمسان منه ونصف الخمس وربع الخمس وهو ثلاثة وثلاثون لعبد الرحمن منه اثنان وعشرون وهى خمس ونصف خمس وثلث خمس وللملكة أحد عشر وهى ثلثا خمس وربع خمس. فهذا ماأردنا أن نبين ، وقد اجتمع فى هذه المسألة احتمالات كل منها يصلح أن يتعلق به فقيه (أحدها) ماذكرناه . (والثانى) أنه لا شىء لعبد الرحمن وملكة بل يكون لزينب نصيب والدها على كاملا وهو ثلثا نصيب جدها ولفاطمة نصيب أمها كاملا وهو ثلث نصيب جدها . (والثالث) أن لعبد الرحمن نصفه وللملكة ربعه ولزينب ربعه وهو مأخوذ مما قدمناه من النظر إليهم دون أصولهم عند موت على فيكون لعبد الرحمن خمسان ولكل من الاناث خمس ثم ينتقل نصيب فاطمة وهو الخمس إليهم للذكر مثل حظ الأنثيين فيتكمل لهم ما ذكرناه الآن على هذا الاحتمال لعبد الرحمن نصف خمس يكمل له بعد النصف من الاثنين ربع خمس يكمل لها به الربع والله أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف ابن مصعب على نفسه ثم على أولاده الموجودين عند وفاته ومن عساه يحدث له من الأولاد للذكر مثل حظ الانثيين ومن مات من أولاد الواقف قبل وفاة أبيه وقبل أن يصير إليه شىء من هذا الوقف وخلف ولداً وولد ولد وإن سفل استحق ولده أو ولد ولده الموجود عند وفاة الواقف ما كان يستحقه فى من أولاد الواقف لوكان موجوداً فى الحياة عند وفاة الواقف وقام الاستحقاق مقام أبيه المتوفى فى حياة الواقف من على كل واحد منهم نصيبه من ذلك مدة حياته ثم تجرى حصة منهم من ذلك من بعده على أولاده للذكر مثل حظ الانثيين ثم على أولاد أولاده كذلك ثم على أولاد أولاد أولاده مثل ذلك ثم على نسله وعقبه وإن سفل على الشرط والترتيب المذكور على أن من توفى من أولاد الواقف المسمى وأولاد أولاده ونسله وعقبه

وان سفل عن ولد أو ولد ولد أو عن نسل أو عقب عاد .ما كان جارياً على المتوفى
من ذلك وقفاً على ولده ثم على ولد ولده ثم على نسله وعقبه و إن سفل على الشرط
والترتيب المذكورين . ومن توفى منهم أجمعين ومن أولادهم ومن أنسالهم وأعقابهم
وان سفلوا عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب كان نصيب المتوفى من
ذلك راجعاً إلى من هو معه فى درجته وذوى طبقته من أهل الوقف المذكور
المتناولين لشىء من ارتفاعه حالة وفاة المتوفى عن غير ولد و يقدم فى الاستحقاق
من أهل الدرجة الاخوة على غيرهم و يستوون فى ذلك سواء كانوا لأب أو لأبوين
فان لم يكن فى درجة المتوفى عن غير نسل من يساويه فعلى أقرب الموجودين
إلى المتوفى من أهل الوقف المذكور للذكر مثل حظ الأنثيين ثم على ولد من انتقل
ذلك إليه ثم على نسله وعقبه و إن سفل على الشرط والترتيب المذكورين ومن
توفى من أنسالهم وأعقابهم أجمعين قبل استحقاقه شيئاً من منافع هـذا الوقف
وترك ولداً استحق ولده بعده ما كان يستحقه والده منه لو بقى حياً حتى يصير اليه
شىء من منافع الوقف وقام فى الاستحقاق مقام والده المتوفى أباً كان أو أماً وحكم
حاكم يرى وقف الانسان على نفسه بصحة هذا الوقف ، ومات الواقف عن
ثلاثة أولاد نجم الدين محمد وجمال الدين يوسف وثابتة وعن ولدى ابن مات قبله
وهما ابراهيم وزاهدة ولدا عيسى ابن الواقف فلنجم الدين سبعاً الارتفاع ولجمال
الدين سبعاه ولثابتة سبعه ولابراهيم بن عيسى سبع وثلث سبع ولزاهدة ثلثا سبع
ثم ماتت زاهدة عن أخيها المذكور فقط فيكمل له السبعان اللذان كانا لأبيه عيسى
ومات نجم الدين محمد فانتقل نصيبه وهو سبعان لابنه أحمد وماتت ثابتة فانتقل
نصيبها وهو سبع لبنتها فاطمة التى رزقتها من ومات ابراهيم بن عيسى وله سبعان
وخلف أحمد وعيسى وموسى وفاطمة ولأحمد أربعة أسباع سبع الارتفاع ولعيسى مثله
ولفاطمة سبعا سبع الارتفاع وماتت فاطمة بنت إبراهيم بن عيسى هند وخلفت يوسف
وإمراة ثم ماتت أمراعن أخيها يوسف فقط فله ما كان لأمه وهو سبعا سبع الارتفاع ثم
مات أحمد بن جمال الدين موسى ولا ولد له ونصيبه سبعان فهل يكون نصيبه لست

الشام وفاطمة بنت ثابتة فقط لأنهما اللتان فى درجته لأن ست الشام بنت عمه وفاطمة المذكورة بنت عمته أو يشركهما أولاد إبراهيم بن عيسى وهم أنزل بدرجة وابن أختهم يوسف وهو أنزل بدرجتين لنتزلهم منزلة أصلهم .

﴿ الجواب﴾ قد دل كلام الواقف على أن من مات ولا ولد له ينزل ولده منزلته لكنه وصفه بأن يكون مات قبل استحقاق شيء من منافعه فهل هذا شرط معتبر حتى لايدخل أولاد إبراهيم بن عيسى وابن أختهم ماتا بعد استحقاق شيء أو ليس معتبراً أو معتبر ولكن لايمنع الدخول فنظرنا فوجدنا قول الواقف أولا: من مات من أولاد الواقف قبل وفاة أبيه وقبل أن يصير اليه شيء من الوقف فيه زيادة قوله «وقبل أن يصير اليه شيء من هذا الوقف» لأن من المعلوم أن قوله قبل وفاة أبيه يغنى عنه فذكر ذلك بعده إنما هو تأكيد وتنبيه على أنه وإن لم يصر اليه شيء ينزل ابنه منزلته لأنه قد يتوهم أن شرط استحقاقه قبل أبيه استحقاق أبيه فنبه على عدم ذلك ، وفى كلام هذا الواقف شيء آخر وهو أنه قال قبل ذلك ثم يجرى هذا الوقف من بعد وفاة الواقف على أولاد الموجودين عند وفاته فالوالد المتوفى فى حياته خارج من ذلك لايدخل لفظاً ولا تقديراً بخلاف مالم يقيد بالموجودين فانه يتوهم دخوله تقديراً ثم ينتقل عنه لأولاده فلما قيدنا بالموجودين لم يكن لهذا التوهم محل ثم انه ألحق بالأولاد الموجودين عند الوفاة أولاد من تقدم وفاته فى حياة أبيه فهم وأعمامهم سواء فى الوقف عليهم بعد وفاة الواقف ، ويتجه أن يقال إنهم درجة واحدة وطبقة واحدة لايمنع من ذلك تفاوتهم فى النسب لأنا لانعنى بالطبقة فى الوقف إلا المستوين فى الاستحقاق من الواقف كما لو وقف على زيد وابن أخيه أو على زيد وابنه أو على ابنه وابن ابنه وابن ابنه معاً فهما درجة واحدة فبان بهذا أن محمداً وموسى وثابتة أولاد الواقف وولدى أخيهم إبراهيم وزاهدة ولدى عيسى ابنى الواقف ضمتهم درجة واحدة وطبقة واحدة لاستوائهم بالنسبة إلى الواقف فى ترتيب الوقف وإن اختلفوا بالنسبة إليه فى أصل النسب. فقوله ومن مات من أولاد الواقف قبل وفاة أبيه إلى آخره ليس تفصيلا لما أجمله

ولا شرطاً فيما قدمه ولكنه إنشاء حكم وذكر موقوف آخر عليه يشارك الموقوف عليه أولا ويصيرهما موقوفاً عليهما بعده ، وهذه المقدمة لابد من فهمها وضبطها فانها ينبنى عليها مابعدها . وقوله يجرى على كل واحد منهم نصيبه مدة حياته ثم يجرى نصيب كل منهم من بعده على أولاده فيه فائدتان : (إحداهما) الاستغناء به عن أن يقول : من مات انتقل نصيبه لولده . فانه لو قال على أولادهم احتمل ان لا ينتقل إلى البطن الثانى شىء مابقى من البطن الأول واحد فيحتاج إلى بيان بعده وفى هذا الوقف مع اللفظ المذكور لايحتاج فانه مبين لنفسه . (الثانية) قد يقال إن نصيب كل واحد كالوقف المستقل لأنه لما جعله كالصفقة المستقلة أشبه تفصيل الثمن فيتعدد الوقف به لكن الأقرب أن ذلك لافائدة فيه لأنه وقف واحد وإن تعدد الموقوف عليه وإنما سرى النظر فى غير هذا الموضع مما لا حاجة بنا هنا إليه وإنما أردنا أن نستوفى الكلام على كلمات كتاب الوقف نعم فيه تأكيد بيان لأن ولد كل من الخمسة مساو لولد الآخر فيكون ولد محمد وولد ثابتة مساويين لأولاد إبراهيم وعيسى وهو فصل المسألة . وقوله على الشرط والترتيب المذكورين :أما الترتيب فظاهر وأما الشرط فهو أن للذكر مثل حظ الأنثيين . وأما كون من مات فى حياة الواقف يقوم ولده مقامه فقد قلنا إنه ليس بشرط وإنما هو إنشاء وقف ، فان سمى شرطاً فمن باب التوسع . وقوله بعد ذلك : على أنه من توفى إلى آخره. شرط صريح وهو من مات بعد الواقف لاقبله . وقوله : من توفى منهم أجمعين عن غير ولد إلى آخره المراد بالدرجة ماقدمناه و«من» فى قوله «من أهل الوقف» يحتمل أنها لبيان الجنس لاتبعيضية ، وقوله المتناولين شرح لقوله أهل الوقف لا تخصيص لأن أهل الوقف لايصدق على غير المتناولين . وهذه مسألة وقعت فى الشام أعنى كون أهل الوقف يختص بالمتناولين أو يعم كل موقوف عليه وإن لم يصل اليه الاستحقاق ، ولم يوجد فى الشام فيها نقل فى زمن الشيخ تاج الدين وأرسلوا إلى الديار المصرية يسألون عنها فلم يبلغنى أنه وجد فيها نقل ، ورأيت أنا من كلام الأصحاب ما يقتضى أن أهل الوقف هم المستحقون المتناولون ، وذلك

يعضد ماقلناه من أن قوله المتناولين بيان لقوله أهل الوقف لا تخصيص . وقد تقدم
مايدل لتفسير الدرجة. و بمجموع ذلك يعلم أن « من » لبيان الجنس لا للتبعيض .
و يحتمل أن تكون تبعيضية وهو الأقرب و يكون المراد بأهل الوقف كل من
يتناول منه والمراد بتساوى بعضهم وهم المستوون فى تلقى الوقف فان محمداً وموسى وثابتة
و إبراهيم وزاهدة مستوون فى ذلك وأحمد بن موسى وست الشام بنت محمد وفاطمة
بنت وأولاده مستوون فى ذلك ابن فاطمة بنت إبراهيم بن عيسى يستحق
نصيب أمه فهو متناول ولكنه ليس مساوياً لمن فوقه فى تلقى الوقف فأهل الوقف
أعم من المساوى . والمتناول يحتمل أن يقال إنه أعم من الدرجة لما دل كلامه على
انتقالها اليه و إلى غيره و يحتمل وهو الأقرب أنه مرادف لها و يكون معنى قوله
فان لم يكن فى درجته من يساويه كقولك وهذه مسألة بسيطة لا يبدى وجود
موضوعها كقوله * على لاحب لا يهتدى لمناره * و إن لم يكن له منار و كذلك
لا درجة ولا مناولة [1] ولو سلمنا أن الدرجة لا تختص بما ذكرناه فلا شك أنها
تصدق عليه وعلى المعنى المشهور ، ومذهب الشافعى حمل اللفظ الواحد على معنييه
غير المتضادين وفى تضاد هذين المعنيين هنا نظر فان سلم تضاده فقوله : إن كان
مخصصاً فهو خلاف الأصل . و إن كان فهو راجح فعمله على وانه حالتان يعنى اللفظ
فيكون توضيحاً لذلك . وقوله : فان لم يكن فى درجة المتوفى من يساويه يؤكد
ماقلناه فانه يقتضى أن الدرجة تنقسم إلى المساوى وغير المساوى والذى يفهم كثير
من الناس أن الدرجة لا تكون إلا للمساوى فقط فعلمنا أن مراد الواقف خلاف
ذلك لأن المراد بالدرجة المتناولون جميع فهم مرتب ومن السنة يبقى من عداه
على مقتضى الشرط . وقوله «فعلى أقرب الموجودين إلى المتوفى من أهل الوقف » قد
قدمنا أن أهل الوقف هم المتناولون و إن لم يصرح الواقف بهذا الشرط هنا . و إذا
كان كذلك فغير المساوى من المتناولين قد يكون عماً أو عم عم أو ابن أخ أو
ابن ابن أخ وما أشبه ذلك فنص الواقف على تقديم الأقرب وليس فى ذلك معارضة

---

(١) فى الشامية « مساواة » .

لما قلناه . وقوله « ومن توفى من أنسالهم قبل استحقاقه شيئاً من منافع هذا الوقف إلى آخره » يحتمل أن يريد به أن يشترط فى تنزيل الشخص منزلة أصله أن لا يكون أصله استحق شيئاً من الوقف و يكون ذلك جبراً لوالده لأن من استحق أصله شيئاً فيجبر ولده بعده بأخذه فيكتفى له به . و يحتمل أن يريد أن من مات قبل أن يستحق شيئاً أى شيء كان فان ولده يستحق ذلك الشيء الذى لو كان أبوه حياً لاستحقه ، وهذا الاحتمال أقرب إلى وضع اللفظ لغة والأول قد يقال إنه أقرب إلى العرف واللغة فى مثل هذا مقدمة على العرف لأن هذا ليس من العرف المطرد العام . فان قلنا بالاحتمال الثانى فابراهيم بن عيسى مات قبل استحقاقه نصيب أحمد بن موسى الذى مات ولا ولد له . ولو كان إبراهيم بن عيسى حياً لاستحق شيئاً منه فيقوم أولاده مقامه عملا بهذا اللفظ . و إن قلنا بالاحتمال الأول فابراهيم ابن عيسى لا يدخل فى ذلك فلا يكون هذا الشرط مقتضياً لاستحقاق أولاده شيئاً من نصيب أحمد بن موسى لكن استحقاقهم مما قدمناه لأنهم فى درجة أحمد ابن موسى المذكور بحكم أن أحمد بن موسى هو من الطبقة الثالثة من أهل الوقف الأول الواقف والثانية فيها أبوه موسى . والثالثة فيها أحمد المذكور و إبراهيم أيضاً من الطبقة الثالثة فحكم ما تقرر أن عيسى بن الواقف المتوفى فى حياته لا دخول له فى الوقف أصلا وأن إبراهيم من الطبقة الرابعة مساو لأعمامه فيكون أولاده من الطبقة الثالثة مساوين للمتوفى أحمد بن موسى على ست الشام وفاطمة وأحمد وموسى وعيسى أولاد إبراهيم بن عيسى على ما يذكر فيه فعلى الاحتمال الثانى وهو الأقرب يكون لست الشام ربعه ولفاطمة بنت ثابتة ربعه ولأولاد إبراهيم بن عيسى نصفه لتنزلهم منزلة أبيهم . و يقسم هذا النصف بينهم على سبعة لفاطمة بنت إبراهيم سبعه ولكل من المذكور سبعاه و ينتقل نصيب فاطمة بنت إبراهيم لابنها يوسف مضافاً إلى ما لكل منهم فى الأصل ، وعلى الاحتمال الأول يقسم نصيب أحمد بن موسى بين ست الشام وفاطمة بنت ثابتة وأحمد بن عيسى وموسى أولاد إبراهيم بن عيسى للذكر مثل حظ الأنثيين فيكون لكل ذكر ربعه ولكل أنثى

ثمنه ولا يستحق يوسف منه بل يقتصر له على ماله من جهة أمه من الأصل، هذا ماظهر لى فى ذلك كتبته من وقت التسبيح قبل الفجر إلى حين الاسفار من يوم الخميس الرابع والعشرين من شهر رجب الفرد سنة تسع وثلاثين وسبعمائة انتهى.

ثم كتب الشيخ الامام على حاشية هذا الجواب أنه توقف فى هذا الجواب بسبب ماحكى له من أمر أحمد و إلحاق نسبة بابن مصعب وانها قضية مظلمة .

﴿ مسألة ﴾ فى صفر سنة إحدى وأربعين وسبعمائة بدمشق وقف جمال الدين قايماز الرومى وقفاً على بنى هذا الوقف الأربعة على وابراهيم ومحمد و إسماعيل بينهم بالسوية أرباعاً يجرى على كل واحد منهم نصيبه فى هذا الوقف وهوالربع منه مدة حياته . ومن توفى منهم عادماً كان جاريا عليه من هذا الوقف على ولده للذكر مثل حظ الأنثيين ثم على ولد ولده كذلك ثم نسله وعقبه على هذا الشرط على انه من توفى من الاخوة الأربعة الموقوف عليهم ومن أنسالهم عن ولد أو ولدولد أو نسل عادما كان جارياً عليه على من بعده فى درجته وذوى طبقته من أهل الوقف يقدم الأقرب إليـه فالأقرب ، فان لم يكن فى درجتـه من يساويه كان ذلك وقفاً على أقرب الموجودين إليه من أهل الوقف للذكر مثل حظ الأنثيين ثم على أولاد من انتقل إليه ذلك ثم على أنسالهم على الشرط والترتيب فاذا انقرضوا ولم يبق لهؤلاء الاخوة الأربعة نسل ولا لواحد منهم عاد ذلك جميعه على من يوجد من نسل الواقف فاذا انقرضوا عاد وقفاً على جهاة متصلة واتصل ذلك بحاكم بعد حاكم إلى قاضى القضاة شمس الدين بن مسلم فادعى عنده متكلم عن غازية ابنة عثمان بن على ابن جمال الدين قايماز على ابني عمها ابراهيم وسليمان ابنى محمد بن على المـذكور وأن أخا المدعى لها صلاح الدين يوسف توفى عن غير نسـل ولا أخ ولا أخت غير المدعى لها وانه انتقل إليها ما كان جارياً عليه وهو المنتقل إليـه عن والده المذكور ووالدته شام خاتون إبنة إبراهيم بن جمال الدين قايماز المسمى وهو ثلاثة أسهم وخمس سهم وأن المذكورين وضعا أيديهما على النصف مما كان جارياً على صلاح الدين بغير حق بحكم دعوى استحقاقهما ذلك فسألهما الحاكم فاعترفا بوفاة

صلاح الدين لكن عن غير نسل ولا أخ ولا أخت غير غازية فتأمل كتاب
الوقف وحكم بانتقال جميع ما كان جارياً على صلاح الدين يوسف وهو ثلاثة أسهم
وخمس إلى أخته غازية واختصاصها به وانفرادها به دون الأخوين المذكورين
ودون غيرهما من أهل الوقف بعد أن ثبت عنده أن صلاح الدين توفى عن غير
نسل وأن ما كان جارياً عليه انتقل إليه عن والده فخر الدين عثمان المسمى ووالدته
شام خاتون و إلى غازية أخته من أبيه وانه لا أخ له ولا أخت سواها ثم حضر مجلس
قاضى القضاة شهاب الدين بن المجد متكلم عن اللتى بنت عثمان بن عبد الولى الحلى
المتصلة النسب بابراهيم أحد الأربعة الموقوف عليهم وأحضر متكلم معه عن غازية
وادعى على غازية أنها استولت على سهمين وهو نصف السدس من الوقف من
جملة ما كان جارياً على صلاح الدين من قبل أمه شام خاتون بعد وفاته عن غير
ولد بغير حق بمقتضى شرط الواقف الذى تقدم وان هذا اللفظ يقتضى أن كل
ربع يكون وقفاً مستقلا على من هو عليه ثم من بعده على ولده لا ينتقل نصيب
واحد من الأربعة إلى غير ذريته من ذرية الثلاثة الآخرين إلى أن تنقطع ذريته.
وتأمل كتاب الوقف فرأى أن وقف الواقف المذكور فى كتاب الوقف يكون أربعة
أوقاف لا يصرف شىء من ريعه أحد من الموقوف عليهم الأربعة إلى غير نسل
مادام له نسل ووافق رأيه ما أفتى به أئمة الاسلام بالديار المصرية والبلاد الشامية
بدر الدين بن جماعة وتقى الدين الحنبلى وتقى الدين المالكى من مصر ، وفتوى
شامية منها جمال الدين القزوينى وعز الدين بن منجا و زين الدين بن المرحل
وشهاب الدين بن عبد الحق وجمال الدين بن قاضى الزبدانى وشهاب الدين الطاهرى
وابنا أبى الوليد وجلال الدين الحنفى وصدر الدين المالكى وحكم برفع يد غازية عن
السهمين لكونها ليست من نسل إبراهيم وتسليم ذلك إلى اللتى لكونها من نسل
إبراهيم و بعده برهان الدين الزرعى و بعده مستنيبه علاء الدين و بعده عماد الدين الحنفى
و بعده جلال الدين القزوينى و بعده شرف الدين المالكى .وفى المكتوب المذكور
ثبت أن اللتى خاتون بنت فخر الدين عثمان الحلى أمها حلة خاتون بنت شام بنت شرف

الدين ابراهيم أحد الموقوف عليهم وأن صلاح الدين يوسف بن عثمان بن على
أخو حلة لأبويها توفى بعد أمه شام خاتون وثبت إقرار ابراهيم وسليم لانه لادافع لهما
فى ذلك على قاضى القضاة جمال الدين الزرعى الشافعى سنة أربع وعشرين
وصورة الفتاوى التى تمسك بها ابن المجد شرح كتاب الوقف ثم قال فهل يصرف
شىء من نصيب أحد من الاربعة الموقوف عليهم إلى غير ذريته أم لا ، ويكون
نصيب كل واحد من الأربعة منحصراً فى ذريته فكتب ابن جماعة نصيب كل
واحد من الأربعة بعده لمن يوجد من أولاده وان سفل ولا يصرف شىء منه إلى
غيرهم مع وجودهم والحالة هذه والله أعلم . كتبه محمد بن ابراهيم الشافعى وكذلك
عليه المالكى والحنبلى .

﴿والجواب﴾ من وجهين : (أحدهما) أنه لم يبين فى الاستفتاء صورة الواقعة
المحكوم فيها فالأجوبة صحيحة باعتبار الطبقة الأولى . وأما إذا وصل من نصيب
أحد الاربعة شىء إلى ذريته ثم مات عن أخت فلم يسأل عنها ولم تتضمنها
أجوبتهم والتمسك باطلاق أجوبتهم فيها تلبيس ولو قالوه لم يسمع منهم . وهذا هو
الجواب الثانى ، وأكثر أجوبة الباقين على مثل ذلك إلا جلال الدين القزوينى
فيها فى الاستفتاء ورزق على وعثمان ومحمد والتى ورزق ابرهيم شام خاتون عن ولديها
يوسف وحلة ثم مات عنها وعن أولاده الثلاثة ثم ماتت حلة عن بنت ثم مات يوسف
عن أخته من أبيه وبنت أخته فالى من ينتقل نصيبه وليس من نسل ابراهيم أحد
أقرب إلى يوسف من بنت حلة . فكتب جلال الدين: ينتقل من نصيب يوسف
ما انتقل إليه عن أبيه إلى أخته لأبيه فانها فى درجته وما انتقل عن أمه إلى بنت
أخت حلة والحالة ماذكر والله أعلم . كتبه محمد بن عبد الرحمن وأفتى ابن تيمية
مثله على واحدة مثلها . وكتبت فتوى أخرى قريب منها ولكن لم يحرر فيها
التصوير جيداً . وكتب عليها ابن الكنبانى أنه انتقل ما كان يستحقه يوسف
إلى أخته غازية دون بنت أخته ودون بنى عمه لا ينقض حكم الحاكم بهذا الانتقال
والحالة هذه والله سبحانه وتعالى أعلم . ووافقته أنا فى الديار المصرية ومحمود الأصبهانى

،ومحمد بن الحسن الشافعى وهو ابن ناصر الدين يذكر والفخر المصرى وصدر الدين المالكى وجلال الدين الحنفى وعبادة الحنبلى وعبد الله بن أبى الوليد وابن القماح وعبد العزيز بن محمد بن جماعة وزين الدين بن المرحل والاسوانى وابن الأنصارى وزين الدين البلقانى وابن عدلان وعبد الرحيم بن القراب ، والتصوير الذى كتبت أنا عليه تصوير جيد ولم يكتب معى فيه إلا جلال الدين الحنفى وهو صورة الحال فهو موافق لحكم ابن مسلم ، وقد حضرت هذه المسألة فى المحاكمات بدمشق فى صفر فى سنة إحدى وأربعين وسبعمائة فنظرت فيها والذى أدى نظرى إليه فيها ان نصيب جلال الدين يوسف ينتقل إليه كله إلى أخته غازية كما حكم به ابن مسلم. ورأيت فتوى أخرى كتب فيها ابن الزملكانى : هذا الوقف وقف واحد ليس أوقافاً متعددة ونصيب يوسف منه ينتقل بوفاته عن غير عقب إلى أخته غازية سواء فى ذلك ما انتقل إليه عن أمه أو عن أبيه لكونها أقرب أهل الوقف من طبقته إليه على ماشرط الواقف دون أولاد عمه ودون بنت أخته ، وهذا الذى يقتضيه شرط الواقف ويوضحه البحث والاستدلال مما يطول شرحه فى جواب هذا السؤال والله أعلم . كتبه محمد بن على ووافقه صدر الدين المالكى والفخر المصرى وزين الدين بن المرحل وابن قاضى الزبدانى . وهذا الذى قاله ابن الزملكانى رحمه الله هو الصواب الذى لايتجه غيره ولم يفهم المسألة غيره ورأيى أن حكم ابن مسلم صحيح صادف الصواب وحكم ابن المجد بعده وإن كان له احتمال ضعيف لكنه نقض لما حكم به ابن مسلم وان لم يصرح بالنقض فهو حكم باطل لأن ما حكم به ابن مسلم صادف محل اجتهاد فهو لو كان غير الظاهر لم يجز نقضه فكيف وهو الظاهر فحكم ابن المجد بطلانه لذلك واضح لا ريبة فيه دع تقرير خطئه من جهة الفقه ودع حال المجد عفا الله عنا وعنه واذا كان حكم ابن المجد باطلا فتنفيذ الحكام الذين بعده له لايفيد فعندى أنه يجب إمضاء حكم ابن مسلم وعدم الرجوع إلى حكم ابن المجد المضاد له والله تعالى أعلم انتهى .

(فصل) للشيخ الامام رحمه الله كتاب سماه :

﴿ موقف الرماة فى وقف حماة ﴾

وهو هذا قال رضى الله عنه : الحمد لله الذى فقه فى دينه من أراد به خيراً وصرف به عن اكتساب الاثم بالحرام حسرا وحصل بسببه من اتباع الحلال أجراً وأقام من صدر هذه الأمة أعلاماً شدوا منها ازراً وأعزوه نصراً واهتدوا بهدى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لا يخرجون عنه ذراعاً ولا شبراً ، وكانوا جمعاً غفيراً على ممر الأعصار تترى يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويأطرون الظالم على الحق اطرا قد حموا صفو العلم ونهلوا شرابه وارتدوا عن علل مناهله وتطلعوا رضابه وكشفوا لقاصديه أستاره وحجابه وأبرزوا لطالبيه أسراره وذللوا صعابه وأزالوا قشره ولبكوا بالشهد لبابه ثم جئنا من بعدهم فى آخر الزمان لم تنل من سؤرهم إلا صبابة ووجهاً من تلك الوجوه قد أرخى عليه نقابه وتلفع أثوابه مع قلة معين ومساعد ووهن فى القوة وضعف ساعد فلا تلق من يتحدث معك إلا الواحد بعد الواحد وان تحدث معك حيناً نكص أسرع ما يكون وهو شارد فضلاعن ان يرد تلك الموارد أو يشهد ماأنت شاهد و يذوق طعم ماأنت واجد كلا بل هو لذلك الاحساس فاقد فأين من ينظر رباه و ينشق رياه وأين من يتغلغل فى قلبه سره و ينطوى عليه فكره ويتحلى بكره فأين من عنده خبره وخيره فأين من تكيف بذلك وصار له مراحاً يصدر عنها نهيه وأمره فهذا هو الذى إذا جمع ذلك اكتفى وراقب الله فى السر والنجوى فأهل للفتوى واستحق الامامة فى المسرة والبلوى ، ولست أقول ذلك تعرضاً لحالى وانى عنه بمعزل ولكن اعلاماً بحالة السلف الذين نحن عنهم فى أسفل حضيض ومنزل . وسبب هذه النفثة الخارجة من مصدور الحركة لمعى تغلى منها الصدور استفتاء ورد من حماة فى سنة خمس وخمسين وسبعمائة فى رجل يسمى عثمان وقف على بنيه الثلاثة منكورس ولاجين وخضر الاخوة لابوين بينهم بالسوية ثم من بعدهم على أولادهم وأولاد أولادهم وأولاد أولاد أولادهم بطناً بعد بطن للذكر مثل حظ الأنثيين لايكون وقفاً على بطن حتى ينقرض البطن الأول ، وان مات واحد من الموقوف عليه وليس له

سوى ولد واحد كان له ذلك ذكراً كان أو أنثى وان مات واحد منهم عن غير ولد وان سفل عاد حقه على اخوته المذكورين بينهم وان كان واحداً عاد عليه أيضاً وكذلك ان مات أحد من الموقوف عليه وليس له إلا بنات ابن أو بنت ابن وان سفلت وله اخوة كان أولاد الأولاد أحق به وان كانت بنتاً واحدة وان انقرض الموقوف عليهم ونسلهم عاد على أقرب العصبات اليهم فمات خضر عن غير نسل ثم مات لاجين عن أولاده أبى بكر وخضر وسيدة ونسب ثم مات خضر هذا عن غير نسل وماتت نسب عن ابن اسمه محمد ثم مات عن غير نسل ثم ماتت سيدة عن ولديها أحمد وعروس ثم مات منكورس عن أولاده عثمان وصدقة ومحمود وعروس وحبيبة ثم مات أبو بكر عن أولاده محمد واحمد وابراهيم وعلى وماتت عروس بنت سيدة عن ولديها محمد ومحمود ومات أحمد بن سيدة عن بنتيه سيدة وفاطمة وهما بنتا عروس بنت منكورس ومات صدقة بن منكورس عن أولاده محمد ومحمود وملكة وسيدة ثم مات عثمان بن منكورس عن ابنه أحمد وماتت سيدة بنت صدقة عن غير عقب وماتت ملكة عن بنتيها محمودة و بار خاتون وماتت حبيبة بنت منكورس عن أولادها أبى بكر وابيزاومحمد ثم مات محمد هذا عن غير نسل ومات محمد بن صدقة عن بنته فاطمة زوجة ابن السمين وانحصر الوقف فى الموجودين منهم وهم سبعة عشر : بنتان من البطن الثانى وهما محمودة وعروس بنتا منكورس وثمانية من الثالث وهم أولاد أبى بكر وأحمد بن عثمان ومحمود بن صدقة وولدى حبيبة وسبعة من الرابع وهم بنتا أحمد بن سيدة و بنتا ملكة وفاطمة بنت محمد وصدقة ومحمد ومحمود [1] ولدا عروس بنت سيدة بنت لاجين ثم مات أحمد بن عثمان بن منكورس عن غير نسل ثم مات محمود بن صدقة بن منكورس عن غير نسل فلمن يكون ما كان بيدهما ؟ فكتب عليها جماعة كتابة لا يعبأ بها وترك حكايتها وترك أسمائهم أجمل بأهل العلم وأشرف . ونحن لا ننكر أن يقع الخطأ من بعض أهل العلم و يرجعوا و إنما ننكر التصميم على الخطأ بعد ظهوره أو ما يقتضى ظهوره فاستمر من وقع منه

---

(١) فى المصرية «ومحمود ومحمودة» وهو غلط ظاهر .

ذلك عليه واستند فى بعضه إلى من أكبر منه ممن ليس بقدوة ممن رأيناه وعاصرناه وترك ذكره أجمل فوسعت النظر فى المسألة إذ كان يستمد من مسائل كل مسألة منها قاعدة فى باب الوقف وقل من ذكرها فأحببت أن أكتب ماعندى منها ليستفاد و إن كانت هذه المسألة لاتحتمل ذلك عند النقاد : (المسألة الأولى) فى اتحاد الوقف وتعدده : ذكر الأصحاب فى البيع أن الصفقة تتعدد بتعدد البائع وتفصيل الثمن فى تعددها بتعدد المشترى وجهان أصحهما التعدد . وفائدة ذلك فى الرد بالعيب وغيره ومحل كلامهم فى الصفقة الواحدة المتحدة لفظاً أما التعدد لفظاً فلا شك فى تعددها وذلك أوضح من أن ينبهوا عليه وذكروا فى الهبة إذا تعدد الموهوب له ذكر غير القاضى أبى الطيب فيما إذا وهب شيئاً لاثنين فقبل أحدهما نصفه وقبضه وجهين قطع القاضى وابن الصباغ بأحدهما وهو الصحيح أنه يصح لأن عقد الواحد مع الاثنين بمنزلة العقدين والصفقتين إذا انفردتا وهذا يدل على إقامة الموهوب له مقام المشترى ولم يتكلموا فى ذلك فى الوقف ، والقياس إقامة الموهوب عليه مقام المشترى ومقام الموهوب له لكن فيه فضل نظر سنذكره إن شاء الله تعالى ونبتدىء فنقول من المعلوم أنه لاثمن فى الوقف كما فى الهبة بخلاف البيع و إنما فى الوقف واقف وموقوف عليه وصيغة ، والموقوف لانظر إليه إلا أن فصله كتفصيل الثمن فالمسائل أربع بخمس صور : (إحداها) أن يتحد الواقف والموقوف عليه والصيغة ولم يفصل فهذا وقف واحد سواء أكان الموقوف عليه جهة أم معيناً واحداً كقوله وقفت دارى على الفقراء أودارى و بستانى على الفقراء أو على زيد. فهذا وقف واحد بلاخلاف. وفائدة اتحاد الوقف وتعدده تظهر فى مسائل: منها فى استحقاق أهله عند موت بعضهم ، ومنها فى العمارة فاذا كانت أماكن موقوفة واحتاج بعضها إلى عمارة وكثيراً ماتقع هذه المسائل و يسأل عنها ويكون الواقف واحداً والموقوف عليه واحداً كأوقاف الصدقات ، والذى يظهر لى أن العمارة إنما تجب من الوقف الواحد بعضه لبعض فمتى تعدد لم تجب عمارة أحد الوقفين من الآخر سواء اتحد الواقف والموقوف عليه كما إذا وقف على

شخص واحـد فى وقتين وقفين أم تعدد أحدهما . نعم إذا تعدد الوقف واتحد
الموقوف عليه وكان معيناً فله أن يعمره منه أومن غيره كسائر أمواله وان كان جهة
فيظهر أن يكون للناظر فى أمرها أن يفعل المصلحة وليس هو الناظر فى الوقف بل
الناظر على تلك الجهة من كان إن كان لها ناظراً وقد يتعذر ذلك فى بعض الاوقاف
بأن يكون للفقراء وحاجتهم حاقة فيقدم على عمارة الوقف الآخروان كانت لاتقدم
على عمارة ذلك الوقف وقد يسوغ بأن يكون صرف ذلك القدر الى تلك العمارة
لايعوق عليهم أمراً هم محتاجون إليه و يحصل له بذلك مصلحة . (المسألة الثانية)
من صور العقد أن يتعدد الجميع فلا اشكال انها أوقاف متعددة كوقفين من واقفين
على شخصين كل منهما على شخص واحد. (الثالثة)أن يتعدد الواقف فقط كما لو
وقف زيد داره على عمرو أوعلى الفقراء ووقف خالد داره عليه. (الرابعة) أن يتعدد
الموقوف عليه أو الصيغة فقط فلا إشكال فى تعدد الوقف كقول زيد : وقفت
على عمرو دارى وعلى خالد بستانى . أو قوله : وقفت على زيد دارى ووقفت
عليه بستانى باعادة صيغة الوقف فهما وقفان لأنهما صيغتان كما لو قال : بعتك
دارى و بعتك بستانى . فانا إذا كنا نعدد الصيغة الواحدة بتفصيل فتتعدد
الصيغة لفظاً ومن ضرورته تفصيل الثمن أولا وهذا ظاهر فى الهبة بأن تقول :
وهبتك يازيد دارى و وهبتك يازيد بستانى . فهما هبتان بخلاف مالو قال
وهبتك دارى وبستانى فهى هبة واحدة ، ويظهر أثر هذا فى الرجوع إذا
كان الموهوب له الولد فان فى الهبتين للوالد أن يرجع إلى من شاء منهما وفى الهبة
الواحدة يظهر أن يقال إذا رجع فى بعضها ينبنى على تفريق الصفقة . (الخامسة)
أن يتعدد الموقوف عليه فقط إما جهتين كالفقراء والغارمين و إما معينين كزيد
وعمرو فان فصل بأن يقول لك منهما نصفه فهو وقفان كما لو فصل الثمن فى البيع وكأنه
أعاد العامل وهو وقفت فيصير صيغتين وإنما جمع بينهما فى الأول فلا يضر وكذلك
إن قال مناصفة وماأشبه ذلك وكذا إن زاد وقال بالسوية فأما إذا قال بالسوية ولم
يقل نصفين ولا فى الثلاثه أثلاثاً ونحو ذلك فالذى يظهر أنه كما سيأتى فى قوله زيد

وعمرو و يطلق . وكذا إذا قال لهما فان قال بينهما ولم يقل نصفين فسأذكره إن شاء
الله تعالى . وان قال زيد وعمرو ولم يقل نصفين فهو وقف واحد أو يتعدد لم يصرح
الاصحاب بذلك ، والمختار عندى أنه وقف واحد و يظهر ذلك من قول الاصحاب فى
تلك المسألة وحكمهم وتعليلهم وان لم يصرحوا بما قلته . وذلك انهم قالوا فيما إذا
وقف على شخصين أو أشخاص فان قال : وقفت هذا على زيد وعمرو أو قال وقفت
هذا على زيد وعمرو و بكر فمات واحد نص الشافعى فى حرملة أن حصته للباقين.
وهو الصحيح عند جمهور الأصحاب وهو مشهور مذهب مالك وهو مذهب أحمد.
ولنا وجه ان حصة الميت تكون لمن بعده كما لو قال لزيد وعمرو و بكر ثم للفقراء ،
ثم مات زيد صرفت الغلة إلى من بقى من أهل الوقف وقيل تصرف إلى الفقراء.
وهو رواية عن مالك . وعنه رواية أخرى فى الفرق بين من قال ينقسم ولا ينقسم
وقالوا فيما لا ينقسم يرجع إلى قسمهم وفيما ينقسم يرجع الى من بعدهم وهو رواية أشهب
وابن وهب وابن نافع وابن زياد والمغيرة عن مالك ولم يخالفهم إلا ابن القاسم لا فرق عنده
بين التقسيم وغيره .ومذهب أبى حنيفة انه للفقراء ، إذا عرفت ذلك فقد نقل فى تعليل
الصحيح المنصوص عن ابن شريح تعليلان : انه وقف عليهما وعلى الموجود منهما.
والثانى ان الصرف إلى من ذكره الواقف أولا . وقال القاضى أبو الطيب فيما إذا
كان له ثلاثة أولاد فقال : وقفت هذا على أولادى ثم على أولاد أولادى فمات أحد
الأولاد فحصته للآخرين فمن أصحابنا من قال اللفظ أفاد أن حصة الميت منهم
تصرف الى الآخرين . ومنهم من قال لم يستفد هذا باللفظ وانما استفيد بالاشتراك
لأنه لا يمكن أن يجعل الأولاد أولاده لأن الشرط الانقراض وما وجد . وليس
هناك أولى منهما فصرف اليهما وهما التعليلان المنقولان عن ابن شريح.والثانى
ضعيف والأول هو الأقوى وهو الذى ظهر لى واخترته وشرحه فى الأولاد ظاهر
لأنهم جهة وقف فهو وقف على تلك الجهة كثروا أوقلوا . ولهذا لم يقل أحد بأنه لم ينتقل
نصيب من مات منهم الى ولده فى حياة أخيه وانما لنا وجه ضعيف انه لا يكون
منقطع الوسط ومحله على صيغة اذا كان بصيغة الجمع ، أما اذا قال :وقفت على ولدى

ثم ولد ولدى فلا أظن أحداً يحكى فيه خلافاً . فان الولد يشمل من اتصف بالولدية واحداً كان أو كثيراً . فالموقوف عليه مسمى الولد. وهذا اذا لم يسم الاولاد ظاهر فان سماهم فكما لو قال زيد وعمرو وبكر وسنذكره ، ذكره البغوى فى فتاوى القاضى الحسين فالأولاد اذا لم يسمهم يقوى فيهم قصد الجهة ولهذا يدخل فيهم من يحدث للواقف من الاولاد على الصحيح وإن لم يصرح فى الوقف بقوله : وعلى من يحدث منهم . فان صرح فلا خلاف فى دخوله ، ولا نقول انه يقسم الحادث على الحادث والموجودين عند الوقف نصفين بل الجميع جهة واحدة ، وحقيقة الوقف عليهم الوقف على مسماهم كما لو وقف على الفقراء ، إلا أن هؤلاء يجب استيعابهم والفقراء لايجب استيعابهم إذا لم يمكن . أما الوقف على زيد وعمرو وبكر فهو أبعد عن معنى الجهة قليلا فانه وقف على معينين فلذلك جرى فيه وجه أن نصيب الميت ينتقل الى الفقراء ولكن لاوجه له والقائل فيه بالانقطاع أولى منه لأنه ليس فى كلام الواقف بيان تصرفه حينئذ .ولعل هذا مأخذ الحنفية فى قولهم إنه يصرف نصيب الميت للمساكين مع ملاحظة أن المنقطع يصرف للمساكين وهم لايكادون يذكرون المنقطع وإنما يقولون : إن أصل الوقف صدقة لأن الواقف يقول فى أوله هـذا ما تصدق وفى آخره صدقة محرمة . فمبناه كله على الصدقة وهى للمساكين وإنما الواقف يقدم مصارف اشترطها فيقدم ما شرطه فكل ماتعذر منه صرف إلى المساكين لابالانقطاع وإن الوقف لم يشمله بل لأنه موقوف عليه مؤخر عما قدمه الواقف فكأنه قال : وقفت هذا على المساكين على أن يقدم منه كيت وكيت .
وأما الشافعى رحمه الله فيجعل مصارف الوقف التى نص عليها الواقف هى المقصودة لاغير فان وجدت لم يعدل عنها وإن فقدت كلها كان منقطعاً والموقوف عليه كله معدوماً ويبقى أصل الوقف وهو معنى الانقطاع فيصرف إلى إسم والوقف على أشخاص معينين قد يراد به معنى شامل لهم وهو أخص أوصافهم فيصيرون بعد ذلك كالجهة . ولك بعد هذا تنزيلان أحدهما أن تنتزع منه قدراً مشتركاً بينهم لايكون أعم منه فتجعله مورد الوقف وينزل الوقف عليه وتقول هو وقف على

المسمى واحد منهم كان أو أكثر ، فان انفرد واحد أخذه وان وجدوا كلهم اقتسموه لضرورة المزاحمة كما فى الأولاد سواء . وهذا هو أحسن التنزيلين وأقربهما . والثانى أن نقول انه وقف على كل منهم ولا يمنع ذلك فى الوقف وان امتنع فى البيع والهبة ونحوهما لأن تلك العقود مقصودها ملك العين ولا يمكن أن تكون العين مملوكة لاثنين على التمام . والوقف مقصوده حق والحقوق تثبت لجماعة على التمام كما فى حق الشفعة وحق الخيار وولاية النكاح ولفظ الوقف والحبس يشعر بذلك لأن معنى قولك : وقفها عليهما وحبسها عليهما ، انك جعلتها موقوفة محبوسة لاجلهما حتى تفرغ حاجة كل منهما من جميعها ، فهذا والتنزيل الاول هما اللذان يتوجه بهما أن عند موت أحدهم يصرف إلى بقية أهل الوقف ، ولا ينتقل شيء الى من بعدهم ، وليس الصرف لبقية أهل الوقف بطريق الانتقال بموت أحدهم بل لأن حقهم كان ثابتاً فيها وحصلت المزاحمة فيه سواء كله أو بعضه فبموت أحدهم زالت مزاحمته وشركته فينفرد الباقون به فيكون وقفاً واحداً لا أوقافاً متعددة ومتى جعلناه نصفين أو أثلاثا ونحوه لزم أن تكون متعددة .

والقاضى حسين رحمه الله فى تعليقته جرى على الصحيح المنصوص . وفى الفتاوى اقتصر على الوجه الثانى أنه يرجع إلى البطن الثانى لأنه وقف على كل واحد منهم ثلثه . فيتلخص أن فى الوقف على زيد وعمرو وبكر أو على أولاده اذا سماهم خلافاً لقول القاضى حسين : انه وقف على كل واحد ثلثه ، ومقتضاه أن يكون أوقافاً متعددة . وماذكرناه وفهم من أحد تعليلى ابن شريح والقاضى أبى الطيب أن اللفظ أفاده ومقتضاه أن تكون أوقافاً متعددة وما ذكرناه ، وفيهم من أخذ تعليلى ابن شريح والقاضى أبى الطيب أن اللفظ أفاده ومقتضاه أنه وقف واحد على المذهب . وأما على الوجه الآخر فانه يصرف على الفقراء فيحتمل أيضا أن يقال انه وقف واحد ولكن تعذر مصرفه فى بعضه . و يحتمل أن يقال إنه وقفان كما اقتضاه كلام القاضى ، فالحاصل احتمال وجهين أصحهما أنه وقف واحد . والثانى وقفان ومحلهما فى زيد وعمرو و بكر أو فى الأولاد المسمين ، و ينبغى أن يكون الخلاف

فى الأولاد المسمين مرتباً على زيد وعمرو وبكر وأولى بالاتحاد لأن جهة الولدية مقصودة دالة على اعتبار الجهة أكثر من زيد وعمرو وبكر أما الأولاد الذين لم يسموا فهو وقف واحد وهذا كله بلا خلاف. وهذا كله فى الوقف الاصلى وصدوره على البطن الاول من المعلوم أن الواقف يقف على شخصين ثم من بعدهما على شخص واحد. وقد يقف على شخص واحد ثم من بعده على شخصين فهل نقول إن الوقف يكون متعدداً ثم متحداً فى الاول أو متحداً ثم متعدداً فى الثانية يحتمل أن يقال به لان ذلك باعتبار ما يجعله الواقف فى جميع البطون فيرجع اليه ويعتبر ما قاله فى كل بطن فيعمل بحسبه فيحتمل وهو الاظهر عندى أن يبنى على شىء سنذكره وهو أن الوقف على البطن الثانى هل هو متعلق واحتمل التعليق فيه لانه تابع للاول أو منجز وانما التعليق للاستحقاق، وله احتمالان مأخوذان من كلام الاصحاب اصحهما الثانى. وفى ظنى ان الشيخ أبا حامد الاسفراييني صرح به فعلى الاحتمال الاول قد يكون الوقف متحداً ثم يتعدد أو عكسه، وعلى الثانى وهو الاصح لا يعتبر الا أصل الوقف فنحكم بما اقتضاه من تعدد اواتحاد، فان كان واحداً فالتعدد الذى حصل بعده بحكم الشرط فى الوقف الواحد لا يحكم مبتدأ، وان كان متعدداً فمصيره الى واحد ولا مانع من جريان حكم التعدد عليه كما لو اتحد الواقف والموقوف عليه وتعددت الصيغة فأنه يتعدد الوقف ويثبت له حكم التعدد. وان كان المستحق واحداً، ولم يفرق أصحابنا فى البطنين بين أن يكون بينهما مناسبة أولا، وفى كلام بعض المالكية تعليل يؤخذ منه التفرقة فان ترتيب الولد على والده يقتضى نسبة الميراث. وقد يحصل الترتيب بين الشخص وولده وبينه وبين الأجنبى ففى الوقف على الاولاد ثم أولادهم إشعار باعتبار الميراث على ما اقتضاه تعليل هذا المالكى فناسب لو قيل بأنه إذا مات واحد من الأولاد ينتقل نصيبه إلى ولده على أنى لم اعلم من قال بذلك، وهذا يأتى مثله فى الوقف على زيد وعمرو ثم أولادهما. ولا يأتى مثله فى الوقف على الاولاد ثم الفقراء ولا فى الوقف على زيد وعمرو ثم الفقراء، ولا يشبه الميراث أصلا فلا وجه للصرف

للفقراء إلا انقطاع الوسط والآخر فلو فرض الاولاد ثم زيدأوعمرو و بكر ثم زيد
فلا وجه للصرف إلى زيد أصلا . وعندنا فى أثناء كلامنا نذكر الحكم إذا قال
بينهما وذلك انى رأيت فى كتاب الخصاف من الحنفية لو قال : ثلثى لزيد وعمرو
وأحدهما ميت فالثلث كله للحى . ولو قال : ثلثى بين زيد وعمرو وأحدهما ميت
فللحى نصف الثلث . قال وهكذا فى الوقف ولم أر أصحابنا ذكروا فى الوقف
هذا وذكروا فى الوصية إذا أوصى لاثنين أحدهما ميت قال الماوردى : للحى
النصف ولو أوصى بالثلث لوارثه وأجنبى ولم يجز بقية الورثة فالصحيح المنصوص
للشافعى ان للأجنبى النصف والثانى الجميع وهو قول أبى حنيفة كما قاله الخصاف
فى الأم فى الوصية جاز على قول أبى حنيفة وليس على قول الشافعى الصحيح فى
الوصية وماقاله فى«بين» لم أر أصحابنا ذكروه إلافىالطلاق ، ولو قال لأربع نسوة
أوقعت عليكن طلقة . طلقت كل واحدة طلقة . ولو قال : أوقعت بينكن طلقة
وقال أردت بعضهن دون بعض برئ ولا يقبل ظاهراً فىالأصح قال و« بين» يقتضى
احتمال اللفظ له وذلك يشهد لما قاله الحنفية من الفرق بين اللام و بين فى الوصية
و إن احتمل أن يجرى فيه خلاف كما فى قبوله فى الظاهر فى الطلاق . هـذا فى
الوصية أما فى الوقف فالذى أراه فى اللام انه لكل من الموقوف عليهم لما قدمته
من أن الوقف حق فيصح ثبوته لكل واحدعلىالكمال . والوصية كالبيع والهبة
مقصودها الملك ولا تثبت لاثنين على الكمال . فنحن وان خالفناهم فى الوصية
للوارث والأجنبى والوصية للحى والميت ينبغى أن نوافقهم فى الوقف ويكون
الوقف لاثنين كالوقف على اثنين فيكون متحداً وقفاً واحداً على الأصح ثابتاً لكل
واحد منهما واذا زاد وقال بينهما فعلى قول الخصاف ينبغى أن يكون كما لو قال
نصفين فيكون وقفين ولكن المختار عندى انه وقف واحد لقصور دلالة اثنين
على النصف واحتمالها فيتمسك بالأصل وهو أنه وقف واحد وكأنها لم تذكر بل
هى تأكيد ، هذاما تيسر ذكره فى هذه المسألةوهىقاعدةبرأسها دعانا إلى ذكرها
أن هذا الواقف وقف على أولاده الثلاثة المسمين بينهم فحصل النظر فى أنه وقف

واحد عليهم وأوقاف ثلاثة ، وقدشرط ان من مات منهم عن غير ولد فنصيبه لاخوته المذكورين بينهما بالسوية فعلى القول بجعله متعدداً كان ثلاثة فصار بالشرط المذكور لاثنين ولم ينقرض البطن الأول بعد ما كان جعلناه من البطن الأول وقفاً واحداً وهو الأصح فهو كذلك . وان جعلناه ثلاثة فهل يصير اثنين أو هو مستمر على حكم الثلاثة ويكون لأحدهما وقفه المختص به ونصف الوقف الآخر ولاخته مثله ؟ فيه الاحتمالان اللذان قسمناهما وملنا منهما إلى الثانى لأن الثانى شرط لا وقف مبتدأ . وهذا بيان هذه المسألة وهو المقصود الأعظم الذى ينتفع به على ممر الزمان إن شاء الله تعالى وان كان فيها بيان المسئول عنه وهو أمر يسير فى جنب ذلك فما اللوح الدسا ولا قاسم ؟ كتبتها فى نهار الاحد التاسع عشر من صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة . (المسألة الثانية) وهى قاعدة أيضاً فى المفهوم هل يعمل به فى الاوقاف أم لا . قد علم كلام الأصوليين فى المفهوم فى أصول الفقه وعمل الشافعى والاكثرين به وامتناع أبى حنيفة منه ومع كون الحنفية لايعملون به فى الادلة الشرعية كنت أسمع فى الديار المصرية أنهم يعملون به فى كتب الاوقاف وفى التصانيف ولم أر من تعرض من أصحابنا ولا من غيرهم لذلك فى كتاب من كتب الفقه وكثيراً مايقع فى ألفاظ الواقف ألفاظ لها مفهوم وأما من مفهوم الموافقة وليس مفهوم المخالفة فهل يعمل به أم لا . والذى فى الرهن لايعمل به لان الواقف ونحوه من بائع ومشتر وغيرهما إنما يعتبر فى تصرفاتهم ألفاظهم وما تدل عليه وضعاً لأن الله تعالى نصبها أسباباً وعلامات على إثبات أحكام شرعية وهو سبحانه وتعالى مثبتها ومسببها وليس للعباد منها شىء حتى لو علم مراد الواقف بدون ما جعله الشارع مثبتاً لم يلتفت اليه ، وكما أن القياس ليس بحجة فى كلام الناس وهو حجة فى كلام الشارع لدلالته على المراد ولذلك المفهوم لاتكون حجة فى كلام الناس فى إثبات حكم مبتدأ نعم يصلح أن يكون حجة فيه فى تخصيص عام أو تقييد مطلق أو بيان مجمل ويكون العمل بالحقيقة بذلك اللفظ العام الذى علم تخصيصه بالمفهوم فهو فى الحقيقة ليس عملا

بالمفهوم لاثبات حق لم يكن يقارب بل عمل بالمنطوق فيما سواه وكذلك تقييد المطلق وتبيين المجمل إلا أن يعارضه منطوق فيقدم المنطوق على المفهوم كما يعمل بالادلة ولافرق بينهما إلا أن الادلة الشرعية صادرة عن معصوم لايجوز عليه التناقض والواقف غير معصوم عن التناقض ، وأيضاً من كلام الشارع أكثره فى الاوامر والنواهى وأكثر مايقع المفهوم المحتاج إليه فى ذلك . وأما التصرفات كالبيع والوقف ونحوهما فقل ما يقع فيها ذلك ولو وقع لم يعتبر ألا ترى انه لووقف على أولاده الاغنياء لايمكننا أن نقول يستحق الفقراء بطريق الاولى لانه قد يكون له قصد تخصيص الاغنياء ولفظه الذى أناط له الشارع الحكم لم يدل على غيره ودلالة المفهوم ليست وضعية وإنما هى عقلية لو وقف على الفقراء لانقول : إن الاغنياء خارجون بالمفهوم بل عدم استحقاقهم بالاصل فالمفهوم إما غير محتاج اليه واما غير معمول به ولا يكاد يوجد مفهوم يحتاج اليه فى الوقف . وقد حضرنى مسائل نبحث فيها تقرب من ذلك : منها إذا وقف على شخصين ثم على المساكين على أن من مات منهما عن غير وارث كان نصيبه لصاحبه فمات أحدهما عن وارث هل يقول انه لصاحبه كما لو لم ينص على فقد قدمنا أن الصحيح المنصوص انه لصاحبه ويكون هذا المفهوم ملغى أو نقول إنه لايكون لصاحبه عملا بهذا المفهوم واذا قلنا لايكون لصاحبه هل يكون منقطع الوسط أو يكون لوارثه أو للمساكين لم أقف لأصحابنا فى ذلك على كلام .ورأيت فى كتاب الخصاف من الحنفية انه للمساكين بناء على أصلهم ان ما بطل من الوقف يكون للمساكين وعندهم المفهوم ليس بحجة وعندهم إذا مات أحد الشخصين الموقوف عليهما ثم على المساكين ينتقل للمساكين وإنما ينتقل الى صاحبه بالشرط إذا مات عن غير وارث وهذا مات عن وارث فما قالوه جار على أصلهم . وأما نحن فيحتمل أن يقال لانظر إلى المفهوم أصلا ويصرف إلى صاحبه كما لو لم يقل ذلك وهذا بعيد . ويحتمل أن يقال وهو الاظهر لايكون لصاحبه لانه مفهوم الكلام ونحن قد قدرنا أن الوقف على شخصين كالعام والعام يخص بالمفهوم لاسيما وهذا العام يحتاج إلى المفهوم فى الوقف غيرها واحتجنا اليه فى الجواب عن

السؤال لان فيه من مات عن غير ولد فنصيبه لاخويه وقد مات خضر عن غير ولد فنصيبه لاخويه بالمنطوق ثم مات لاجين عن ولد فمفهوم ذلك انه لايكون لمنكورس . إذا صح لى ماقلته من تخصيص العموم بالمفهوم فى ذلك وأما كون نصيب لاجين يكون لاولاد لاجين فلا دلالة للمفهوم على ذلك لان قاعدة المفهوم انه إنما يثبت به نقيض المنطوق ونقيض كونه لاخويه أن لايكون لاخويه أما انه لايكون لولده فلا . ومنها قال أصحابنا إذا قال : وقفت على أولادى فاذا انقرض أولادى وأولاد أولادى فعلى الفقراء صرف إلى الأولاد فاذا انقرضوا و بقى أولاد الاولاد فوجهان : أحدهما ـ وكلام الاكثرين مائل لترجيحه ـ يكون منقطع الوسط . والثانى ان يصرف إلى أولاد الاولاد واختاره ابن أبى عصرون ، وليس لاجل المفهوم لان المفهوم إنما يدل على أنه لايكون للفقراء وهو من مفهوم الشرط وإنما الصرف إلى أولاد الاولاد على أحد الوجهين لان قرينة ذكرهم وتوقيف الصرف إلى الفقراء على انقراضهم دليل على انه أرادهم بقوله أولادى وانهم داخلون فيهم . ويجوز إطلاق الاولاد وارادة الاولاد وأولادهم على بعضهم نقول إن ذلك حقيقة فليس هذا من المفهوم فى شىء ولا يلزم أيضاً جريانه فيما إذا قال : وقفت على أولادى فاذا انقرض أولادى وانقرض زيد الاجنبى فعلى الفقراء . بل الذى يتجه هنا القطع بكونه منقطع الوسط لان زيداً لايدخل فى اسم الاولاد بوجه فلم يبق إلا كونه معلقاً عليه وهو لايصلح أن يكون سبباً للاستحقاق . ومنها ما قدمناه عن القاضى أبى الطيب فى الوقف على أولاده ثم أولاد أولاده وان الشرط انقراض الاولاد فلا يمكن الصرف إلى أولادهم فيصرف إلى من بقى من الاولاد لانهم ليسوا أولى من غيرهم ، وهذا ليس من المفهوم فى شىء لان غاية المفهوم عدم الصرف إلى أولاد الاولاد وذلك مستغنى عنه لان الاصل عدم الاستحقاق حتى ينقرض من قبلهم فلم نجد مالا مما يقرب أن يتمسك به للعمل بالمفهوم إلا المثال الواقع فى كلام الخصاف وهو فى هذا الاستفتاء الذى سئلنا

عنه . وقول الواقف : من مات منهم عن غير ولدولا ولدولد و إن سفل عاد وقفاً
على اخوته المذكورين بينهمابالسوية . فانمفهومه لمن مات منهم عنغير ولد ولا
ولد ولد وان سفل لايكون نصيبه لاخوته . ولاجين مات عن غير ولد فلايكون
نصيبه لأخيه منكورس . وعضد هذا المفهوم قول الواقف أيضا : إن مات أحد
من الموقوف عليهـم وليس له إلا بنات ابن مات أو بنت ابن وان سفلت وله
إخوة فأولاد الأولاد وان سفلوا أحق من الاخوة . فاذا كان أولادالاولاد أحق
من الاخوة فأولاد الصلب بطريق الاولى ، فهذا عاضد للمفهوم فى تقديم الاولاد
على الاخوة واستحقاق أولاد لاجين نصيب والدهم دونعميهم و إن كانلوأطلق
ولم يوجد منه هذا المفهوم لقدمنا أخاه وماذاك إلا لأنذلك العموم ضعيفاعتمد
حيث لامعارض له مع احتمال لفظ الواقف له فان الوقف على شخصين قد يقصد
به ما ذكرناه من جعلهما جهة قد يقصد به التوزيع بينهما فحملناه على الأول
عند الاطلاق فلمـا جاء ما يدل على خلافه من مفهوم وعاضـد له تبين العمل به
ووجب علينا الصرف لاولاد لاجين نصيب والدهم وهو نصف الوقف من ذلك
ما كان لوالدهم بالمزاحمـة مع إخوته ثلث الوقف وما رجع إليه من خضر لعـدم
المزاحمة إن كان وقفاً واحداً من أوله وهو الصحيـح سدس الوقف فصار النصف
له بطريق المزاحمة أيضاً بينه و بين أخيه منكورس على الصحيـح ، وعلى مقابل
الصحيـح يكون الثلث له لابطريق المزاحمة بل وقفاً مستقلاعلى أنه ثلاثة أوقاف
وهو احتمال مرجوح ، ويرجع إليـه بالشرط لذلك السدس من خضر بحكم وفاته
عن غير ولد . فصارعلى هذا الاحتمال الضعيف وقفين أيضاً فى يده لانهماوقفان
فى الأصل وصارا بالشرطفىحق كل من الأخوين كذلك ولذلكقدمنا تلكالقاعدة
لنبني عليها هذا التفريع . وبهاتين المسألتين فرع حكم البطن الاول من هـذا
الوقف المسؤول عنه وحكم ما يستحقه منكورس وأولاد لاجين منه . ومنكورس
من البطن الاولوأولادلاجينمن البطن الثانىولكنهمحلوا محل أبيهم على الصحيح
عندناوفيهاحتمالضعيف . وقد تكملت هذه المسألةأيضاعصر يوم الاحدولله الحمد .

(المسألة الثالثة) فى دلالة « ثم » فى ترتيب بطن على بطن كما إذا قال : وقفت على أولادى ثم أولادأولادى . أجمع أصحابنا على أن من وقف على أولاده ثم أولاد أولاده لاينتقل لأحد من أولاد الاولاد شىء حتى ينقرض جميع الاولاد وكذلك الحنفية والحنابلة وبعض المالكية وقل من ذكرها منهم . ولم أعرف عن أحد منهم ولا من غيرهم خلافه وان كان أبو عاصم العبادى من فقهاء أصحابنا يقتضى كلامه ان «ثم» ليست للترتيب وكذلك نقل عن الفراء والأخفش وقطرب أنها كالواو ، وعندى أن النقل عجيب ولعله يكون وقع فيه اشتباه . وقد نقل عن قطرب أن الواو تقتضى الترتيب كثم والنقول التى عن الفقهاء والنحاة فى الواو وثم لا تعجبنى ولا أبعد أن يكون وقع فيها اشتباه وخروج عن وضع اللسان . ومن مارس اللسان العربى قطع بأن «ثم» للترتيب والواو محتملة له ، ومما يدلك على اتفاق العصر الأول أن «ثم» للترتيب مسائل ابن عباس لماسئل عن قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) مع قوله تعالى (والارض بعد ذلك دحاها) وجمع بينهما أحسن جمع وقال لا يتناقض عليك القرآن فلم يقل أحد منهم إنها ليست للترتيب وكذلك الفقهاء لانعرف بينهم خلافاً إلا ماقاله أبوعاصم فى مسألة خاصة ليس مطرداً ولا محرراً . فقولهم فى الاولاد إما مجمعاً عليه من رأس وإما مفرعاً على الترتيب لانه إنما هو كلام فى معنى ترتيبها . ولا شك أن الترتيب قد يكون بين اثنين فقط ترتب واحد على واحد فلا اشتراك فيه كقولك : قام زيد ثم عمرو ووقفت على زيد ثم عمرو وقد يكون ترتب جماعة على جماعة . والترتيب قد يكون بالزمان وقد يكون بغيره . فالترتيب فى غير الزمان كقولك : خير القرون الصحابة ثم التابعون . فهذا لااشكال فيه وهو من عطف المفردات ، والثانى يتأخر عن الأول فى الرتبة . وأما الترتيب الزمانى فى مثل قولك : جاء زيد ثم عمرو ووقفت على زيد ثم عمرو قد لايعقل بين الاشخاص تجرده عن الزمان فلا بد من تأخر زمان الثانى عن زمان الاول ، وقد اختلف النحاة فى تقدير العامل وهو وإن لم يقدر صناعة فهو مقدر معنى فقولك : جاء زيد وعمرو ثم

بكر وخالد معناه ثم جاء بكر وخالد والفعل دال على الزمان . فالزمان الذى هو ظرف لمجىء بكر وخالد متأخر عن زمان مجىء زيد وعمرو وهذا عام فى ترتيب الفرد على الفرد وترتيب الجملة على الجملة . ألا ترى إلى قوله تعالى (ثم عبس و بسر ثم أدبر واستكبر) لايفهم عربى منه الاأن أدبر واستكبر بعدعبس و بسر فكذلك جاءزيدوقعد ثم أكل وشرب كذلك ولولم يقدر الفعل فالجملة ليست عبارة عن آخر جزء بل عن جملة الأجزاء فتأخرها عن الاول بدلالة « ثم » تقتضى تأخر جميع أجزائها عن جميع أجزاء الاول . فهذان وجهان يقتضيان أن قوله : وقفت على أولادى ثم أولاد أولادى يقتضى ان لاينتقل الى احد من اولاد الأولاد شىء الا بعدانقراض جميع الأولاد ولم نر أحداً من العلماء قال خلافه ، ورأيت فى البيان والتحصيل لابن رشد من المالكية ان كل ما كان عطف جمع على جمع بحرف « ثم » كقوله اولادهم ثم أولادأولادهم يحتمل أن يريد من بعدانقراض جميعهم وان يريد على أعقاب من انقرض منهم إلى أن ينقرض جميعهم لاحتمال اللفظ الوجهين جميعاً احتمالا واحداً ويجوز أن يعبر عن كل واحد من الوجهين وادعاء أن ذلك بين من قول الله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحيا كم ثم يميتكم ثم يحييكم) قال لأنه قدعلم أنه أراد بقوله عز وجل (فأحيا كم ثم يميتكم) انه أمات كل واحد منهم حتى يميت جميعهم والصيغة فى اللفظين واحدة . ولولا أن كل واحدة منهما محتملة للوجهين لما صح أن يريد بالواحدة غير مراده بالآخرين قال وهذا أبين من أن يخفى . قلت : احتمالا واحداً ممنوع بل حقيقته وظاهره ماقدمناه من أنه لا ينتقل لأحد من الثانى شىء حتى ينقرض جميع الأول . وان أريد خلاف ذلك بقرينة كان مجازاً . وقوله جميعهم ليس فيه زيادة غير التأكيد وكلامه فى الآية الكريمة بناء على أن المخاطب بها كل من وجد وسيوجد وليس بمسلم له إنما المخاطب بها الموجودون حين نزولها عاتبهم الله بقوله (كيف تكفرون بالله) الآية فهى خطاب مواجهة وخطاب المواجهة لايعم من سوى الموجودين إلا بدليل ولا دليل على إرادة غيرهم منه و إن كان كل من صدر منه الكفر بهذه المثابة وصالح لأن يخاطب به كما خوطب به هؤلاء . واذا

كانت خطاباً للموجودين خاصة فكلهم كانوا أمواتاً فأحياهم الله وكلهم أحياء ثم يميتهم الله ثم يحييهم فقد جاءت لفظة « ثم » على بابها فى موقعها بلا إشكال ولا ضرورة إلى الحمل على ما قاله ابن رشد ثم الاستدلال به على مسألة لا يوافق عليها أحد ثم دعوى أن ذلك بين من الآية الكريمة ، وقوله إنه أراد بقوله عز وجل (فأحيا كم ثم يميتكم) انه أمات كل واحد منهم بعد إحيائه لا أدرى ما حمله على أن عبر بالماضى وهو أمات عن المضارع المذكور فى القرآن وهو (يميتكم) فلا عبارته جيدة ولا فهمه جيد . وقوله قبل أن يحيى يميتهم صحيح بالمعنى الذى أردناه لا بالمعنى الذى أراده . وقوله فلولا أن كل واحد محتمل للوجهين لما صح أن يريد بالواحدة غير مراده بالأخرى . قلنا لم يرد بالواحدة غير مراده بالأخرى لما بيناه ولو كان كذلك لما لزمه أن يكون الوجهان على السواء بل يكفى أن يكون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً . ولو لزم أن يكون الاحتمالان على السواء لكنا نقول عند عدم القرينة إذا كان الاحتمالان على السواء استحقاق البطن الاول محقق فيستصحب حتى يقوم دليل قوى على استحقاق البطن الثانى . ولا ينتقل إليهم بالشك ، وعلى هذا يحمل كلام ابن رشد فلم يقل هو ولا غيره ينتقل بمجرد ذلك إلى أولاد الأولاد وإنما نقول بالاحتمال ففى تلك المسألة التى نتكلم فيها يقتضى أنه عضده قرينة والمسألة التى تكلم عليها فى منهبه مسألة الاعتبار هى مسألة عظيمة عندهم ذكرها أكثر المالكية بوا والتشريك . وذكرها ابن رشد أيضاً وصورتها على ما فى المدونة رجل حبس على ولده فى مرضه وولد ولده والثلث يحتملها وهلك وترك زوجته وأمه وولده وولد ولده قال تقسم الدار على عدة الولد وعلى عدة ولد الولد فما أصاب لولد الاعيان دخلت معهم الأم والزوجة فكان ذلك بينهم على فرائض الله حتى اذا انقرض ولد الاعيان رجعت الدار كلها على ولد الولد وصورها فيما اذا كانت الأولاد ثلاثة وأولادهم قسمت على ستة فالثلاثة التى لولد الولد سالمة لهم والثلاثة التى لولد الأعيان اذا لم تحرم الام والزوجة أخذنا من كل واحدة السدس والثمن لانهم وارثون ولا وصية لوارث ، والوقف فى المرض

بوصية وقسمتها على ألفين ومائة وستين كل سدس ثلثمائة وسبعون تأخذ الام سدسه والزوجة ثمنه فيجتمع للأم مائة وثمانون وللزوجة مائة وخمسة وثلاثون ثم يموت بعد ذلك واحد من الأولاد ومن أولاد الأولاد وقد يحدث ولد رابع أوخامس من أولاد الأولاد فتصير القسمة على أربعة وثمانين ولهم فيها حساب طويل وعمل كثير وخلاف وهل تنقض القسمة أولا تنقض ، وفى الجواهر لابن شاس وغيرها من كتب المالكية اذا مات واحد من ولد الاعيان يكون سهمه لورثته من كانوا يعنى من أولاده الذين هم البطن الثانى من الوقف وغيرهم محجوراً عليهم حتى ينقرض ولد الاعيان فيخلص وقفاً لاولادهم لانهم ليسوا ورثته . وكذلك إذا ماتت الام والزوجة فى حياة ولد الاعيان فيصير وقفاً على أولاد الاولاد . وذكر صاحب البيان والتحصيل من المالكية أيضاً المسألة بصيغة الترتيب . ولا غرض لنا فى ذكرها إلا أنه قد يتعلق أحد بكلام مالك فيها فانه أمام فلا بد من ذكرها قال مصنف البيان والتحصيل وهو القاضى أبو الوليد محمد بن رشد الجد الكبير :

(مسألة) قال مالك رضى الله عنه : من أوصى بوصية لبعض ورثته دون بعض ثم جعلها من بعدهم لغيرهم قسمت على سائر الورثة والزوجة والام ومن لم يوص له بشىء يدخلون معهم فيأخذون قدر ما يصيبهم من الميراث فاذا هلك رجل من الورثة الذين أوصى لهم صار نصيبه لولده وخرج نصيب الزوجة والام والاخت من ذلك وثبت فى غيره حظوظ أعيان الولد حتى ينقرض آخرهم فاذا انقرض أعيان الولد الذين أوصى لهم سقط نصيب الزوجة والام فاذا هلكت الزوجة والام دخل من يرثهما مكانهما فى الميراث مع الولد . فاذا هلك الولد ورثه ولده وانقطع ميراث الام والزوجة وميراث من ورثهم إن كانوا قد هلكوا . قال القاضى ابن رشد المعنى فى هذه المسألة أنه أوصى لبعض ورثته دون بعض بوصية بحبس يجرى عليهم عليه بدليل قوله ثم جعلها من بعدهم لغيرهم إذ لو أوصى لبعض ورثته دون بعض بوصية ملك لم يصح أن تكون لغيرهم من بعدهم ولوجب إن لم يجز ذلك سائر الورثة ان تبطل وترجع ميراثاً بين جميعهم ولم يكن فى ذلك كلام ولا إشكال

وتنزل المسألة على المعنى الذى أراده وذكره أن يكون الموصي قد نزل من الورثة من البنين أربعة وابنة واما زوجة وأوصى ان يحبس على الذكران من أولادهم ثم على أولادهم من بعدهم حبساً له عليه يكون موقوفاً عليهم فلم يجز ذلك سائر الورثة الذين لم يوص لهم وهم الزوجة والام والاخت انهم يدخلون مع الموصى لهم فى غلة الحبس يقتسمونها بينهم على سبيل الميراث . وذلك الذى أراد بقوله فيقسم على سائر الورثة الزوجة والام ومن لم يوص له بشيء فيدخلون معهم فيأخذون قدر مايصيبهم من الميراث . وقوله بعد ذلك : فاذاهلك رجل من الورثة الذين أوصى لهم صار نصيبه كاملا لولده دون أن تأخذ منه الاخت والام والزوجة شيئاً وهو الربع لأن المحبس عليهم أربعة فاذا توفى أحدهم صار الربع كاملا لولده لانهم غير ورثة ولايدخل عليهم فيه الزوجة ولا الام ولا الاخت .

وقوله : وثبت فى غيره من حظوظ أعيان الولد حتى ينقرضوا . يريد أن الثلاثة الارباع يدخل فيها مع الاخوة الثلاثة الباقين لانهم ورثة الزوجة والام والاخت ويكون ذلك بينهم على فرائض الله تعالى ، فقوله حتى ينقرض آخرهم يريد أنه يعمل فى موت من مات منهم بعد الاول ما عمل فى موت الاول من أن يكون الربع الثانى لولده لانهم غير ورثته فلا تدخل عليهم فيه الزوجة ولا الام ولا الاخت وكذلك اذا مات الرابع وهو آخرهم يصير الربع الرابع لولده كاملا لأنهم غير ورثته ويسقط نصيب الزوجة والأم يريد والأخت لايكون لهم شيئا . وقوله فان هلكت الزوجة والأم يريد أو الأخت دخل من يرثهما مكانهما فى الميراث مع الولدين يدنصيبهم كلهم فى جميع الغلة أومع من يبقى منهم فى حظه منها وهو الربع لأنهم أربعة على التنزيل الذى نزلنا عليه المسألة فاذا انقرضوا كلهم رجع الحبس إلى أولادهم لأنهم غير ورثة ولم يكن لمن لم يوص له من الورثة فى ذلك حجة ولا كلام لان الحبس قدصار الى غير ورثته ، فهذا بيان هذه المسألة وفيها معنى ينبغى أن يوقف عليه وهو قوله فيها : فان هلك رجل من الورثة الذين أوصى لهم صار نصيبه لولده وهو قدحبس عليهم ثم على أولادهم من بعدهم ولا يقتضى قوله ثم على

أولادهم من بعدهم أن لا يدخل ولد من مات منهم فى الحبس حتى يموتوا كلهم لان قوله : ثم على أولادهم من بعدهم يحتمل أن يريد ثم على أعقابهم من بعد انقراض جميعهم وأن يريد على أعقاب من انقرض منهم إلى أن ينقرض جميعهم لاحتمال اللفظ الوجهين جميعاً احتمالا واحداً . وكذلك كل ما كان صيغته من ألفاظ عطف جمع على جمع بحرف « ثم » يجوز أن يعبر به عن كل واحد من الوجهين وكذلك بين قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) لانه قد علم أنه أراد بقوله عز وجل (فأحياكم ثم يميتكم) انه أمات كل واحد منهم بعد أن أحياهم قبل أن يحيى بقيتهم وانه أراد تعالى (ثم يحييكم) انه لايحيى منهم أحداً حتى يميت جميعهم والصيغة فى اللفظين واحدة فلولا أن كل واحدة منهما محتملة للوجهين لما صح ان يريد بالواحدة غير مراده بالاخرى وهذا أبين من أن يخفى . فاذا كان قوله : ثم على أولادهم محتمل للوجهين وجب أن يكون حظ من مات منهم لولده لايرجع على اخوته لان ماهلك الرجل عنه فولده أحق به من اخوته فترجح بذلك أحد الاحتمالين فى اللفظ لأن الاظهر من قصد الحبس وأراد به أن يكون ذلك بينهم على سبيل الميراث ثم على أعقابهم أن لايدخل الولد مع والده فى الحبس حتى يموت والده وجميع أعمامه المحبس عليهم لقال ثم على أولادهم من بعد انقراض جميعهم فلا اختلاف أعلمه فى هذه المسألة قط . وقد وقع لابن الماجشون فى الواضحة ماظاهره خلاف هذا وهو محتمل للتأويل . وقد ذهب بعض فقهاء أهل زماننا إلى أن الولد لايدخل فى الحبس بهذا اللفظ حتى يموت والده وجميع أعمامه . وقال إن لفظه يقتضى التعقيب فى اللسان العربى وقف خلاف فلا ينبغى أن يختلف إذا قال ثم على أولادهم انه لايدخل أحد من الاولاد فى الحبس إلا بعد انقراض جميع الآباء . وتعلق بظاهر قول ابن الماجشون فى الواضحة ولا تعلق له فيه لاحتماله التأويل فقوله خطأ صراح لما بيناه ، وانما يختلف فى المذهب اذا حبس على جماعة معينين ثم صرف الحبس من بعدهم إلى سوى أولاده من وجه آخر يجعل مرجع الحبس إليه بعدهم على ثلاثة أقوال يقوم من المدونة فيمن

حبس حائطه على قوم بأعيانهم فمات بعضهم وفى الحائط ثمر لم يؤبر أحدها أن حظ الميت منهم يرجع إلى الوجه الذى جعل مرجع الحبس اليه بعده وذلك على قياس قوله فى المدونة : إن حظ الميت منهم يرجع إلى المحبس . والقول الثانى ان حظ الميت يرجع إلى بقيتهم . والقول الثالث إن كان الحبس مما يقسم عليه من الثمرة أو الخراج رجع حظ الميت منهم إلى الوجه الذى جعل مرجع الحبس إليه بعدهم، و إن كان مما لا يقسم عليه كالعبد يخدمونه والدار يسكنونها او الحائط يكون عليه رجع نصيب الميت منهم إلى بقيتهم وذلك على قياس ماروى الرواة عن مالك وأخذوا حاشى ابن القسم من التفرقة بين الوجهين . وقد حكى عبد الوهاب فى المعونة ان الاختلاف فى هذه المسألة إنما هو فيما يقسم كالغلة والثمرة وانه لا اختلاف فيما لا يقسم كالعبد يختدم والدار تسكن وليس ذلك بصحيح على مابينا . انتهى كلام ابن رشد . قال على السبكى غفر الله له ولوالديه : قول مالك رضى الله عنه : من أوصى بوصية لبعض ورثته دون بعض لم يقل أنها وقف فيحتمل أن تكون وصية على حقيقتها قول ابن رشد بدليل حكم العُمرَى [1] والثانى على حكم الملك ومذهب مالك فى العمرى أنها تمليك البائع ، ولو أن رجلا أوصى بمنافع داره لزيد مدة حياة زيد ثم بعده تكون ملكا لعمرو أو تكون منافعها لعمرو لم لا يصح بل أقول على مذهبنا يصح ذلك إذا صرح بالمنافع الآن وبالملك فى ثانى الحال لانها وصية معلقة بشرط بعد الموت و إنما احتجت إلى منهب مالك فيما إذا أطلق فانه يقتضى الملك والملك عندنا لا يصح موقتاً ولا العمرى فلذلك جعلتها عمرى على منهب مالك لاحتمال قول ابن رشد : ولو أوصى لبعض ورثته دون بعض بوصية ملك لم يصح أن تكون لغيرهم من بعدهم ولوجب أن لم يجز ذلك سائر الورثة أن تبطل وترجع ميراثاً . وهو صحيح إذا أراد الملك الحقيقى لناقيته وأما إذا أراد العمرى أو احتمل وأمكن الحمل عليه فهو أولى من الابطال . قول ابن رشد وتنزل المسألة

---

(١) يقال أعمرته الدار عمرى أى جعلتها له يسكنها مدة عمره فاذا مات عادت الى ، كذا كانوا يفعلون فى الجاهلية فأبطل الاسلام ذلك .

على المعنى الذى أراده إلى قوله : ثم على أولادهم . قلنا مالك إنما قال ثم جعلها لغيرهم ولم يخص أولادهم فقد يجعلها لاجنبى غير وارث ولا يختلف الحكم ، وسيأتى فى كلام ابن رشد الترجيح لاحد الاحتمالين بقرينة الارث وهذه القرينة منتفية فى الاجنبى الذى يحتمله كلام مالك قول مالك رضى الله عنه : فاذا هلك رجل من الولد الذين أوصى لهم صار نصيبه لولده يحتمل أن يكون بحكم الوصية و يحتمل أن يكون بحكم الارث . وقول ابن رشد يريد وصار نصيبه كاملا ليس فى كلام مالك مايدل على قوله كاملا فيحتمل أن يريد نصيبه كاملا كما قال و يحتمل أن يريد النصيب الذى كان يصل اليه فى حياته . قول مالك وخرج نصيب الام والزوجة والاخت من ذلك يحتمل أن يكون مراده سقط و يحتمل ان يريد خرج من التعليق بما فى يد ولد الولد وصار متعلقا بغيره وهذا موضع مشكل . وفصل القول فيه صعب ولا ضرورة بنا اليه لانه ليس من غرضنا . قول ابن رشد وهو الربع مبنى على فهمه أن مالكا أراده وفيه نظر وقول مالك وابن رشد الاخت يريد البنت لانها أخت البنين ودخولها ودخول الزوجة والام مع البنين صحيح لانهم وارثون ولم تحصل الاجازة فيقسمونه على حكم الميراث وقول مالك رضى الله عنه : واذا هلك الولد ورثه ولده يصرح بالارث وهو موافق لما قدمناه عن الجواهر وغيرها ولاسيما وقول مالك هذا فى الولد الأخير الذى يخلص الجميع لولد الولد فلو قلنا إنه وقف يخالف ذلك كلام مالك وماعندى هذا إلا أن نفرض المسألة فى الملك الذى يورث أو أنا نحكم بالملك والارث فى حياة الاولاد وفى الانتقال الى أولادهم ولا يزال حكم الارث منسحباً عليه حتى يموت الولد الاخير فينتقل أيضاً إرثاً ثم ينقلب فيصير وقفاً ويكون الملك أولا ثبت والوقف آخراً و بهذا يزول ما يحاوله ابن رشد من اثبات هذا الحكم فى الوقف المستقر أولا وآخراً ولا شبهة للارث فيه ولا لحكمه وانما هو مرتب على مدلول اللفظ . قول ابن رشد : فهذا بيان المسألة . قلنا قد علم مافيه قوله وفيها معنى ينبغى أن يوقف عليه هو الذى خشينا أن يتعلق به أحسن كلام مالك . وقد ظهر منازعتنا فيه ولقد أنكرناه هذا أن ينتزع من

قول مالك وان من وقف وقفاً على أولاده ثم أولاد أولاده ومات واحد منهم ينتقل نصيبه إلى أولاده قبل انقراض البطن الاول ، وهذا لم يقله مالك ولا أحد من العلماء غيره ولا قاله ابن رشد صريحا وانما قال انه محتمل له وأخذ من كلام مالك احتماله ونحن ننازعه فى أخذ احتماله من كلام مالك هذا وان كنا نسلم احتماله من غير ذلك احتمالا مرجوحاً والاحتمال المرجوح لم يقل أحد إنه يعمل به إلا ان دل عليه دليل وبقية كلام ابن رشد فى هذا الفصل والآية الكريمة قد تكلمنا عليها وبينا أن الصواب فيها خلاف ماقال ابن رشد وقوله : وهذا أبين من أن يخفى بحسب مافى ذهنه : ونحن نقول رده أبين من أن يخفى . وقول ابن رشد فاذا كان قوله ثم على أولادهم محتمل للوجهين وجب أن يكون حظ من مات لولده لا يرجع على اخوته لأن ما هلك الرجل عنه فولده أحق به من اخوته هذا وان السياق والقرآن وقيام الحرب على ساق فأن كل من وقفنا على كلامه من الفقهاء على خلاف هذا ولو لا حرف المحارفة كنت أدعى الاتفاق وكنا نحسن الظن بابن رشد ونقول لعل كلامه فى تلك المسألة خاصة والآن برح الخفاء واقتضى كلامه طرده فى كل وقف على الاولاد ثم أولادهم بل فى الوقف على زيد وعمرو ثم أولادهما لقرينة الولدية ولعمرى أنه محتمل وانها قرينة لكن ما كل قرينة يعمل بها حتى يشهد لها شاهد بالاعتبار ولا سيما وكل من رأينا كلامه من الفقهاء مصرح بخلافه . ومع ذلك كله لا يطرد فى الوقف على زيد وعمرو ثم بكر وخالد لانه مجرد احتمال بلا قرينة فلا يقوله ابن رشد فى كل جمع مرتب على جمع حتى تعضده مثل هذه القرينة ولو كانت قرينة الولدية مقتضية الالحاق بالارث لوجب اذا وقف على أولاده وأطلق أن يجعل للذكر مثل حظ الأنثيين كما هو فى الارث وليس كذلك بل عند الاطلاق إنما يحمل على السوية ، وقول ابن رشد : لو أراد لقال جميعهم . نقول لفظ جميعهم إنما يريد التأكيد وليس تأسيس معنى جديد فاذا سلم عند ذكر جميعهم أنه لاينتقل ينبغى أن يسلم عند حذفها . وقوله : فلا اختلاف أعلمه فى هذه المسألة . الظاهر أنه ليس مراده مسألة مالك بل الوقف على الأولاد ثم أولاد الأولاد مطلقاً

وحينئذ نقول له : عفا الله عنك هذا المنقول فى المذاهب خلاف ماقلت ولم نعلم فيه خلافاً . وقوله قط . قلنا كلام النحاة إن قط إنما تكون فى الماضى فلا يصح كلامه إلا إن تأولنا له لا يعلم فى معنى لم يعلم . وما ذكره عن ابن الماجشون فى الواضحة هو المعلوم من غيره . وكذا ماذكره عن بعض فقهاء أهل زمانهم . وقول ابن رشد : إنه خطأ صراح . ليس بصحيح ولا بأس أن يقابل بمثله . وقول ذلك الفقيه ان لفظة « ثم » تقتضى التعقيب كأنه يريد الترتيب فان التعقيب للفاء لا لثم . وقوله دون خلاف قد قدمنا مافيه ، ثم مسألة مالك اذا سلمت له وقف على بنين أربعة معينين وقد قلنا إن الأولاد اذا سموا يأتى فيهم الخلاف كزيد وعمرو فليست كمسألتنا وهى وقف على الأولاد الذين هم من جهة محضة ، وقد ذكر ابن رشد المشار اليه رحمه الله فى كتابه المذكور فى رجل تصدق على بناته فاذا انقرض بناته فلذكور ولده نسل ذلك لهن كلهن وله ولد ذكور فقال ولد ولده يدخل دخلوا . فهذا وإن لم يكن فى غير مسألتنا لكنه اعتبر فى السؤال فى انقراض البنات جميعهن والبنات جهة كالأولاد والسؤال بين يدى مالك . فان كان انقراض كلهن لا يعتبر لم لاينكره وقد قال ابن عبدالبر وهو إمام المالكية فى كتابه الكافى : واذا قال الرجل فى حبسه على ولد ثم على ولد الولد لم يدخل أحدمن ولد الولد مع ولد الأعيان حتى ينقرضوا . وهذا نص فى المسألة . فان كان ابن عبد البر وهو الذى عناه ابن رشد بقوله : بعض فقهاء زماننا . فلا يضره ذلك ويكفى قوله وقول ابن الماجشون وعدم خلاف غيرهما مع قول أهل المذاهب الثلاثة ولنكتف من كلام المالكية بهذا . كتبته ليلة الاثنين العشرين من صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة ، وحضرت فتوى لابن تيمية الحنبلى فيمن وقف على أولاده ثم أولاد أولاده على أن من مات منهم عن غير ولد انتقل نصيبه لمن فى درجته فمات واحد عن ولد فأفتى أن نصيبه لولده . وذكر أن فى منهبه فى ذلك وجهين وأن فى منهب الشافعى وجهاً مخرجاً . وقد غلط على منهبه ومنهب الشافعى ، وأظن الحامل له على غلطه على منهب الشافعى صدر كلام

الرافعي عن أبي الفرج السرخسي فانه يوهم التسوية بين مسألة زيد وعمرو ثم الفقراء ومسألة الاولاد ثم أولادهم،وآخر كلام الرافعي يبين مراده فالغلط من عدم تأمله وأظن الحامل له على غلطه على مذهبه قول ابن حمدان الحنبلي في الرعاية فيما اذا وقف على ابنيه ثم على أولادهما ثم الفقراء فمات أحدهما هل سهمه لاخيه أو لولده . قال يحتمل وجهين فقوله يحتمل يدل على أنه ليس بمنقول عنده وليس هو مسألتنا فان ابنيه بالنسبة لنسبة زيدأو عمرو لأن المثنى يبعدجعله جهة فيحتمل الوجهين بخلاف الأولاد لأن الجمع المعرف يستعمل جهة كالفقراء لأنه لو حلف لا يتزوج النساء حمل على الجنس بخلاف لا يتزوج امرأتين . وأطال ابن تيمية في أمثلة مقابلة الجمع بالجمع ولسنا في ذلك ولم يذكر مثالا واحداً مما فيه عطف كمسألتنامع وجوده في القرآن، وهذا الرجل كنت رددت عليه في حياته في انكاره السفر لزيارة المصطفى صلى الله عليه وسلم وفي انكاره وقوع الطلاق اذا حلف به ثم ظهر لي من حاله ما يقتضي أنه ليس ممن يعتمد عليه في نقل ينفرد به لمسارعته إلى النقل لفهمه كما في هذه المسألة ولا في بحث ينشئه لخلطه المقصود بغيره وخروجه عن الحد جداً ، وهو كان مكثراً من الحفظ ولم يتهذب بشيخ ولم يرتض في العلوم بل يأخذها بذهنه مع جسارته واتساع خيال وشغب كثير ، ثم بلغني من حاله ما يقتضي الاعراض عن النظر في كلامه جملة . وكان الناس في حياته ابتلوا بالكلام معه للرد عليه وحبس باجماع المسلمين [1] وولاة الأمور على ذلك ثم مات. ولم يكن لنا غرض في ذكره بعد موته لأن تلك أمة قد خلت ولكن له اتباع ينعقون ولا يعون ونحن نتبرم بالكلام معهم ومع أمثالهم ولكن للناس ضرورات إلى الجواب في بعض المسائل كهذه المسألة فان بعض الحنابلة تبعوه فيما قاله من تقسيم دلالة «ثم» على الترتيب إلى ما يحتمل مقابلة الجملة بالجملة ومقابلة الأفراد بالأفراد ثم زاد ابن تيمية على الاحتمال فأفتى في تلك المسألة باستحقاق الولد من غير بيان لترجيح أحد الاحتمالين والترجيح انما يكون بدليل . وظن أن المفهوم من تقييد كونه مات عن

(١) في الشامية : « العلماء ».

غير ولد أن الولد يستحق وقد بينا أنه ليس بمنطوق ولا مفهوم ولم يتبينه ابن تيمية لذلك ولا لما يدفعه او يقبله ثم زاد هذا الذى تبعه على ابن تيمية بما لم يتنبه ابن تيمية اليه فقال : ان نصيب أحمد ينتقل لمحمود ونصيب محمود ينتقل لفاطمة بنت محمد بن صدقة وسنعرض لذلك . فقلت له هذان الوجهان اللذان نقلها ابن تيمية عن غير مذهبه فى ابن وهذا المعنى من كتبكم لم يذكر خلافاً وخرج أنه لا يعطى لأحد من اولاد الأولاد حتى ينقرض الاولاد ومادام واحد منهم لا يستحق أحد من أولاد الاولاد . فقال هذه المسألة لا نراها إلا فى المغنى والمغنى لعله أخذها من الشامل من كتب اصحابكم . قلت سبحان الله شخص حنبلى يضيف على مذهبه يأخذ من كتب الشافعية ثم أخرجت النقل من المجرد للقاضى أبى يعلى والمستوعب والفصول لابن عقيل كما فى المغنى فهذه أربع أمهات من كتب الحنابلة وليس فى غيرها مما وقفت عليه ما يخالفها فعلم أنه لا خلاف فى ذلك . ومن البلية أن هذا الحنبلى لما أفتى بذلك تبعه جماعة من الحنفية وواحد من المالكية وواحد من الشافعية وقاضى الحنابلة كلهم أفتوا بنصيب أحمد لمحمود ونصيب محمود لفاطمة ، وهذا سنعرض له وليس هو من غلط الفقهاء بل هوس وهذيان فليس من جنس غلط ابن تيمية . وفى آخر الكلام يأتى بيانه ان شاء الله تعالى وانما احتجت لتقرير هذه المسألة لمجىء « ثم » فى هذا الوقف بين البطن الأول والبطن الثانى ولا شك فى احتمالها فى مثل هذا التركيب وكانت محتملة لأن ينتقل نصيب لاجين إلى أولاده عند موته ولان ينتقل إلى أخيه منكورس حتى يموت فينتقل مع نصيبه إلى أولادهما ووجد فى هذا الوقف ما دل على أحد الاحتمالين وعضده وهو إنتقال نصيب لاجين عند موته لاولاده كما بيناه على الأظهر عندنا ، ثم أن معنى فى هذا الوقف الخاص مع لفظة أخرى وهى قوله : من بعدهم . وهى مؤكدة لمعنى « ثم » وأصرح منها فى أنه بعد الجميع . لان « بعد » بمادتها تدل على التأخير ، والضمير يعود على الجميع . (المسألة الرابعة) كيف يقسم الوقف عند تغير البطون لان لا شك انه اذا قال على أولادى ثم أولاد أولادى ولم يشترط انتقال نصيب من مات لولده أنه عند انقراض البطن الاول وانتقال جميع الوقف الى جميع البطن

الثانى يقسم بينهم كما كان يقسم على البطن الاول على ما شرط الواقف . اما اذا شرط انتقال نصيب كل من مات إلى ولده فلو اقتصر على ذلك فلاشك انه من مات منهم يأخذ ولده نصيبه و يستمر لكن اذا قال مع ذلك ما يقتضى انتقال نصيب البطن الأول بموته إلى البطن الثانى كما فى هذا الوقف بدلالة « ثم » عليه أو نحوها من الألفاظ فى غير هذا اللفظ فقد تعارض معنا دليلان : (أحدهما) المقتضى لانتقال جملة الوقف من البطن الأول الى البطن الثانى . (والثانى) المقتضى لانتقال نصيب كل واحد إلى ولده اذا نتج من أعمال كل من الدليلين لعمومه تعارض كما سنبينه فى بعض الصور ، ولم أر لأصحابنا كلاماً فى ذلك ، ورأيت فى وقف الخصاف من الحنفية فيمن وقف على أولاده فاذا انقرض أولاده فأولاد أولاده وله ولدان ماتا قبيل وقفه عن أربعة أولاد وأولاده الباقون عشرة فالوقف الآن للعشرة بشرط أن من مات انتقل نصيبه إلى ولده فمات تسعة من العشرة انتقل الى أولاد كل منهم العشرة فاذا مات العاشر قال تنقض القسمة وتستقبل قسمة جديدة على أولاد العشرة واولاد الميتين قبيل الوقف فاذا كان أولاد العشرة ثلاثين قسم على أربعة وثلاثين لأنا لو أعطينا العشر لولد العاشر وقفنا أولاد كل واحد من التسعة على ما بأيديهم لحرمنا أولاد الميتين قبيل الوقف وهم من أولاد الاولاد والوقف شامل لهم وهم مع أولاد أعمامهم هم البطن الثانى . وقال ايضاً فيما إذا لم يكن له إلا العشرة ومات واحد منهم وله خمسة أولاد ثم آخر وله واحد إلى أن انقرضوا كلهم أنه تنقص القسمة فترد إلى عدد البطن الثانى و بطل قوله : كلما حدث الموت على واحد فنصيبه لولده . قيل له فلم كان هذا القول هو المعمول به عندك ؟ . قال من قبيل أنا وجدنا بعضهم يدخل فى الغلة و يجب حقه فيها بنفسه لا بأبيه فعملنا على ذلك وقسمنا الغلة عليهم على عددهم . وهذا الذى قاله الخصاف محتمل و ينبغى امعان النظر فى الترجيح والعمل بكل من اللفظين . وقوله : من مات فنصيبه لولده . فيه عموم فى الميت واطلاق فى كون النصيب لولده لأنه اذا أخذه فى وقت دون وقت حصل الاطلاق وفيه عموم أيضاً فى النصيب فى الولد . وقوله : فاذا انقرض أولادى فأولاد أولادى.

فيه عموم فى أولاد الأولاد فان تعارض تخصيص عموم وتقييد مطلق فتقييد المطلق أسهل من تخصيص العموم ، وان تعارض تخصيصان أو تقييدان وكان أحدهما أقل اخراجاً فهو أسهل من الاكثر إخراجاً فان استويا فى ذلك يطلب الترجيح من خارج ، وهذا لا يمكن ضبطه بقاعدة كلية هنا لأنه يختلف باختلاف ألفاظ الواقفين وبمن لا ينحصر فعلى المفتى (١) تأمل اللفظ الذى يستفتى فيه والعمل بحسبه وما يترجح فى ميزان النظر عنده بعد النقد الجيد . اذا تقررت هذه المسألة فان الحاجة تدعو اليها عند موت منكورس الذى انقرض به البطن الاول وصار الوقف كله الى البطن الثانى وهم أولاد لاجين وأولاد منكورس . فان قلنا بانتقاض القسمة واستقبال قسمة جديدة أخذنا النصف الذى فى يد أولاد لاجين والنصف الذى خلفه منكورس وقسمناهما معاً على الفريقين أولاد لاجين وأولاد منكورس وهم البطن الثانى للذكر مثل حظ الأنثيين وان لم تنقض القسمة بقينا فى أولاد لاجين الذى تلقوه عن والدهم وأعطينا أولاد منكورس النصف الذى خلفه والدهم بغير زيادة وهذا فيما يصرح الواقف فيه بانتقال نصيب كل من مات لولده . وفى هذا الوقف لم يحصل تصريح بذلك ، نحن اثبتناه بالطريق الذى قدمناها من المفهوم وغيره فلا شك انه أضعف من التصريح فيكون القول بانتقال القسمة فى هذا الوقف أولى من القول به فى غيره حيث يصرح بالشرط المذكور ويكون رعاية العموم فى البطن الثانى هنا أولى من رعايته فى غير هذا الموضع ، ثم نزيد النظر هنا أن لاجين على ما ذكروا حين موت منكورس ولم يبق من ذرية لاجين إلا ولده أبو بكر وولد ابنته سيدة فان خصصنا أولاده بنصيب والدهم ولا كلام بينهم و بين أولاد منكورس وان شركنا بينهم و بين أولاد منكورس فينتقل الكلام الى اشتراط البطن الثالث معهم وسيأتى الكلام . وعندنا أنهم لا يشاركون فتكون القسمة على قول الانتقاص بين أولاد منكورس وأبى بكر بن لاجين خاصة وتزداد حصة اولاد منكورس كثيراً . وعلى قول

(١) فى الشامية « المعنى » وهو غلط جلى .

عدم الانتقاص يكون النصف الذى كان بيد لاجين لابنه أبى بكر كله ولا يشاركه فيه ولد أخيه على الاصح على ما سنبينه إن شاء الله تعالى . وقد انقضى بهذا ما نحتاج إليه من الكلام على حكم هذا الوقف إلى وصوله إلى البطن الثانى وهم أولاد منكورس وأولاد لاجين المرتبون بلفظة « ثم » ولم توجد لفظة « ثم » فيمن بعدهم بل قال أولادهم وأولاد أولادهم وأولاد أولاد أولادهم فعطف البطن الثانى على الثالث والبطن الثالث على الرابع بالواو المقتضية للتشريك لكنه قال بعد ذلك : بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن . ولا يكون وقفاً على بطن حتى ينقرض البطن الأول فاقتضى ذلك الترتيب وان لم يكن فيه لفظة « ثم » ، ولا شك فى الترتيب فى هذه البطون الثلاثة وانه لايشارك الأسفل منهم الاعلى ، وهذا لاشك فيه فى الولد مع والده . وأما مع عمه وعمته وخاله وخالته فعلى غير بحث ابن رشد يجب أن يكون كذلك إلا على ما سنذكره فى خصوص هذا الوقف ، وعلى بحث ابن رشد فى « ثم » وما تضمنته من قرينة الولدية يحتمل أن يكون هنا من مات ينتقل نصيبه إلى ولده . ويحتمل أن يقال هنا قوله : لايكون وقفاً على بطن حتى ينقرض البطن الاول يمنع منه لأن تنكير بطن فى الاول فى سياق النفى وتعريف البطن الاول فى الثانى ما يقتضى أن معنى الكلام لايكون وقفاً على أحد من البطن الثانى حتى ينقرض جميع البطن الاول . ولو صرح بذلك لم تكن ريبة فى حجبه كل أحد بأبيه وعمه وخاله وخالته لان هذا أصرح من دلالة « ثم » وأصرح من قوله : بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن . لان بطناً بعد بطن يقتضى بأول وضعه عموم البطن الثانى بعد الاول ، ويتأتى وضعه حجبه به ، وكذلك اخترنا فيه انه انما يحجب كل واحد ولده . وأما هذا بما قررنا من دلالة النكرة والتعريف قوى فى حجب كل عال لسافل . والذى اشرنا اليه فى خصوص هذا الوقف أن قوة كلام الواقف فى الجمل التى بعد هذا تقتضى تقديم الاولاد على الاخوة فان جعلت الجمل المذكورة فى البطن الاول خاصة لم يلزم طرده فى غيرها إلا من باب القياس والقياس لا يعمل به فى كلام الواقف أو

من باب العمل بما دل دليل على أنه مقصود للواقف من غير اقتضاء لفظه . وهذا فيه نظر أشرنا اليه فى الكلام فى المفهوم لأن قصد الواقف المجرد لا التفات اليه حتى يبرزه فى لفظ يترتب عليه حكمه شرعاً . وستكون لنا عودة الى هذا البحث .
(المسألة الخامسة) فى أن الوقف على البطن الثانى هل هو منجز أو معلق اذا قال وقفت على أولادى ثم على أولاد أولادى هل نقول إن الوقف على أولاد الأولاد معلق على انقراض الاولاد واغتفر التعليق لأنه بطريق التبعية أو نقول الوقف منجز على جميع البطون وانما التعليق فى الإستحقاق . والأظهر الثانى فان الانشاء لا يعقل تعليقه وانما المنشأ مرتب بحسب ما أنشأه كذلك جميع ما ينسب الى الفاعل كقولك : جعلت هذا لزيد ثم عمرو فالجعل منك الآن والمرتب أثر ذلك الجعل وكذلك الوقف انشاء الواقف على جميع البطون الآن وأثر ذلك الانشاء وقفيته. وهنا مراتب : (احداها) انتصاب الحكم الشرعى الذى هو أثر فعل الواقف على البطون كلها وهو حاصل الآن مع تصرف الواقف أو عقبه . (وثانيها) مصير الوقف عليهم والظاهر أنه كذلك . (وثالثها) اتصافهم بأنهم موقوف عليهم وذلك يتوقف على وجودهم إلا على جهة المجاز فيوصفون به فى القدم . (ورابعها) أنهم من أهل الوقف ووصفهم به أبعد ولذلك اقتضى نص الشافعى والأصحاب أن أهل الوقف هم الذين يستحقون التناول ذلك الوقت فلا يوصفون قبله به . وأما وصفهم بأنهم موقوف عليهم أولا فلم يتعرض له الاصحاب ، ومحل النظر فى ذلك فيمن يتصف فى ثانى حال بذلك . وأما من يموت من الاولاد الباقين قبل مصير الوقف اليه فينبغى القطع بأنه لم يدخل فى الوقف ولا يقال إنه موقوف عليه أصلا لعدم العلم بذلك بخلاف الوقف على زيد ثم عمرو فقد يحتمل أن يقال عمرو موقوف عليه بعد انقراض زيد لتسميته مثل حبس أولاد الاولاد بعد الاولاد . وأما ولد ولد معين فلا . والاحتمالان اللذان ذكرناهما فى كلام الاصحاب ما يشهد لهما وانما احتجنا إلى النظر فى هذا لقول الواقف فان مات من الموقوف عليه فاحتجنا إلى معرفة أنه هل يسمى ذلك الوقت قبل وجوده موقوفاً عليه أم لا فان سمى صح

احتمال ارادته منه وان لم يصح يبقى نظر آخر وهو أنه هل يعتبر فى تسميته موقوفاً عليه حالة الاطلاق وهى حالة انشاء الواقف وتكلمه بهذا الكلام أو حالته التى ستأتى . والاظهر الثانى كافى الآيات المتضمنة للاسماء المشتقة قبيل وجود أصحابها كقوله تعالى : (والسارق والسارقة) ونحوها لا يشترط أن يكون سارقاً حين نزول الآية بل كل من سرق بعد ذلك فى حكم الآية ، ونظير ما نحن فيه من المعلق على شرط قوله تعالى (وان أحدٌ من المشركين استجارك فأجره) فانه يدخل فيه كل مشرك استجار بعد نزول الآية وان لم يكن موجوداً حين نزولها فكذلك كل من صار اليه الوقف ومات بعد صيرورته اليه كان داخلا فى حكمه. فهذه مقدمة يستفاد و يحتاج إليها فيما نتكلم عليه من ألفاظ هذا الوقف ، فهذه خمس مسائل قواعد أمهات فى باب الوقف ينتفع بها الفقيه لها تعلق بباب الوقف المسؤول عنه يحتاج اليها فيه . ومما يتعلق بها من هذا الوقف قوله لا يكون وقفاً على بطن حتى ينقرض البطن الاول.وظاهره تعليق كونه وقفاً على الثانى بانقراض الاول . فان قلنا فى كل وقف كذلك كان تصريحاً بالغرض . وان قلنا فى غيره ليس كذلك بل التعليق انما هو للاتفاق فاما أن يتأول كلام هذا الواقف عليه واما أن يقال انه يجعل فى هذا بخصوصه لاجل الشرط و إما ان يقال ببطلانه .

﴿ فرع ﴾ له وقع و ينبغى التمهل فيه : كانت جاءتنى فتوى فى مصر من مدة فيمن وقف على نفسه ثم على الفقراء فبحثت فيها فى أن الواقف على نفسه وان بطل فالوقف على الفقراء معلق على موته والوقف المعلق على الموت صحيح ، ثم رأيت معنى هذا فى بحث لابن شريح فى الوقف على نفسه ورأيت كلام الاصحاب كالمصرح بعده من المنقطع الاول ، وكذلك الوقف فى مرضه على وارثه ثم على الفقراء .والآن عرضت فتوى وواقعة رجل مريض مشرف على الموت أوصى بوصايا وجعل وقفاً على نفسه ثم على قراء يقرءون عليه ومات عن قرب فهذا يظهر أن مراده الوصية وانما لشحه جعله وقفاً على نفسه أولا فيقوى فى مثل هذا أن ينظر الى قصده و يصحح فى الوقف على القراء كالوقف المعلق بالموت لانه لم يقصد إلا إياه.

وانما احتاط لنفسه فقدمها فقوى عندى فيها القول بصحة الوقف بالنسبة الى القراء .
بعده لظهور قصده له وعارضنى فيه ظاهر كلام الاصحاب وقولى فيما تقدم : إن قصد
الواقف من غير لفظ معتبر من جهة الشرع لا اعتبار به ، وتعارض عندى فى
الصورة المذكورة مأخذان : (أحدهما) أن الوقف على البطن الثانى مشروط بالوقف
على الاول فاذا لم يصح الاول لم يصح الثانى . والظاهر أن الاصحاب بنوا على
هذا لكن هذا يحتج لما قاله الماوردى فى الوقف على زيد ثم عمرو ثم بكر فمات
عمرو قبل بكر لا يستحق بكر والصحيح وهو قول القاضى حسين خلافه . (والثانى)
أن الوقف على البطن الثانى ليس مشروطاً بالوقف على الاول بل بعدمه وهو
يناسب قول القاضى حسين . فعلى هذين المأخذين ينبنى هذا الفرع إن قلنا الوقف
على الثانى مشروط بالوقف على الاول وهو المناسب لأن الترتيب فى الاستحقاق
لا فى الوقف كما يقتضيه كلام الشيخ أبى حامد فلا يصح و يبطل كله لبطلان أوله .
وان قلنا الوقف على الثانى ليس مشروطا على الوقف على الاول بل هو معلق
واغتفر التعليق فيه تبعاً فالتبعية فيما اذا لم يكن معلقاً على الموت أما المعلق على
الموت فلا يكون محتاجاً الى التبعية فيصح كما لو لم يجعله تابعاً ، واذا احتمل لفظه
الامرين لاحتمال لفظة « ثم » لهما وظهر قصده فى أحد الجهتين جعل ظهور القصد
ترجيحاً لما احتمله لفظه فحيث ظهر قصد تبعية الثانى للاول لا يصح وحيث قصد
الثانى وذكر الاول احتياطاً كما فى هذا الفرع صح . (المسألة السادسة)
فى خصوص هذا الوقف وما ينزل كلام الواقف عليه : قد ذكرنا ألفاظه إلى
قوله : لا يكون وقفاً على بطن حتى ينقرض البطن الذى قبله . ثم قال بعد ذلك :
وان مات واحد من الموقوف عليهم وليس له سوى ولد واحد . وفى الجملة الثانية
ان مات واحد منهم ، وفى الجملة الثالثة من الموقوف عليهم ، وفى الاخيرة : وان انقرض
الموقوف عليهم ونسلهم . فهذه أربع جمل ذكر الموقوف عليهم فى ثلاثة منها ظاهراً
وفى واحدة مضمراً والمضمر مقطوع باختصاصه بالبطن الاول منكورس ولاجين
وخضر لانهم الذى يصحفيهم ان مات واحد منهم رجع على اخوتهم المذكورين .

بينهما فذكر التنبيه فى هذه الالفاظ يتعين بها أنهم هم لاغيرهم فنظرنا الجملة الأولى وفيها ليس له سوى ولد واحد وليس أحد من الثلاثة مات بهذه الصفة بل أحدهم ليس له ولد أصلا والآخران كل منهما له أولاد ، والالف واللام فى الموقوف عليهم فيها يحتمل أن تختص بالثلاثة لأن الضمير فيها بعدها يعود عليها لأجل القرب.

والضمير الخاص اذا عاد على عام فيه خلاف فى أصول الفقه هل يخصصه كقوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن) بعد قوله (والمطلقات) فان قلنا يخصصه ليساوى الضمير وماعاد اليه تعين تخصيصه هنا وعوده على اللام فقط ، وان قلنا لا يخصصه رجع النظر فى أن البطن الثانى هل يسمى موقوفا عليه حينئذ أو يكتفى بمصيره كذلك فان لم نقل بذلك تعين عوده إلى الثلاثة . و إن قلنا به رجع النظر فى تقديم العهد على العموم ومعناه معهود وهم الثلاثة فقد يقال تتعين ارادتهم لانهم المعهود وقد ينازع فى ذلك و يقال الكل معهودون هم وأولادهم وأولاد أولادهم لذكره إياهم فان تعين ارادة الثلاثة من هذا الكلام زال التعلق به فى غيرهم وان لم يتعين فليكن مطلقاً ودلالته على أن من ليس له إلا ولد واحد فنصيبه لولده ، والاستدلال به على أن من له أولاد نصيبه لهم من باب مفهوم الموافقة . وقد قدمنا أن المفهوم ليس بحجة فى الاوقاف .

واعلم أن الواقف لم يذكر هذه الجملة لافادته كون الميت ينتقل نصيبه لولده فى حياة أخيه و إنما لما ذكر الانتقال بعد البطن الاول الى أولادهم وأولاد أولادهم وقال للذكر مثل حظ الانثيين خشى أن يكون ذلك بياناً لحالة الاجتماع فقط فبين حالة الانفراد إن لم يكن إلا ولد واحد ثم بين حال من لا ولد له ثم بين حال من لا ولد له وله أولاد أولاد فجمع بذلك الاقسام الاربعة الممكنة فى أولاد الثلاثة و يكون الموقوف عليهم فى المواضع كلها المراد بهم الثلاثة لامن بعدهم و يكون من بعدهم مستفاداً حكمه من قوله : وأولادهم وأولاد أولادهم وأولاد أولاد أولادهم . الى آخر قوله: حتى ينقرض البطن الاول فليس فيه ما يدل على أن من مات من البطن الثانى ومن بعده عن ولد يكون نصيبه لولده، وانما أخذنا انتقال نصيب لاجين إلى أولاده لقوله : وان مات واحد منهم بما اقتضاه مفهومه وتلك الجملة خاصة بالبطن الاول بلا شك فلا يجرى حكمها فى

غيره ، ولوسلمنا أن مفهوم الموافقة حجة وعملنا به فى قوله : وان مات وليس له إلا ولد واحد . فالمفهوم لا عموم له فيكفى بأن يكون له بعد وفاة عمه ، ولوسلمنا عمومه وان نصيب كل من مات عن ولد لولده فمسألتناهنا فيمن مات ولا ولد له ولأجل هذا الموضع قدمنا الاشارة إلى أن فى نصيب من مات من سائر البطون عن ولد فيه احتمال أما من مات ولا ولد له فلا احتمال فيه إلا ماسنذكره وقد قدمنا فى آخر المسألة الرابعة بحثاً فيمن مات عن ولد من غير البطن الأول فان قوله « لا يكون وقفاً على بطن حتى ينقرض البطن الأول » يقتضى عدم استحقاقه حتى يموت أعمامه فى جميع البطون ، والجمل الثلاث التى بعده ان حملت على البطن الأول خاصة لم يعارض لكن فهم من نفس الواقف فيها أن بقية البطون كذلك فتحصل المعارضة ولم يقم عندنا دليل من جهة الشرع على اعتبار مثل ذلك. وان جعلت عامة فى جميع البطون أمكن العمل بها فى ذلك لانضمام اللفظ الشامل بوضعه ودلالته إلى القصد المعلوم من الواقف ، والمسألة محتملة عندى أعنى استحقاق الولد نصيب والده من سائر البطون فى هذا الوقف قلبى يميل اليه لاشعار كلام الواقف بالميل إليه ولا أجد دليلا عليه إلا تعميم الموقوف عليه ومع العمل بمفهوم الأولى و نبو اللفظ عنه فأنا فيه متوقف اعنى فى نصيب من مات عن ولد من البطن الثانى ومن بعده. (المسألة السابعة) فيمن مات عن غير نسل وهو المسؤول عنه أحمد بن عثمان ومحمود بن صدقة. والذى يظهر أن ما بأيديهما يحكم به لعمتيهما لثلاثة مآخذ : (أحدها) أنه منقطع والعمتان أقرب الناس إلى الواقف . (والثانى) أنه ليس بمنقطع ولكنه كان الميتان يزاحمان العمتين فيه فلما ماتا خلص للعمتين . والثالث انه لم يكن فى يديهما بحق بل للعمتين من ذلك الوقت ، و بيان هذه المآخذ الثلاثة : أما الانقطاع فمرتب على شيئين : أحدهما أن هذا وما أشبهه من الأوقاف على جماعة فى حكم الأوقاف المتعددة . والثانى انتقال نصيب كل من مات عن ولد إلى ولده و باجتماع هذين الشيئين يصير نصيب أحمد ومحمود منقطعاً لعدم نص الواقف على مصرفه ومصرف المنقطع على الصحيح عندنا أقرب الناس الى الواقف وأقرب الناس اليه اليوم.

العمتان . وعن مالك وأحمد فى رواية أن مصرفه أقرب عصبات الواقف ومع هذا
قال بعض المالكية : يصرف الى البنت و بنت الابن لانه لو كان موضعها
ذكر كان عصبة ولان أخاها يعصبها فعلى هذا أيضاً يصرف الى العمتين . وعن
أحمد رواية أنه لبيت المال وهى بعيدة ولعل مراده بها أنه يوضع فى بيت المال
ليصرف فى وجوه البر وأما كونه لزوال المزاحمة فهذا هو الذى نختاره وهو مبنى على
أنه وقف واحد كما قررناه فيما سبق فى كل وقف على جماعة ولم يفصل وعلى أن
من مات ينتقل نصيبه إلى ولده ويحل ولده محله فنصيب منكورس انتقل إلى
أولاده الخمسة واستحقه كل منهم وازدحموا فيه واقتسموه بالمزاحمة وانتقل نصيب
كل من الثلاثة الذين ماتوا منهم إلى ولده وقاموا فيه مقام والده مزاحماً مع بقاء حق
العمتين فيه معه كما كان مع أبيه فاذا مات عن غير ولد زالت المزاحمة وحق
العمتين باق فيه فيأخذانه بذلك الحق ، وهذا أحسن الوجوه و إنما يعرفه الراسخون
فى العلم . وأما كونه للعمتين من ذلك الوقت و كان فى يد أحمد ومحمود فمبنى على
أن كل بطن يحجب من تحته ولداً كان أو غيره كما هو ظاهر قول الواقف الاول على
هذا التقدير يكون جميع الوقف الآن للعمتين لأنهما أعلى الموجودين ،
فهذه مآخذ غير مجتمعة لكن واحد على تقدير وآخران على تقدير . فان
قلت هل لانتقال نصيب أحمد لابن عمه محمود وجه ؟ قلت لايتخيل له وجه
إلا قوله : بطناً بعد بطن يقتضى كما أشرنا اليه من قبل استحقاق البطن الثانى
بعد الاول فاذا حافظنا على عموم البطن الثانى فأبناء العم من بطن واحدة فاذا
مات أحدهما أخذ ابن عمه نصيبه محافظة على ذلك البطن و إن كان الواقف لم
ينص على اعتبار الدرجة ولا خالف قوله لايكون وقفاً على بطن حتى ينقرض
البطن الاول فمعنى السافل بهذا المقتضى وأما العمتان فقد خرج عنهما بالانتقال
إلى الأولاد لكنا نقول إن كان قوله : بطناً بعد بطن مختصاً بالولد وابنه فلاحجة
فيه لهذا التخيل ، و إن كان عاماً فقد انتقض ما قرره ولزم أن لا ينتقل إلى ولد حتى يموت كل
من هو أعلى منه فزال هذا التخيل وظهر أنه لاحجة له . فان قلت : هل لانتقال نصيب

محمود إلى فاطمة بنت أخيه محمد بن صدقة مآخذ ؟ قلت إن أخذ من هذا الطريق التى ذكرت فى أحمد فقد أبطلناها وان أخذ من قوله : وكذلك ان مات أحد من الموقوف عليهم وليس له إلا بنت ابن صدقة من الموقوف عليهم وفاطمة بنت ابنه . فجوابه أن صدقة ليس من الثلاثة ولو سلم أن المراد بالموقوف عليهم العموم وان صدقة منهم فصدقة مات عن أربعة أولاد فلا يصدق أنه مات وليس له إلا بنت ابن لأن المقصود عند موته لأن الواو فى « وليس » للحال ولو لم تكن للحال فالمفهوم من الكلام ذلك . ولو سلم أنه لا يختص بحال الموت فصدقة الآن له مع بنت الابن بنات بنت وهن من أولاد الأولاد ولأن المراد انتقال نصيبه ، وأما هذا النصيب فهو نصيب محمود لا نصيب جده محمود حتى ينتقل لبنت ابنه عنه لو انفردت وليس له إلا إخوة معها فظهر أنه لا حجة لهذا القول أيضاً بوجه من الوجوه فالحق أن هذين النصيبين للعمتين واحترزنا فلم نقل بانتقالها اليهما بل قلنا يحكم لهما بما فى يد أحمد ومحمود ويشمل المآخذ الثلاثة وكونهما فى يدهما بحق أو بغير حق منقطعاً أو غير منقطع . فان قلت قد أنكرت فيما تقدم انتقال نصيب أحمد ومحمود لغير العمتين وأبديت له الآن وجهاً من الاحتمال وهذا تناقض ؟ قلت ليس بتناقض لأن الاحتمالات على قسمين : منها ما يصلح أن يتبعه الفقيه ولم يوجد فى هذه المسألة فلذلك أنكرناه فيما مضى ، ومنها ما لا يصلح وهو مثل ما ذكرناه الآن ههنا وذكرناه حتى لا يبقى وجه ممكن ولا شبهة إلا أبديناها ودفعناها . ولهذا قال الشافعى فى نقض ما ينقض فيه قضاء القاضى أن يكون أصح فى القياس خلافه فلم يشترط أن لا يكون له احتمال بل قد يكون له احتمال خفى ومقابله احتمال جلى معتضد بدليل فينقض قضاء القاضى بما يخالف القياس الجلى كهذه المسألة فمن قضى بأن نصيب أحمد لمحمود أو نصيب محمود لبنت أخته نقض قضاؤه ، ومما وقع السؤال عنه فى هذه الأيام وله تعلق ببعض المباحث المتقدمة (فرع) وقف على شخص ثم على أولاده ثم أولاد أولاده وان سفلوا على أن من مات عن ولد كان نصيبه موقوفاً على ولده ولده ثم ولده وان سفل على الشرط والترتيب وان مات عن غير ولد ولا نسل كان نصيبه لمن فى درجته وذوى طبقته من أهل

الوقف فمات الشخص الموقوف عليه عن أربعة أولاد ثم مات أحد الأربعة عن ابنين و بنت ثم مات هذان الابنان عن غير ولدولهما أختهما المذكورة وعمهم باق وله أولاد محجوبون به وعماهما الاخوان ماتا ولهما أولاد متناولون لحصة أبويهما فهل تكون حصة الابنين الميتين لأختهما خاصة أولها ولأولاد عمها المتناولين أو يدخل معهم أولاد العم المحجوبون بأبيهم أو يكون لعمهم الباقى ، فأجبت أما العم الباقى فليس له من ذلك شىء لأنه ليس من درجة الميتين . وأما أولاده فليس لهم من ذلك شىء لأنهم الآن ليسوا من أهل الوقف ، واما أولاد العم المتناولون فيحتمل أن يقال بمشاركتهم الأخت ويحتمل أن يمنع و يقال باختصاص الأخت أما وجه المشاركة فهو المتبادر إلى الذهن لموت الابنين عن غير ولد وقد قال : إن من مات عن غير ولد فنصيبه لمن فى درجته وذوى طبقته من أهل الوقف لتناولهم فيشاركون الأخت لذلك . وليس فى شرط الواقف انه يقدم الاقرب حتى نقول إن الأخت تمتاز عنهم بذلك فلذلك يقال بالمشاركة وهذا هو الذى يتبدره ذهن كثير من الناس ، وأما وجه القول باختصاص الاخت فلقول الواقف من مات عن ولد كان نصيبه وقفاً على ولده ثم ولد ولده . فنصيب أحد الأربعة المتوفى عن ابنين وبنت انتقل بمقتضى هذا الشرط لأولاده الثلاثة وكل واحد منهم يستحق جميعه لو انفرد وكذا يستحق عند عدم الانفراد جميعه ولكن المزاحمة هى المقتضية للقسمة والتوزيع كما قدمناه فاذا زالت مزاحمة الابنين بموتهما انفردت الاخت باستحقاق الجميع وانحصر المصرف فيها كما لوكانت منفردة عند موت والدها ، وهذا المعنى لاشك أنه لو انفرد لاقتضى ما قلناه من غير شك ، لكن عارضه قوله : إن من مات عن غير ولد فنظرنا فى تعارض هذين اللفظين ووجه العمل فيها فوجدنا مخلصين مقتضيين لترجيح ما يعين الاخت : أحدهما أن استحقاقها محقق بالدليل الذى قلناه و بأنها تأخذ على التقديرين وأولاد العم إن لم يوجد فى حقهم ذلك فيرجح جانبها أخذاً بالمحقق وطرحا للمشكوك فيه رعاية الاقربية وهو مقصود الواقفين غالباً وان لم ينص عليه الواقف فى هذا الوقف ولانه إذا تعارض

الدليلان وجب التوقف والاخذ بالاصل فى أولاد العم عدم الاستحقاق لهذين.
النصفين وليس الاصل فى الاخت عدم استحقاقها لهما لما قلناه من أنها واخوتها
على السواء ولا يترجحان عليها إلا بالمزاحمة وقد زالت ، والمخلص الثانى وهو خاص.
بلفظ هذا الوقف أنه فى جانب من ترك ولداً قال : من ترك ولداً ، و« من » لفظة
عموم وفى جانب من لم يترك ولداً لم يذكر صيغة عموم وانما قال : وإن مات عن غير
ولد . وهذه الصيغة بهذه الاداة فيها اطلاق لاعموم ولا شك أن العام أقوى من.
المطلق فترجح العام على المطلق فترجح العمل بقوله : من مات عن ولد . على العمل.
بالطرف الآخر . وهذا ما ظهر لى فى ذلك ، وعندى فى الفتوى به توقف لان
كثيراً من الناس لايفهمه وينتقض به كثير من عمل أكثر الناس بما يفهمونه من.
كلام الواقفين فى مثل ذلك . ثم أن الاخت المذكورة توفيت عن بنت وعلى ماقلته
يكون نصيب الاخت الذى كان لها مع النصيبين اللذين كانا لاخويها جميعاً ينتقل
جميع ذلك الى بنت الاخت المذكورة لايشاركها فيه لامن أولاد الاعمام ولامن.
غيرهم والعلم عند الله تعالى . فان قلت : هذا البحث يرد عليكم فى نصيب صدقة
وانتقاله إلى أولاد محمد ومحمود وأختيهما وقولكم إنه بموت محمود يرجع نصيبه إلى.
عمتيه فلم لاقلتم هناك بمثل ماقلتم ههنا ؟ قلت لايرد لان معنا نصاً هناك وهو أنه
لاينتقل الى بطن حتى ينقرض البطن الاول وانما صرفنا نصيب من مات عن ولد.
اليه بدليل آخر لاعموم فيه وهنا المقتضى لصرف من مات عن ولد إلى ولده نص.
صريح عام فعملنا بمقتضاه مطلقاً واقتصرنا على ذلك المسمى منه والله سبحانه
وتعالى أعلم انتهى . كتب قال مصنفه رحمه الله تعالى : فرغت من كتابته فى ليلة
يسفر صباحها عن يوم الأربعاء الثانى والعشرين من صفر سنة خمس وخمسين
وسبعمائة بظاهر دمشق المحروسة . الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله
وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل [1] .

---

(١) فى النسخة الشامية زيادة فى آخر كتاب الوقف سنثبتها فى آخر الكتاب لأنها لم تصل الينا بعد من دمشق .

﴿ باب الهبة ﴾

﴿ مسألة ﴾ فى النزول عن الوظائف استنبطتها من هبة سودة ليلتها لعائشة و إجازة النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فقلت هذا يدل على أن كل من له حق فتركه لشخص معين يصح ويكون ذلك الشخص أحق به وليس للناظر أن يعطيه لغيره كما ليس للزوج أن يخص به من لم تعينها الواهبة ولا أن يجعله شائعاً بين بقية النساء بل يتعين عليه إما أن يخص به الموهوب لها و إما أن يمنع الهبة وتبقى نوبة الواهبة على حالها كذلك الفقيه الطالب فى مدرسة أو الخطيب أو امام المسجد أو المدرس أو المعيد أو غيرهم ممن بيده وظيفة إذا نزل لشخص معين عنها لم يكن للناظر أن ينزل أن ذلك اسقاط لحقه بالكلية حتى يولى غيرهما بل يتعين عليه اما أن ينزل المنزول له إن ظهر له ان ذلك مصلحة دينية و إما أن لا يمضى هذا النزول و يبقى النازل على مكانه ولا يسقط حق النازل إلا أن يتصل النزول بتولية المنزول له فحينئذ ينقطع حق النازل اللهم إلا أن يقول النازل نزلت عن حقى مطلقاً فيسقط كما لو قالت الزوجة : تركت حقى من القسم من غير تعيين ولينظر فى مواد ذلك ونظائره من حق الحجر وحق الشفعة وغيرهما هذا فى مجرد النزول ، وأما أخذ العوض عنه فلا شك أن ذلك ليس ببيع لأنه لا يتعين باحيائه ولا يجرى فيه الخلاف فى حق الشفعة ونحوه لما أشرنا اليه، لكن فى جواز أخذ العوض فى مقابلة النزول نظر. وهذا كله رأى قبل القضاء فلما دخلت فى القضاء رأيت المصلحة العامة تقتضى عدم إمضاء ذلك انتهى. ثم صنف الشيخ الامام رحمه الله بعد جوابه هذا فى هذه المسألة تصنيفين مطولين فلينظر . انتهى والله أعلم.

﴿ كتاب الفرائض ﴾

﴿ الغيث المغدق فى ميراث ابن المعتق ﴾

سئل الشيخ الامام رحمه الله عن خادم مات وله أولاد معتق ذكور و إناث هل يختص بميراثه الذكور أو يشاركهم فيه الاناث وما الدليل على ذلك من الكتاب والسنة. فأجاب جواباً سماه (الغيث المغدق فى ميراث ابن المعتق)وهذه

نسخته ومن خط من نقل من خطه : الحمد لله مذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة والمشهور عن أحمد أنه يختص به الذكور . وعن أحمد رواية رواها أبو طالب أن بنت المعتق ترث ففهم أصحابه من ذلك انها في بنت المعتق خاصة لاتتعدى إلى غيرها من النساء . ونقل ابن المنذر عن طاوس انه قال ترث من الولاء وكان يورث البنت من ولاء موالى الأب ، وطاوس من كبار علماء التابعين ولم يبين طاووس في هذا النقل هل ذلك عام في النساء أو خاص بالبنت أو كيف حاله أما البنت فلاشك عنه في توريثها كالرواية عن أحمد ولكن مع هذا هل هو عند فقد الذكور خاصة أو مطلقاً ، وظاهره انه مطلق و به صرح الشيخ أبو حامد فقال إذا خلف ابن مولى وابنة مولى فالمال لابن المولى دون ابنته وهكذا إذا خلف أخا المولى وأخت المولى هذا قولنا .وذهب شريح وطاووس إلى أن المال يكون بينهما للذكر مثل حظ الانثيين كما يكون كذلك في النسب ، رهذا النقل من الشيخ أبي حامد يقتضي أن شريحاً وطاووس يقولان بذلك والاخت حالة الانفراد وحالة الاجتماع مع الذكور ، وهكذا نقله القاضي حسين عن شريح وطاووس كما نقله الشيخ أبو حامد وهو قول الحنابلة تفريعاً على قول أبي طالب . ونقل صاحب المغنى من الحنابلة عن شريح أنه جعل الولاء موروثاً كالمال ثم قال بعد ذلك في ميراث بنت المعتق : والظاهر من المذهب أن النساء لايرثن بالولاء إلا ما أعتقن أو أعتق من أعتقن او جر الولاء إليهن من أعتقن . قال وهذا قول الجمهور وهو قول من سمينا في أول الباب من الصحابة والتابعين ومن بعدهم غير شريح فيقتضي هذا الكلام أن شريحاً يقول بميراث النساء مطلقاً حيث يرثن المال كما اقتضاه نقل الشيخ أبي حامد . وأنا أقول وبالله التوفيق إن المختار عندي في المسألة الواقعة المسؤول عنها ان المال يختص بأولاد المعتق الذكور لا يشاركهم الاناث كما هو قول الجمهور وهو خلاف مذهب شريح وطاووس ورواية أبي طالب عن أحمد و بيان ذلك بفصول:

(الاول) في الاحاديث الواردة في ذلك وهي عدة أحاديث : أحدها الحديث الذي اعتمد عليه أحمد في توريث البنت رواه الدارقطني في سننه وأخبرنا به

شيخنا الحافظ الامام العالم أبو محمد عبدالمؤمن بن خلف بن أبى الحسن الدمياطى رحمه الله سماعاً عليه قال أنا الحافظ أبو الحجاج يوسف بن خليل بن عبدالله الدمشقى سماعاً عليه قال أخبرنا أبو الفتح ناصر بن محمد بن أبى الفتح الويرح القطان أنا أبو الفتح إسماعيل بن الفضل بن الاخشيد السراج أنا أبو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الرحيم أنا أبوالحسن على بن عمر بن أحمد بن مهدى الحافظ الدارقطنى رحمه الله ثنا أحمد بن محمد بن زياد ثنا محمد بن غالب ثنا سليمان ابن داود المقرى ثنا يزيد بن زريع ثنا سعيد عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس أن مولى لحمزة توفى وترك ابنته وابنه حمزة فأعطى النبى ﷺ ابنته النصف ولابنه حمزة النصف ، هذا إسناد فيه نظر فان شيخ الدارقطنى أباسهل أحمد بن محمد بن زياد محدث مشهور وقد قال الدارقطنى فى هذا الحديث عقيب ذكره له : هكذا حدثناه من أصله بهذا الاسناد . وشيخ ابن زياد هو محمد بن غالب ابن حرب تمتام وثقه الدارقطنى وهو مشهور وسليمان بن داود المنقرى هو الشاذ كونى حافظ ولكن قال ابن معين فيه كذاب يضع الحديث . وقال أحمد هو من نحو عبدالله بن سلمة الافطس . قال ابن أبى حاتم يعنى أنه يكذب . وقال عبدان معاذ الله أن يتهم الشاذ كونى وإنما كتبه ذهبت فكان يحدث حفظاً فيغلط . وقال ابن عدى : للشاذكونى حديث كثير مستقيم وهو من الحفاظ المعدودين حفاظ البصرة وهو أحد من يضم إلى يحيى وأحمد وعلى وأنكر ما رأيت له هذه الاحاديث التى ذكرتها بعضها مناكير وبعضها سرقة وما أشبه صورة أمره بما قال عبدان وإنما أتى من هناك فلجرأته واقتداره على الحفظ يمر على الحديث إلا أنه يتعمد . وقال فى أول ترجمته : حافظ ماهو عندى ممن يسرق الحديث . ويزيد ابن زريع وسعيد وهو الجريرى مجمع عليهما ، وعبارة البخارى فى الشاذ كونى فيه نظر . فالحديث بسبب الشاذ كونى وحده ضعيف إلاأن أحمد احتج بهذا الحديث والظاهر أنه رواه من غير جهة الشاذ كونى وإلا فكيف يحتج به وهو إمام المحدثين . فاذا ثبت هذا الحديث فهو حجة فى توريث بنت المعتق ونص فيه اذا كان معها

عصبة أبعد منها فان حمزة كان ابنا أخيه موجودين وهما النبي ﷺ وعلى بن أبى
طالب والعباس أخوه كان موجوداً فاذا كانت القضية بعد الفتح وظهور اسلامه
فهو أقرب العصبة بعد الاولاد على أن حمزة رضى الله عنه كان ابن اسمه يعلى واعقب
فان كان موجوداً ذلك الوقت وهو الظاهر فلا يمكن انفراد أخته بالميراث
إن كان الولاء لأبيهما . وقد روى خبر بنت حمزة على أوجه تقتضى أن مولاها
مات . رواه كذلك النسائى وابن ماجه من رواية محمد بن عبدالرحمن عن الحكم
ابن عيينة عن عبدالله بن شداد عن ابنيه وهى أخت شداد لأمه قالت : مات
مولى لى وترك ابنة فقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله بينى و بين ابنته لى النصف
ولها النصف . وابن أبى ليلى فيه ضعف ، ويمكن الجمع بينه و بين الاول بأنها
أضافت مولى أبيها إليها إما على القول بأن الولاء يورث وإما تجوزاً . لكن فى
النسائى عن أبى بكر بن على بن عبدالاعلى عن حماد بن سلمة عن عبدالله بن عون
عن الحكم بن عيينة عن عبدالله بن شداد أن ابنة حمزة أعتقت مملوكاً لها .
الحديث قال النسائى : هذا أولى بالصواب من حديث ابن أبى ليلى وابن أبى
ليلى كثير الخطأ . قلت وكذلك ذكره الشيخ أبو حامد من طريق شعبة عن
الحكم ، ومقصود النسائى أنه مرسل ، وهذا صريح فى أنها المعتقة إلا أنه
يحتمل أن هذه قصة أخرى . وقد يكون مولى لابيها ومولى آخر لها وماتا وورثتهما
إلا أن كثيراً من الناس جعلوا هذا اختلافاً وانه حديث واحد وحكوا بأن كونه
عتيقاً لها أصح وحكى عن احمد أنه قال فى روا ية أبى القاسم وقد سأله : هل كان
المولى لحمزة أو لابنته قال لابنته ، وهذا من احمد مخالف لما حكاه أبو طالب عنه
فهذا يقف الاستدلال بحديث بنت حمزة على ان بنت المعتق ترث ، وقد ذكر كثير من
أصحابنا العراقيين والخراسانيين حديث بنت حمزة على أنها هى المعتقة كما فى رواية
ابن عون وشعبة وهو الصواب ان شاء الله تعالى ، وممن روى عنه أن المولى كان
لحمزة ابراهيم النخعى ويحيى بن آدم واسحاق بن راهويه . وقال ابن عساكر فى بنت
حمزة هذه : ان لم تكن أمامة فلا أدرى من هى . قلت وهى أمامة كما قال الماوردى

الحاكم فى المستدرك قال ثنا أبو الفضل محمد بن ابراهيم المزكى ثنا إبراهيم بن أبى طالب ثنا أبو كريب ثنا بكر بن عبد الرحمن، ثنا عيسى بن المختار عن ابن أبى ليلى عن الحكم عن عبد الله بن شداد وهو أخو أمامة بنت حمزة لأمها عن أخته أمامة بنت حمزة أن مولى لها توفى ولم يترك إلا ابنة واحدة فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لابنته النصف ولابنة حمزة النصف ولا نعلم لحمزة بنتاً غير أمامة وهى التى اختصم فيها زيد وعلى وجعفر فأعطاها النبى ﷺ لجعفر لأن خالتها زوجته أسماء بنت عميس الخثعمية وأمها سلمى بنت عميس كانت زوجة حمزة وزوج النبى ﷺ أمامة من سلمة بن ابى سلمة، ولو كان الولاء لابيها لم تختص بميراثه قطعاً باجماع المسلمين لأن أخويها يعلى وعمار ابنى حمزة كانا موجودين أو يعلى ولم يقل أحد : إن بنت المعتق ترث وتترك ابنة، وبهذا بان أن الصواب مع من قال إنه مولاها. وفى الحديث رد على من يورث بالرد ويقدمه على الولاء كما هو المنقول عن جماعة من الصحابة . وحكى عن الشعبى أنه قال لا أدرى أكان هذا قبل الفرائض أم بعدها . والصواب أنه بعدها لأن الفرائض بعد أحد وبنت حمزة أخرجها على من مكة سنة سبع عام عمرة القضاء وقيل إنها خرجت وهى غير مدرك وجاز أن تكون أدركت ثم أعتقت ثم مات فى تلك المدة فانها اكثر من ثلاث سنين الى حين وفاة النبى صلى الله عليه وسلم . (الحديث الثانى) روى احمد فى مسنده قال : ثنا عبد الصمد ثنا همام ثنا قتادة عن سلمى ابنة حمزة أن مولاها مات وترك ابنته فورث النبى صلى الله عليه وسلم ابنته النصف وورث يعلى النصف وكان ابن سلمى هكذا فى المسند وترجم عليه حديث سلمى بنت حمزة ولكنى لا اعرف لحمزة بنتاً اسمها سلمى ويبعد أن يكون الغلط فى التسمية من امامة إلى سلمى لأن ذلك أعنى اسم سلمى قد تكرر فى ثلاثة مواضع فى الترجمة وفى موضعين من الحديث وأيضاً لا نعلم لامامة ولدا اسمه يعلى، والذى ظهر فى هذا أن الغلط وقع فى قوله : ابنة حمزة . وصوابه امرأة حمزة وهى سلمى بنت عميس ويعلى بن حمزة بلا شك ولكن قيل إن أمه بنت الله بن مالك بن عبادة بن حجر، كذا قال

ابن سعد . والذى فى المسند أولى أن يعتمد وهوأنه ابن سلمى ويبعدأن يقال انه يعلى آخر ابن سلمى ولم تعرف فى بنات حمزة . واذا ثبت أن يعلى بن حمزة وهو ابن سلمى وان أمه سلمى المعتقة فقد يستدل بهـذا الحديث على اختصاص ارث الولاء بالرجال لأن النبى ﷺ ورث يعلى من مولى أمه ولم يورث أخته أمامة وكانت موجودة ذلك الوقت فهذالو سلم انشرحت نفسى له فى الاستدلال على أن النساء لايرثن بالولاء بعد تقريرهذه المقدمات و بعد اعتقاد أن سلمى كانت غير موجودة غير ذلك الوقت لأنه لم يقل أحد إن المعتقة ترث فى حياتها وامكان ارثها و بعد تقرير الاستدلال لأن قول قتادة عن سلمى لايمكن حمله على أن سلمى راويه لأن قتادة لم يدركها و إنما المراد أنه يحدث عن قصتها وكثيراً ما تستعمل هذه العبارة وحينئذ يكون قتادة روى توريث النبى ﷺ فهو مرسل. والناس مختلفون فى الاحتجاج بالمرسل منهم من احتج مطلقاً ومنهم من احتج به إذا اعتضد وهو هنا اعتضد بأمور قول الصحابة رضى الله عنهم والقياس وفتوى أكثر أهل العلم فهذا لوسلم أحسن دليل رأيته فى اختصاص الولاء بالرجال لـكنه لم يسلم لأن سلمى هى أم عبد الله بن شداد وعبد الله بن شداد ولد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبذلك لا يسلم الاستدلال كما أشرنا اليه من الوجه الذى ذكرناه لأن سلمى إذا كانت هى المعتقة فميراث مولاها بعدوفاتها لا يختص به يعلى بل يشاركه فيه ابنها عبد الله بن شداد ، فان صح هذا الحديث يحمل على أن المولى كان لحمزة وأضافه إلى امرأته على سبيل المجاز وحينئذ يصح توريث يعلى منه لأنه ابن حمزة ويصح الاستدلال به أيضاً على حرمان الاناث لان أمامة بنت حمزة كانت موجودة ولم يورثها شيئاً بمقتضى ذلك ، فالحاصل أنه متى صح هذا الحديث وكان المولى لحمزة دل على حرمان البنت ولا يشترط حينئذ أن تـكون سلمى ميتة فى ذلك الوقت فان كان المولى لسلمى فيشكل على كل قول لاختصاص يعلى دون عبد الله بن شداد . وان كانت سلمى بنت حمزة ويعلى ابنها سمى باسم خاله فيتعين أيضاً أن تـكون سلمى ميتة ذلك الوقت وحينئذ لا يبقى فيه دليل إلا على أن

ابن المعتقة يرث بالولاء وهو مذهب العلماء كلهم إلا ماشذعلى ماسنحكيه والله أعلم.

(الحديث الثالث) رواه أبو داود السجستانى رحمه الله فى سننه عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن رباب بن حذيفة تزوج امرأة فولدت له ثلاثة غلمة فماتت أمهم فورثوها رباعها ولاء مواليها وكان عمرو بن العاص عصبة بنيها فأخرجهم إلى الشام فماتوا فقدم عمرو بن العاص ومات مولى لها وترك مالا فخاصمه اخوتها إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال عمر : قال رسول الله ﷺ ما أحرز الولد أو الوالد فهو لعصبته من كان . قال فكتب له كتابا فيه شهادة عبد الرحمن بن عوف وزيد بن ثابت ورجل آخر فلما استخلف عبد الملك اختصموا إلى هشام بن اسماعيل أو اسماعيل بن هشام فرفعهم إلى عبد الملك فقال هذا من القضاء الذى ما كنت أراه قال فقضى لنا بكتاب عمر بن الخطاب فنحن فيه إلى الساعة . وأخرجه النسائى وابن ماجه . وقال أبو عمر بن عبد البر فيه حسن صحيح، وفيما قاله نظر لما سيأتى مما قيل من غلط عمرو بن شعيب فيه. وفى بعض طرق النسائى فيه عمرو بن شعيب قال قال عمر مرسل . ولفظ ابن ماجه : تزوج رباب بن حذيفة بن سعيد بن سهم أم وائل بنت معمر الجمحية ، وفيه فماتوا فى طاعون عمواس فورثهم عمر وكان عصبتهم فلما قدم عمرو بن العاص جاء بنو عمرو يخاصمونه ولاء أخيهم إلى عمر فقال عمر أقضى بينكم بما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته يقول فذكره فيه حتى إذا استخلف عبد الملك توفى مولى لها وترك ألفى دينار فبلغنى أن ذلك القضاء قد غير فخاصموا إلى هشام فدفعنا إلى عبد الملك فأتيناه بكتاب عمر فقال ان كنت لأرى أن هذا من القضاء الذى لا شك فيه وما أرى أن أهل المدينة بلغ أن هذا أن يسألوا فى هذا القضاء قلت عمرو بن العاص بن وائل بن هشام بن سعيد ابن سهم وأولادها المذكورون هم أولاد رباب بن حذيفة بن سعيد بن سهم فحذيفة جدهم وهاشم جد العاص اخوان فعمرو ابن ابن ابن عم أبيهم فكذلك هو عصبتهم فان شئت تقول هم بنو ابن عم جده . والكلام على متن هذا الاثر من وجهين : أحدها قضاء عمر بمال مولاها كما هو مبين فى رواية أبى داود ولعصبة

أولادها دون إخوتها الذين هم عصبتها .وهذه مسألة اختلف الناس فيها وهى إذا ماتت المعتقة وخلفت ابنها وأخاها ثم مات ابنها وترك عصبته كأعمامه و بنى عمه ثم مات العتيق وترك أخامولاته وعصبته ابنها فعن على بن أبى طالب فيه روايتان: إحداهما أن ميراثه لأخى مولاته لانه أقرب عصبات المعتق فان انقرض عصبتها كان بيت المال أحق به من عصبة ابنها و به قال ابان بن عثمان وقبيصة بن ذويب وعطاء وطاووس والزهرى وقتادة ومالك والشافعى وأهل العراق . والرواية الأخرى عن على أنه لعصبة الابن روى نحو ذلك عن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب و به قال شريح .وهذا يرجع إلى أن الولاء لايورث كما يورث المال . وقد روى عن أحمد نحو هذا واحتجوا بحديث عمرو بن شعيب الذى قدمناه قال صاحب المغنى من الحنابلة والصحيح الأول فان الولاء لايورث و إنما يورث به وهو باق للمعتق يرث به أقرب عصباته ومن لم يكن من عصباته لم يرث شيئاً وعصبات الابن غير عصبات أمه ، وحديث عمرو بن شعيب غلط قال حميد : الناس يغلطون عمرو بن شعيب فى هذا الحديث . قلت والصحيح الاحتجاج بنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لكن هنا نظر من جهة دعوى الغلط فيه . الوجه الثانى من الكلام على المتن قوله ما أحرز الولد والوالد فهو لعصبته من كان ، وفى رواية « من كانوا » وقد يستدل به على شيئين : أحدهما أنه لايختص به الأكبر وهذا سنتكلم عليه . والثانى أنه لايرث به النساء ولا الرجال دون الفروض وقد تكلم الناس فى مدلول العصبة فى اللغة فقال الجوهرى : عصبة الرجل بنوه وقرابته لأبيه سموا عصبة لأنهم عصبوا به أى أحاطوا به . وقال غيره : العصبة الاقارب من جهة الاب لأنهم يعصبونه و يعتصب بهم أى يحيطون به ويشتد بهم انتهى . وهذا مأخذ جيد فى إخراج النساء عن اسم العصبة لأن الاشتداد لايحصل إلا بالرجال وتسمية الأخت مع البنت أمر اصطلاحى ، والذى ورد فى الشرع أنها تأخذ النصف الباقى عن البنت وهذا المراد بتسميتها فى الاصطلاح الفقهى عصبة ولذا تعصب البنين والاخوة لأخواتهم ، وعلى هذا يظهر الاستدلال بالحديث المذكور على اختصاص

الولاء بالرجال لكن عندى فيه وقفة من شيئين : أحدهما ماتقدم من الكلام فى صحته . والثانى أن مثله قد ورد فى المال فى البخارى ومسلم عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : مامن مؤمن إلا أنا أولى به فى الدنيا والآخرة واقرءوا إن شئتم (النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم) فأيما مؤمن مات وترك مالا فليرثه عصبته من كانوا ومن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتنى أنا مولاه. ولم يقل أحد بأن وراثة المال تختص بالرجال ولعل الاقتصار على ذكرهم فى هذا الحديث الوارد فى الولاء مثله ، وقد يجاب عن هذا بأن فى إرث المال دل الاجماع وغيره من النصوص على إرث الزوج والزوجة ونساء الاقارب فيحتاج إلى تأويل ذلك ويكون أطلق العصبة عليهم وعلى غيرهم مجازاً ، ولا ضرورة فى حديث الولاء إلى المجاز . وهذا الجواب لا أجد نفسى تنقاد اليه وأيضاً فقوله ﷺ «ماأحرز الولد أو الوالد فهو لعصبته» لفظ عام ولم يذكر فى الحديث أنه ورد فى الولاء وإن كان عمر رضى الله عنه استعمله فيه ولعله إنما استعمله فيه بالعموم وإذا كان وارداً فى العموم فهو كحديث المال وإذا كان الولاء لا يورث فكيف يقال أحرزه وإنما يقال ذلك فيما يختص به شخص دون شخص كالمال وأيضاً قوله من كانوا قرينة تشعر بأن المقصود بالعصبة عمومهم لا الاحتراز عن غيرهم واللفظ اذا قصد به معنى يضعف الاحتجاج به فى غيره مما يندرج تحت اللفظ حتى اختلف الاصوليون فى أن ذلك من تخصيصات العموم أولا ومثلوه بقوله ﷺ : فيما سقت السماء والسيح العشر وفيما سقى بنضح أو دالية[1] نصف العشر فانه خارج مخرج مقدار بيان الواجب فهل يحتج بعمومه على وجوب الزكاة فى الخضراوات أولا على هذه القاعدة ورأى الشافعى المنع فهذا مثله فيقف الاستدلال بهذا الحديث من هذا الوجه على اختصاص إرث الولاء بالعصبات ، ثم الذين يقولون إن البنت تصير عصبة بأختها والأخت عصبة مع البنت ثم يخرجونهما من هذا اللفظ لاسيما البنت فينبغى اذا كان للمعتق ابن و بنت يصرفون المال اليهما لأنهما عصبة فى

---

(١) بالسيح أى الماء الجارى ، والنواضح : الابل التى يستقى عليها واحدها ناضح . والدالية مايستقى به كالدلو.

هذه الحالة فيندرجان في هذا الحديث ، هذا كله ان ثبت الحديث وقد قدمنا مافيه من الارسال وما قيل من غلط عمرو بن شعيب فيه . (الحديث الرابع) الولاء لحمة كلحمة النسب . ذكره ابن حبان من حديث عبدالله بن عمر رضى الله عنهما وكتاب ابن حبان صحيح قال ابن حبان أنا أبو يعلى قال قرىء على بشر بن الوليد عن يعقوب بن إبراهيم عن عبيدالله بن عمر عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ : الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب . ورواه الشافعى من حديث ابن عمر أيضاً عن محمد بن الحسن عن أبى يوسف قال الشافعى : أنا محمد بن الحسن ثنا يعقوب بن إبراهيم يعنى أبا يوسف عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال « الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب » قال الشيخ أبو حامد الأسفراينى رحمه الله لم يرو الشافعى عن أهل العراق غير هذا الحديث و إنما رواه لأنه وجده عن الحسن عن النبى ﷺ مرسلا ومن وجه آخر موقوفاً على عمر وعلى رضى الله عنهما وأبو يوسف وصله وأسنده إلى النبى صلى الله عليه وسلم إلا أن محمد بن الحسن أسقط منه رجلا وذلك أن أبا يوسف رواه عن عبيدالله بن عمر العمرى عن عبدالله بن دينار وأبو يوسف مالقى عبدالله بن دينار . وقال البيهقى : أخبرنا أبو عبدالله الحافظ وأبو سعيد بن أبى عمر وقالا ثنا الأصم ثنا يحيى بن أبى طالب أنبأ يزيد بن هرون أنبأ هشام ابن حسان عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب » قال البيهقى : هذا هو المحفوظ هذا الحديث بهذا الاسناد مرسلا ، وقد روى عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر مرفوعاً متصلا وليس محفوظاً ، وروى عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً وليس بشىء . وروى عن عمر وعلى وابن عباس وابن مسعود من أقوالهم بألفاظ مختلفة والمعنى واحد . قال صاحب المغنى : وروى الخلال باسناده عن إسماعيل بن أبى خالد عن عبدالله بن أبى أوفى قال قال النبى ﷺ « الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب » وأما الكلام على متن الحديث فاللحمة بضم اللام هذا هو المشهور وقيل بالفتح قال الجوهرى :

اللحمة بالضم القرابة ولحمة الثوب بضم و بفتح ولحمة البازى مايطعم مما يصيده بضم و بفتح أيضاً . وقال ابن الأثير : اختلف فى ضم اللحمة وفتحها فقيل هى فى النسب بالضم وفى الثوب بالضم والفتح وقيل الثوب بالفتح وحده وقيل النسب والثوب بالفتح فأما بالضم فهو ما يصاد به الصيد . ومعنى الحديث المخالطة فى الولاء وأنها تجرى مجرى النسب فى الميراث كما تخالط اللحمة سداء الثوب حتى يصير كالشىء الواحد لما بينهما من المداخلة الشديدة . انتهى كلام ابن الأثير ، والذى ينبغى أن يقال إن لحمة النسب مشبهة بلحمة الثوب تشبيهاً للاختلاط المعنوى بالاختلاط الحسى والولاء محمول على النسب شبه الاختلاط الحاصل بين العتيق والمعتق وعصباته بالاختلاط الحاصل بين الأقارب وهذا هو المقصود بالحديث وانه لاثبات هذا الحكم شرعاً وقد أجمع الناس على ذلك فى الجملة ولكن ينبغى أن ينظر فى تحقيق هذا التشبيه فانه يحتمل ثلاثة معان : أحدها تنزيل العتيق منزلة ولد المعتق فانه لما أنعم الله عليه ونقله من قهر العبودية إلى سعة الحرية ومن النقصان إلى الكمال فى الأحكام فانه صيره بحيث يلى ويشهد ويرث وينكح أربعاً ويطلق ثلاثاً وغير ذلك وجعله متفرغاً لعبادة الله تعالى وتحصيل مصالح نفسه الدنيا والآخرة أشبه الأب الذى هو سبب لايجاد الابن ولا شىء بعد الاسلام أعظم من نعمة الاعتاق ولهذا قال تعالى (وإذ تقولُ للذى أنعم اللهُ عليه وأنعمت عليه) يعنى زيد بن حارثة رضى الله عنه أنعم الله عليه بالاسلام وأنعمت عليه بالاعتاق ، ويناسب تنزيله على هذه المرتبة قول من يورث بنت المعتق لأنها حينئذ بمنزلة الأخت ولا يطرد فى أخت المعتق لانها بمنزلة العمة والعمة لاترث ولافى بنت الابن لانها بمنزلة الاخ وبنت الاخ ترث . المعنى الثانى أن يكون العتيق بمنزلة الاخ للمعتق كما يشير اليه قوله تعالى (فان لم تعلموا آباءهم فاخوانكم فى الدين ومواليكم) وروى الزهرى عن النبى ﷺ مرسلا « المولى أخ فى الدين ونعمة وأحق الناس بميراثه أقربهم إلى المعتق » ويناسب هذا التنزيل قول من يقول البنت لاترث لان بنت الاخ لاترث. المعنى الثالث وهو الاحسن أن لاينظر الى خصوص بنوة ولا اخوة ولكن ينظر

إلى المعتق وجميع عصباته فنجعل العتيق واحداً منهم كأنه ألصق بهم واختلط وصار معهم شيئا واحداً و يشهد لهذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم « مولى القوم منهم » حديث صحيح وانما يقدم المعتق على عصباته لانه أولى بنعمته منهم لانه هو الذى ولى النعمة وأعطى الثمن فناسب تقديمه ثم تقديم من هو أقرب إليه ولما كان الولى يراد للانتصار والتعاون والتعاضد اختص بالرجال ولم يكن للاناث فيه حظ إلا إذا أعتقن . ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « إنما الولاء لمن أعتق » وجاء « الولاء لمن أعطى الورق وولى النعمة » وتنزيل الولاء منزلة النسب صحيح على المعانى الثلاثة ولتنزيله منزلة النسب نهى عن بيعه فقال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : نهى رسول الله ﷺ عن بيع الولاء وعن هبته . متفق عليه . وفى جامع الاصول أن ابن وضاح أن يكون وهبته من لفظ النبى صلى الله عليه وسلم « لعن الله من تولى غير مواليه » قال الترمذى حديث حسن صحيح . وعنه ﷺ « من انتسب الى غير ابيه أو تولى غير مواليه فالجنة عليه حرام » فانظر كيف قرن النسب مع الولاء وسوى بينهما فى وعيد التبرئ منهما ولأجل تنزيله منزلة النسب أجمع العلماء على أنه لا يورث به إلا بعد النسب الذى يورث به لان المشبه دون المشبه به والمحمول على الشيء دونه وقال أكثرهم مطلقاً أن النساء لا حظ لهن فيه لان النسب إذا تباعد أقوى من الولاء لما قلناه ومع ذلك لا يرث النساء به كالعمة والخالة فالولاء الذى هو أبعد من النسب البعيد وأبعد عنه واولى أن لا يرث النساء به واستنباط هذا المعنى المنقول عن أبى العباس بن شريح . قال الشيخ أبو حامد : دليلنا نكتة واحدة ذكرها أبو العباس وهو اذا قال النساء إنما يرثن بالنسب المتدانى ولا يرثن بالنسب المتباعد ، ألا ترى أن البنت و بنت الابن والام والجدة والاخت لما تدانت أنسابهن ورثن و بنت الاخ والعمة لما تباعدت أنسابهن لم يرثن و بنت المولى أبعد ممن تباعد نسبه من نساء المناسبين لأن الولاء مشبه بالنسب والارث به يتأخر عن الارث بالنسب واذا كان كذلك لم ترث بنت المولى شيئاً . قال أصحابنا : أخذوا هذا المعنى من أبى العباس وصاغوا له عبارة أخرى فقالوا : لو ورثنا

بنت المولى كان ذلك بتعصيب ابن المولى لها ، وهكذا لو ورثنا أخت المولى كان بتعصيب أخى المولى ووجدنا ذكور العصبات انما يعصبون اخواتهم بالنسب القريب كالابن وابن الابن والاخ لايعصبون بالنسب البعيد كابن الاخ والعم وابن العم وابن المولى أبعد ممن تباعد من المناسبين فبأن لايعصب أولى وأحرى انتهى . وهذا الذى قاله ابن شريح قياس جلى فان ابن العم وان أبعد يقدم على المعتق ولا يعصب اخته فابن المعتق وابنه أولى ، وعلمنا أن تشبيه الولاء بالنسب إنما هو فى العصوبة التى هى محل التناصر والتعاضد والتعاون وكان مقتضى هذا أن نورث العتيق أيضاً كما ذهب اليه بعض الناس وروى ذلك عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه و به قال اسحق بن راهويه وسليمان بن داود ولكن منع منه الجمهور فعندهم يراعى مع شبه النسب بعمة الاعتاق فانها أيضاً مناسبة لان يكون المعتق وعصباته يرثون العتيق من غير عكس و يشير اليه قوله ﷺ « إنما الولاء لمن أعتق » أشار الى انه حق ثبت للمعتق على العتيق والله أعلم . (الفصل الثانى) فيما ورد من الآثار وعتق السائبة وكون الولاء للكبر . قال البيهقى : ثنا محمد بن عبد الله الحافظ ثنا الاصم ثنا يحيى انبأ أبو يزيد انبأ سفيان عن أبى قيس عن هزيل قال جاء رجل الى ابن مسعود قال انى اعتقت غلاماً وجعلته سائبة فمات وترك مالا فقال عبد الله أن أهل الولاء لايسيبون أنت وارثه وولى نعمته فان تحرجت من شىء فأرى أن تجعله فى بيت المال . قال البيهقى وروينا عن سالم مولى حذيفة أنه كان مولى لامرأة من الأنصار يقال لها عمرة بنت معاذ وقيل سلمى اعتقته سائبة فقتل يوم اليمامة فأتى أبو بكر رضى الله عنه فقال اعطوه عمرة فأبت تقبله وقيل أتى عمر بن الخطاب بميراثه فدعا وديعة بن حذام وكان وارث سلمى بنت معاذ فقال هذا ميراث مولاكم فخذوه . وروى عن عطاء بن أبى رباح أن طارق بن المرقع اعتق اهل بيت سوايب فأتى بميراثهم فقال عمر بن الخطاب أعطوه ورثة طارق فأبوا أن يأخذوه فقال عمر فاجعلوه فى مثلهم من الناس . وعن أبى بكر بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام أن العاصى بن هشام .

هلك وترك ثلاثة بنين اثنان لأم ورجل لعله هلك أحد اللذين لأم وترك مالا وموالى فورثه أخوه لأبيه وأمه وورث ماله وولاء مواليه وهلك الذى ورث المال والموالى وترك ابنه وأخاه لأبيه فقال ابنه : قد أحرزت ما كان ابى أحرز فقد أحرزت المال والموالى . وقال أخوه ليس كذلك انما أحرزت المال فأما ولاء الموالى فلا أرأيت لو هلك أخى اليوم ألست أنا أرثه فاختصما الى عثمان رضى الله عنه فقضى لأخيه بولاء الموالى . قال البيهقى وروينا عن عمر وعثمان وعلى وعبدالله وزيد بن ثابت انهم قالوا الولاء للكبر . وروى الزهرى عن النبى ﷺ مرسلا «المولى أخ فى الدين ونعمة وأحق الناس بميراثه أقربهم الى المعتق . وروينا عن زيد بن وهب عن على وعبد الله وزيد بن ثابت انهم كانوا لايورثون النساء من الولاء إلا ما اعتقن أو اعتق من أعتقن . وروى أيضا عن عمر قال البيهقى أنبأ ابو عبد الله أنبأ أبو الوليد ثنا عبد الله ثنا اسحق ثنا عيسى عن الاعمش عن ابراهيم عن الاسود عن عمر قال اذا تزوج المملوك الحرة المعتقة فولدت فولدها يعتقون بعتقها ويكون ولاؤهم لمولى ابهم فاذا أعتق الاب جر الولاء . والمشهور عن عثمان بن عفان والزبير بن العوام مثل هذا فى جر الولاء . وروى عن على وعبدالله بن مسعود وروى مالك فى الموطأ عن عبد الله بن ابى بكر أن أباه اخبره انه كان جالسا عند ابان بن عثمان فاختصم اليه نفر من جهينة ونفر من بنى الحرث بن الخزرج وكانت امرأة من جهينة تحت رجل من بنى الحرث بن الخزرج يقال له ابراهيم بن كليب فماتت المرأة وتركت مالا وموالى فورثها ابنها وزوجها ثم مات ابنها فقال ورثة ابنها لنا ولاء الموالى قد كان ابنها أحرزه وقال الجهنيون : ليس كذلك انما هو موالى صاحبتنا فاذا مات ولدها فلنا ولاؤهم ونحن نرثهم فقضى ابان بن عثمان للجهنيين بولاء الموالى . قلت وهذا هو الصحيح من مذاهب العلماء بخلاف ماروى عن عمر وما رواه عمرو بن شعيب . وفى الموطأ عن مالك انه بلغه عن سعيد بن المسيب فى رجل هلك وترك بنين ثلاثة وترك موالى اعتقهم هو عتاقه ثم ان رجلين من بنيه هلكا وتركا ولدا قال سعيد يرث الموالى الباقى من الثلاثه فاذا هلك فولده

وولد اخويه فى الموالى شرع سواء قال مالك : سألت ابن شهاب عن السائبة فقال
يوالى من شاء فان مات ولم يوال أحداً فميراثه للمسلمين وعقله عليهم ، قال مالك احسن
ماسمعت أن السائبة لا يوالى أحداً وأن ولاءه للمسلمين ورواه عن عمر بن عبد العزيز
وقال مالك :اليهودى أو النصرانى يسلم عبد أحدهما فيعتقه قبل ان يباع عليه أن
ولاءه للمسلمين وان اسلم اليهودى أو النصرانى بعد ذلك لم يرجع اليه ولكن اذا
اعتقا عبداً على دينهما ثم أسلم العتيق ثم أسلم الذى أعتقه رجع اليه الولاء وان كان
لليهودى أو النصرانى ولد مسلم ورث ولاء موالى ابيه اليهودى اذا أسلم العتيق
قبل أن يسلم الذى أعتقه وان كان العتيق حين أعتق مسلماً لم يكن لولد اليهودى
أو النصرانى من ولاء العبد المسلم شىء والولاء على العبد المسلم اذا أعتقه
اليهودى أو النصرانى لجماعة المسلمين . (فصل) من الموطأ فى جر الولاء : عن
ربيعة بن الزبير اشترى عبداً فأعتقه وللعبد بنون من حرة فاختصموا الى عثمان
فقضى للزبير بولائهم . وعن هشام بن عروة مثله وسئل ابن المسيب عن عبد له
ولد من حرة فقال : ان مات ابوهم وهو عبد فولاؤهم لموالى أمهم . قال مالك الامر
المجتمع عليه فى الحرة أنها إذا ولدت من العبد ثم عتق العبد بعد ذلك انه يجر
ولاء ولده الى من أعتقه ومثل ذلك ولد الملاعنة من الموالى ينسب الى موالى أمه
فيكونون هم ان مات ورثوه وان جرجريرة عقلوه وان أعتق به أبوه ألحق به وصار
ولاؤه الى موالى ابيه وكذلك ولد الملاعنة من العرب الا أن بقية ميراثه قبل أن
يلحق بأبيه بعد ميراث أمه وإخوته من أمه للمسلمين ، قال مالك الأمر عندنا
فى ولد العبد من حرة وأبو العبد حران الجد يجر ولاؤه ويرثهم مادام أبوهم عبداً
فاذا أعتق أبوهم رجع الولاء إلى مواليه وان مات وهو عبد كان الولاء والميراث
للجد ولو أن العبد كان له ابنان حران فماتا أحدهما وأبوه عبد جر الجد أبو الاب
الميراث والولاء . قال مالك فى الأمة تعتق وهى حامل وزوجها مملوك ثم يعتق زوجها
قبل أن تضع حملها أو بعد ما وضعت حملها أن ولاء ما كان فى بطنها للذى أعتق
أمه لأن ذلك الولد أصابه الرق وليس كالذى يحمل به بعد العتاقة لأن الذى يحمل

به بعد العتاقة اذا أعتق أبوه جر الولاء . قال مالك فى العبد يستأذن سيده أن يعتق عبداً له فأذن له سيده قال ولاء المعتق لسيد العبد لا يرجع ولاؤه لسيده الذى أعتقه ، وإن أعتق انتهى . وقد ذكر اصحابنا فى جر الولاء واحكامه صوراً وفروعاً لا تنحصر وفيها دقائق لاضرورة إلى ذكرها هنا وهى مقررة فى كتب الفقه.

(الفصل الثالث) فى ان الولاء لايورث به ولايورث وكونه لايوصف بالانتقال. وكونه ينتشر فى جميع العصبات و يقدم أقربهم إلى المعتق فى أحكامه وثبوتها للابعد. منهم عند تعذر الأقرب وغير ذلك ، وكل ذلك مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم « الولاء لحمة كلحمة النسب » و بيان ذلك فى مسائل :(احداها) فى كونه لايورث وقد اتفق جمهور العلماء على ذلك ولا خلاف عندنا فيه وقد روى نحو ذلك. عن عمر وعلى وزيد وابن مسعود وأبى بن كعب وابن عمر وأبى مسعود البدرى وأسامة بن زيد وبه قال عطاء وسالم بن عبد الله والحسن وابن سيرين والشعبى. والنخعى والزهرى وقتادة وأبو الزناد والشافعى ومالك وأبو حنيفة واسحق وأبو ثور وداود ، وهو المشهور عن احمد ، وحكى الحنابلة ذلك. عن طاووس أيضاً ، وشذ شريح فقال الولاء كالمال يورث عن المعتق. فمن ملك شيئاً حياته فهو لورثته ، وحكى القاضى حسين وغيره ذلك. عن طاووس أيضاً ، ونقله ابن المنذر عن الزبير يعنى ابن العوام ، وروى حنبل ومحمد بن الحكم عن أحمد وغلطهما أبو بكر وغيره من أصحابه ، والأصل فى ذلك. الحديث و إلحاقه بالنسب . (الثانية) يرتب على ذلك أنه لايباع ولا يوهب ولا ينقل أصلا بعوض ولا بغير عوض . وقد صح فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الولاء وعن هبته ، وممن قال بذلك عمر وعلى وابن. مسعود وابن عباس وابن عمر وسعيد بن المسيب وطاووس وإياس بن معاوية. والزهرى والأئمة الأربعة الشافعى ومالك وأبو حنيفة وأحمد . وروى سعيد عن. سفيان عن عمرو بن دينار أن ميمونة وهبت ولاء سليمان بن يسار لابن عباس. وكان مكاتباً مواليها وأن عروة إبتاع ولاء سليمان لورثة مصعب بن الزبير . وقال.

ابن جريج : قلت لعطاء أذنت لمولاى أن يوالى من شاء أفيجوز قال نعم .
وهذه مذاهب شاذة ومردودة بالحديث الصحيح ، ورأيت فى كتاب المستعمل بين
فقهاء الأمصار فى أصول الفرائض تصنيف أبى القاسم سعد بن عبدالله بن علوية
الشافعى قال لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه يجوز بيع الولاء وهبته وهو كالنسب
وهو قول جميع المفتين من الفقهاء المشهورين ، وكان سعيد بن المسيب يجيز ذلك
اذا كان من كتابة فان كان من عتق لم يجز و به قال عطاء ومكحول وأبو بكر بن
عمرو ابن حزم وكان الشعبى والنخعى وعمرو بن دينار يجيزون بيعه وهبته على الاطلاق ،
وقال قوم من المتقدمين : ان ذلك من سائبة أومكاتب لم يشترط عليه الولاء كان
للعبد أن ينقله إلى من شاء . (المسألة الثالثة) مما يترتب على أن الولاء كالنسب
انه للكبر ومعناه أن المعتق اذا مات وله ابنان ثم مات أحدهما وله ابن ثم مات العتيق
فماله لا بن المولى دون ابن ابن المولى لأنهما مشتركان فى العصوبة فيقدم الأقرب منهما ولو
كان الولاء يورث لانتقل إلى الحفيد ما كان لأبيه وكذا نقلوا عن ابن شريح وطاوس
أن المال بين الابن وابن الابن والرد على هذا القول بالرد كونه يورث ولومات السيد المعتق
وله ثلاثة بنين ثم مات أحدهم عن ابن والآخر عن ابنين والآخر عن ثلاثة ثم مات العتيق
فما له للخمسة بالسوية بينهم لاستوائهم فى الادلاء اليه ، ولو كان الولاء يورث
لكان لا بن الأول الثلث ولابنى الثانى الثلث و لبنى الثالث ولو ترك المولى
أخا لأب وأخا لأب وأم ثم مات الأخ للأب والأم وترك ابنا ثم مات العبد كان
ولاؤه للاخ للاب فى قول الجماعة وكان فى قول شريح لابن الاخ . نقله ابن علوية
فى المستعمل . (المسألة الرابعة) أنه لا يوصف بالانتقال وقد وقع فى كلام صاحب
التنبيه قال : ومن ثبت له الولاء فمات انتقل ذلك الى عصباته دون سائر
الورثة يقدم الأقرب فالأقرب . والاصحاب كلهم الشيخ أبوحامد وغيره مصرحون
بأن الولاء لاينتقل وأبو على الفارقى فى كلامه على المهذب قال : ان كلام الشيخ فيه
تجوز ويحتمل ان يكون مراد الشيخ انتقال احكامه فان احكام الولاء ثلاثة :
الارث والتزويج والعقل . و فى ثبوتها للابعد مع وجود الأقرب كلام سنذكره

﴿ المسألة الخامسة ﴾ هذا الكلام الموعود به لاشك أن الولاء لايورث ولكن هل نقول انه بنفس العتق ثبت للمعتق وجميع عصباته أو ثبت للمعتق فقط و بعده ثبت لعصباته لا على جهة الارث بل على جهة ان ثبوته لهم كان موقوفا على موت المعتق وعلى هذا هل يختص به الاقرب منهم ولا يثبت للابعد فقد الاقرب كما فى المعتق مع العصبة أو يثبت لجميع العصبة وان تقدم بعضهم على بعض . وظاهر إلحاق الولاء بالنسب انه بنفس العتق يثبت للجميع ولا شك ان كونه عتيقاً للسيد ثبت نسبه بينه وبين عصبته حساً فانا نقول عتيق ابن عم فلان ونحو ذلك . وأما ثبوت هذه النسبة شرعا فالحديث يقتضيها وتوقيفها على موت المعتق بعيد وان أمكن القول به . ومرتبة ثالثة وراء هذه وهى ان ولاية التزويج والعقل والميراث يحتمل ان يقال بتوقيفها مع تخيير النسبة الشرعية وان الاقرب خلافه وان النسبة الشرعية لا معنى لها الا اقتضاء الاحكام الثلاثة . نعم قد تتوقف الاحكام الثلاثة على شرط أو انتفاء مانع كما فى النسب ، ومن هذه الاحتمالات اضطرب كلام الاصحاب فلننقله على وجهه ونبين الحق فيه فنقول : قال القاضى حسين فى تعليقه فى باب الولاء فيما اذا اعتق النصرانى عبداً مسلماً لو مات المعتق والمعتق حى وهو كافر وله ابن مسلم فان ميراثه لبيت المال ولا يكون لابنه المسلم . وكذلك لو أن المعتق قتل المعتق وللمعتق ابن مسلم لا يرثه لانه قاتل لا يورث ابنه بخلاف النسب لو قتل رجل ولده وللقاتل ولد فان القاتل لا يرث المقتول ولكن يرثه ابنه ، والفرق بينهما ان فى باب النسب الاخوة ثابتة بين الاخ والمقتول فلهذا يرثه وفى الولاء إنما يستفيد الولاء بموت فلولا أن الأب حياً لا يثبت له الولاء وهكذا لواسترق المعتق بأن لحق بدار الحرب وله ابن مسلم ثم مات معتقه فان ميراثه لبيت المال ولا يكون لابنه وهكذا نقول فى التزويج لو أن كافراً أعتق أمة مسلمة وللمعتق أب أو ابن مسلم أو أخ فان ولاية التزويج إلى الحاكم لا إلى اب المعتق . والفرق بينهما ما ذكرناه فالزم مسلمه وقالوا : لو أن امرأة أعتقت مسلمة أمة وللمعتقة اب فان اباها تزوج المعتقة هكذا نص الشافعى فنقل الولاية إلى ابيها بسبب عصوبة الولاء ، ولوأن رجلا اعتق امة

فمات المعتق وخلف ابناً صغيراً وللابن الصغير جد قال ليس للجد أن يزوج الامة
المعتقة فقيل ماالفرق بين هذه و بين الاولى حيث قال الشافعى لأب المعتقة أن يزوج
معتقها . قال الفرق بينهما ان فى مسألة المعتقة وقع الاياس عن ثبوت الولاية لها
بالولاء فجعلت كالمعدومة فانتقلت الولاية إلى أبيها وفى تلك المسألة لم يقع الاياس
بثبوت الولاية للابن الصغير بالولاء عند البلوغ فلهذا افترقا . انتهى كلام القاضى
حسين . فأما قوله : إذا خلف المعتق المسلم ابن معتقه الكافر مسلماً والمعتق حى
لا يرثه المسلم بل يكون الميراث لبيت المال فلم أره لغير القاضى حسين ، وفى الاسراق
لابن المنذر : واذا اشترى النصرانى عبداً مسلماً أو كان له عبد نصرانى فأسلم بيع
عليه فان أعتقه فالعتق جائز وولاؤه له فان مات المعتق ومولاه على دينه لم يرثه
وميراثه لجماعة المسلمين إلا أن يكون لمولاه عصبة مسلمون فان أقرب الناس من
عصبة مولاه يرثه و يكون المولى مادام على النصرانية فى معنى من قدمات ، و إن
أسلم المولى المعتق ثم مات المولى المعتق ورثه بالولاء . هذا قول الشافعى وأهل العراق
وكان مالك يقول : إذا أعتق المسلم النصرانى يرثه انتهى . وهكذا قال أبو عبدالله
محمد بن على القلعى فى فرائضه . واذا أعتق المسلم عبداً نصرانياً ثبت له عليه الولاء
فلو مات العبد ورثه من كان نصرانياً من عصبات المولى ولا يرثه المولى لاختلاف
الدين ، و كذلك لو أسلم عبد لذمى فطولب بازالة الملك عنه فأعتقه ثبت له
عليه الولاء فان مات ورثه من كان مسلماً من عصبات المولى لأن الولاء بمنزلة النسب
فكما أن النسب يثبت بين المسلم والكافر فكذلك الولاء وهكذا لو مات مسلم
وخلف أباً ذمياً وأخاه مسلماً ورثه الأخ دون الأب ولا يكون سقوط ميراث
الأب مانعاً من ثبوت النسب بينهما وكونه أباً فكذلك ههنا لا يكون سقوط الميراث
باختلاف الدينين مانعاً من ثبوت الولاء عليه انتهى . وكذا قاله سعد بن عبد الله
ابن علوية ابو القاسم الشافعى فى المستعمل قال : إذا أعتق المسلم عبداً ذمياً ومات
العبد كان له ولاؤه و يرثه أقرب عصبة مولاه ممن كان على دينه أو مولى مولاه وكذلك
إن كان معاهداً أو مستأمناً ولا يرثه المولى لاختلاف الدينين ، وذهب قوم إلى أن

السيد يأخذ ماله كما يأخذ مال عبده الذمى لا على سبيل الميراث وليس عليه العمل . وقال : إذا أعتق ذمى ذمياً ومات المعتق ورثه إن لم يكن له نسيب فان أسلم العبد بعد أن أعتقه فان الولاء ثابت عليه للذمى فى قول الجميع ، فان مات العبد ورثه أقرب عصبة مولاه من المسلمين أو مولى مولاه فان لم يكن فلبيت المال انتهى . وكتاب المستعمل هذا سمعه على مؤلفه المذكور أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد العتيقى سنة ست وعشرين وأربعمائة . وهذا الذى قاله ابن المنذر والقلعى وابن علوية وهو مقتضى قولهم : إن الولاء كالنسب وإن من لا يرث لا يحجب ، وينشأ من هاتين القاعدتين أن الميراث لولد المعتق فى حياته الموافق لدين العتيق الميت إذا كان المعتق مخالفاً فى الدين لا لبيت المال خلافاً لما قاله القاضى حسين ، وقد ذكر ابن قدامة الحنبلى المسألة فى المغنى وقال : إن كان للسيد عصبة على دين العبد ورثه دون سيده . وقال داود لا يرث عصبته مع حياته لنا انه بمنزلة ما لو كان الأقرب من العصبة مخالفاً لدين الميت والأبعد على دينه ورث دون القريب انتهى. فانظر انه لم ينقل ماقاله القاضى حسين إلا عن داود والذى يظهر فى هذه المسألة ماقاله ابن المنذر والقلعى ويوافقه أن الرافعى قال فى الدوز من الوصايا فى آخر فصل منه فيما إذا أعتق مريض عبداً ثم قتله السيد أنه لا يرث السيد من دينه لأنه قاتل بل إن كان له وارث أقرب من سيده فهى له وإلا فلأقرب عصبات السيد انتهى . وكذا فى تهذيب البغوى فى كتاب الفرائض قال ولو أعتق كافر عبداً مسلماً ثم مات العتيق بعد ماأسلم المعتق ورثه ، وإن لم يكن مسلماً فميراثه لمن كان مسلماً من عصبات معتقه ، وهذا هو الحق إن شاء الله تعالى ، وثبت فى المسألة وجهان أصحهما هذا أن المال لعصبة السيد وهذا الذى قاله ابن المنذر وابن علوية والبغوى والرافعى والقلعى . والثانى وهو اختيار القاضى حسين انه لبيت المال ويستنبط منهما وجهان فى أن الولاء هل يثبت فى حياة المعتق لعصبته أولا يثبت لهم إلا بعده ويكون الصحيح أنه يثبت لهم فى حياته ، وسيأتى مايؤيده أيضاً . ومن الدليل له من الحديث قوله ﷺ

« الولاء لحمة كلحمة النسب» وقول القاضى : وكذلك لو أن المعتق قتل المعتق إلى آخره وهو غير المسألة التى قالها الرافعى ، وبذلك يكون الخلاف فيها مصرحاً به بين القاضى حسين والرافعى كما أن الخلاف فى مسألة المسلم والكافر مصرح به بين القاضى حسين وابن المنذر ومأخذ المسألتين واحد فقول ابن المنذر يجرى فى القاتل وقول الرافعى يجرى فى المسلم والكافر ، وما ذكره القاضى من الفرق ناطق بما استنبطناه له من أن الولاء لا يثبت فى حياة المعتق لعصبته وهو ممنوع . وقد تبين أن الأصح خلافه . وقوله : وهكذا لو استرق إلى آخره الكلام فيه كما سبق وعلى الأصح لابنه لا لبيت المال وقوله وهكذا نقول فى التزويج إلى آخره الكلام فيه كما سبق ، وينبغى أن يكون على الأصح التزويج لمن بعده من العصبات لا إلى الحاكم . وقد صرح الرافعى بذلك وجزم به فقال فى كتاب النكاح : إن التى ليس لها أحد من عصبات النسب وعليها ولاء إن كان أعتقها رجل فولاية التزويج له فان لم يكن أو لم يكن بصفة الولاية فلعصباته ثم لمعتقه ثم لعصبات معتقه وقال بعد ذلك تعليل عند الكلام فى الموانع لا يزوج المسلمة قريبها الكافر بل يزوجها الأبعد من أولياء النسب أو الولاء أو السلطان . وهذا الذى قاله الرافعى أولى مما قاله القاضى حسين ، وقد ذكر البغوى فى فتاويه ما يعضد ذلك فى المسائل كلها ، ويشير إلى أن القاضى ليس جازماً بذلك فانه قال ذكر القاضى فى كرة ان الأقرب فى الولاء إذا كان ممن لا يرث الأبعد مثل أن العتيق كان مسلماً والمعتق كافراً وله ابن مسلم فمات العتيق لا يرثه الابن المسلم وكذا لو قتل المعتق عتيقه وله ابن لا يرثه ابنه ، وكذا لو أعتق كافر أمة مسلمة وله ابن مسلم لا يلى الابن تزويجها بل يزوجها السلطان ، ثم قال وهذا مشكل بل ينبغى أن لا تحجب كالنسب انتهى . فاستشكال البغوى مساعد لنا فى هذه المسائل كلها ، وقوله قال القاضى فى كرة إما أن يكون للقاضى قول آخر فى كرة أخرى واما أن يكون هذا اتفق منه عن غير دوام نظر بحيث يثبت عليه وهو توهين له وقول الملزم للقاضى بتزويج أبى المعتقة العتيقة أن الشافعى نقل الولاية إلى

أبيها فسبب عصوبة الولاء ممنوع إذ لو كان كذلك لنقلها إلى أبيها لأن الابن مقدم فى الولاء على الأب ، فان قال الكلام فى الولاية لا فى الولاء فالولاء للمرأة خاصة والولاية لتعذرها منها تنتقل إلى الأب . قلنا إن كانت الولاية التى بسبب الولاء فكيف تثبت له ولم يثبت له الولاء ، و إن كانت ولاية أخرى وهو الصواب كما فى تزويجه مملوكتها فلا الزام ولا يصح قوله انه نقلهابسبب عصوبة الولاء ، وقد اختلف فى هذه المسألة إذا كان للمعتقة أب وابن على ثلاثة أوجه ، أصحها وهو المشهور المتصور أنه يزوج العتيقة أبو المعتقة ، والثانى يزوجها الحاكم ، والثالث يزوجها ابنها . وعلى الأول هل يشترط اذن السيدة المعتقة ؟ وجهان أصحهما المنع والثانى يشترط وهو قوى . واعلم أن الوجه الثالث حكاه السرخسى ونقله الامام عن رواية الشيخ أبى على لكنه بين انه عند إمعان النظر فى كلام الشيخ أبى على انه أراد حكاية الوجهين عند موتها لا فى حياتها . وهذا من الامام يحوم على ما نحاه القاضى حسين من أن الولاء لا يثبت فى حياة المعتق لعصبته أما من يقول يثبت الولاء فى حياة المعتق لعصبته فلا يستبعد عليه ان الابن يزوج . ولولا أمر واحد كنت أختار أن الابن يزوج وذلك الأمر هو أن الولاء ثابت للمعتقة يقدم فيه على عصبتها و إن شاركوها فيه فهل الأنوثة كالفسق سالبة لاستحقاق الولاية فيجرى فيها الوجهان اللذان أشرنا إلى قاعدتهما بين القاضى حسين وغيره و يكون الأصح أن الابن يزوج أو ليست سالبة لاستحقاق الولاية ولكن مانعة من المباشرة كما تمنع عليها مباشرة عقد نفسها فيعتبر مع ذلك إذنها وهذا هو الأولى عندى فلذلك لا تنتقل الولاية إلى عصبتها بل يزوجها أبوها كما يزوج مملوكتها . وهذا الأقرب عندى وهو الذى أختاره انه يزوج باذنها ولا يزوج بغير إذنها وليس ذلك لكون الولاء له بل لكونه ولى المعتقة كحالة لو كانت مملوكة فانه يزوجها ولا ولاء له ، وأما القول بأن الأب يزوج بغير استئذانها فبعيد ولا يصح إلا على القول باستقلاله عن المرأة بالولاية و إنما يصح ذلك لو كان بسبب الولاء ولو قيل بذلك لوجب تقديم الابن عليه فيؤدى اثباته إلى نفيه ولا وجه عندى غير ما ذكرته انه

يزوجها باذنها وإذن معتقتها ، ويقرب منه كون الحا كم يزوج وهو قريب لامتناع تصرف المرأة فهى كمن توجه عليه حق وامتنع منه . وعلى هذا يحتمل أن يقال باشتراط اذنها كما قيل به لوليها ويحتمل المنع ويجعل كالغائبة . وقد تبين بهذا ان هذه المسألة لاتلزم القاضى على خصوص بحثه بل إن لزمت تلزمنا أو تلزمه وجوابها ليس ماذكره بل هو ما أشرنا إليه ، وقوله : لو أن رجلا أعتق أمة فمات المعتق وخلف ابناً صغيراً وللابن الصغير جد قال ليس للجد أن يزوج المعتقة هكذا رأيته فى التعليقة . وقوله قال يحتمل أن يزيل الملزم للقاضى أو القاضى نفسه ونقله ابن الرفعة عن النص مدرجاً فى كلام القاضى حسين فان كان مستنده هذا الكلام وأنه فهم عود الضمير فى قال على الشافعى فهو منازع فيه والذى قدمناه من كلام الرافعى يقتضى أن الجد يزوج وهو القياس وهو مقتضى ماقدمناه عن ابن المنذر والقلعى فى الميراث . فان ثبت هذا نصاً عن الشافعى فهو قول يعضد القاضى حسين فى كون الولاء لاينتقل إلا مترتباً ولا ينتشر فليكن فى هذه المسألة وجهان : (أحدهما) وهو منقول وجهاً أو قولا أن الحا كم يزوج الجد ومأخذه أن الولاء للصغير خاصة . (والثانى) وليس بمنقول ولكنه قياس المنقول الصحيح فى غيرها أن الجد يزوج ولكن هو الصحيح . وقد ذكر صاحب البيان المسألة غير منقولة فقال : إن أعتق رجل أمة ومات وخلف ابناً صغيراً وأخاً لأب وأرادت الجارية النكاح ولامناسب لها فلا أعلم فيها نصاً . والذى يقتضى المذهب أن ولاية نكاحها لأخى المعتق لأن الولاية فى الولاء فرع على ولاية النسب وولاية ابنة الميت لأخيه مادام الابن صغيراً فكذلك ولاية المعتقة . وقوله : ماالفرق إلى آخره يشعر بأن الشافعى إنما نص على المسألة الأولى كما فهمناه . وقوله فى الفرق إلى آخره ابن الرفعة أن القاضى ذكره عن القفال ولم أرفى النسخة التى عندى من التعليقة للقفال ذكراً وأياً ما كان فالفرق المذكور لاغ فان قوله جعلت كالمعدومة إن أراد بالنسبة إلى ولاية النكاح خاصة ورد عليه إثبات الولاية بدون الولاء وهو مناقض قوله أولا بسبب الولاء . فان قال إنه كتزويج الأب مملوكة ابنه فهو الذى قلناه و يستغنى

به عن الفرق ، و إن أراد أنها تجعل كالمعدومة مطلقاً لزمه أن تنقل الولاية إلى الابن فانه مقدم على الأب اللهم إلا أن يكون القاضى فرض المسألة حيث يكون لها أب ولا ابن لها حتى لو كان لها ابن لقال بأن الولاية له لكنه وجه ضعيف فى النقل كما مر . هذا تمام الكلام على كلام القاضى . وقد عرفت أن اختياره كله مخالف للصحيح ، ومما يبين لك ذلك أيضاً أن الاصحاب فى باب العاقلة تكلموا فى ذلك فقال الشافعى فى مختصر المزنى فى باب عقل المولى ولا يعقل الموالى المعتقون عن رجل من الموالى المعتقين وله قرابة تحمل العقل فان عجز عن بعض حمل الموالى المعتقون الباقى فان عجزوا عن بعض ولهم عواقل عقله عواقلهم فان عجزوا ولا عواقل لهم عقل مابقى جماعة المسلمين . قال ابن الصباغ : وجملته أن المولى المعتق يعقل عن المعتق لأنه يرثه بالتعصيب إلا انه لا يعقل الا مافضل عن المناسبين فيقسم أولا على الاخوة ثم بنيهم ثم الأعمام ثم بنيهم فاذا فضل فضلة قسمت على الموالى المعتقين فان بقى بعد ذلك شىء من الدية قسم على مولى المولى ثم على هذا الترتيب حسب ماذكرناه فى الميراث ، ونقله ابن الرفعة أيضاً عن الماوردى والبندنيجى والقاضى أبى الطيب ، ورأيته فى العمد للفورانى قال فان لم يكن المعتق حياً أو عجز فعصبته . وفى التتمة فهؤلاء أئمة العراقيين و بعض المراوزة ونص الشافعى على أن عصبة المولى يتحملون العقل مع وجوده وهذا أدل دليل على ثبوته لهم فى حياته وذلك يقتضى انهم يرثون و يكون لهم ولاية التزويج اذا قام بالمعتق مانع كما يعقلون مافضل عنه ، نعم إمام الحرمين حكى عن الأئمة أنهم قيدوا الضرب على عصبات المعتق بموت المعتق قال وهذا يمكن تعليله بأن العصبات لاحق لهم فى الولاء ولا حق فى الولاء فيقعون من المعتق فى حياته موقع الاجانب فاذا مات ورثوا بالولاء وصار لحمة كلحمة النسب فاذ ذاك يضرب عليهم ولا يتجه إلا هذا . والأصول و إن كانت تدل على أن الولاء لا يورث بل يورث به فهو من حقوق الأملاك و إنما يثبت الاختصاص به بعد موت المعتق . نعم اذا لم يكن معتق وضربنا على عصباته فهل يتخصص الضرب بالأقربين أو يتعداهم إلى الأباعد لصنعنا فى عصبات النسب فيه تردد ظاهر يجوز

أن يقال يستوعبون ويجوز أن يقال بتخصيص الأقربين والمسلك الأول أوضح انتهى . وتبعه الرافعى فى ذلك وهى نزعة مما قاله القاضى حسين أيضاً ولم أره فى كلامه والذى يناسب ماقدمناه عنه خلافه . الثانى أنه لا ينتقل فى حياة المعتق وبعده يضرب على الجميع وهو الراجح عند الامام . الثالث أنه لا يكون فى حياة المعتق لعصباته فاذا مات انتقل إلى أقربهم ويختص به الأقرب فالأقرب فلا يضرب على الأبعد مع وجود الأقرب وهذه الأوجه الثلاثة ينبغى أن تأتى فى التزويج والميراث ولا يخفى ترتيبها . والرافعى وافق الامام فى العاقلة فلم يذكر الوجه الاول منها وقياس ماقاله فى الميراث والتزويج أن يطرده فى العاقلة ويكون عنده هو الأصح أو المجزوم وقياس ماقاله الامام هنا أن يطرده فى الميراث والتزويج كما قاله القاضى . وتلخص لنا طرد الأوجه الثلاثة فى المواضع فى بعضها نقلا وفى بعضها تخريجاً ويكفى نص المختصر الذى حكيناه فى العاقلة فان ثبت ذلك النص الذى نقله ابن الرفعة كان قولا بالنقل والتخريج وإلا كان وجهان والأصح منهما المنصوص ما ذكره فى العاقلة .

﴿ فائدة ﴾ عرفت أن الولاء يدور على محض العصوبة وكل من يثبت له الولاء نسميه عصبة وكأنا فى هذه التسمية خالفنا باب الفرائض قليلا فان فى الفرائض قلنا العصبة كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى، والسابق إلى الفهم أنه من الأقارب . وفى العاقلة أطلق صاحب التنبيه العصبة وأراد به مايشمل المعتق، ألا تراه بعد ذلك لم يذكر المعتق من أعلى وانما ذكر الخلاف فى المعتق من أسفل وأيضاً سمى المرأة المعتقة هنا عصبة وفى الفرائض لا تكون المرأة منفردة بالعصوبة بحال أعنى لجهة القرابة . ومن قواعد التعصيب ان قرب الجهة مقدم على القرب إلى الميت فيقدم ابن ابن الاخ على ابن العم لأن جهة الاخوة مقدمة على جهة العمومة واذا قدمنا جهة الأبوة إلى آخرها على الاخوة وكأنهم جعلوا الجدودة جهة مستقلة عن جهة الأبوة ، اذا عرفت هذا فقد ذكر الاصحاب أن الولاء كالنسب إلا فى مسائل : الأولى أن ابن المعتق وأخاه لا يعصبان بنت المعتق وأخته ، الثانية اذا كان للمعتق جد وأخ فالاصح استواؤهما كالنسب ، والثانى الاخ أولى لان البنوة أقوى وهو يدلى

بها . وإنما تركنا هذا القياس فى النسب لاجماع الصحابة على أن الاخ لا يحجب الجد ، الثالثة أن الجد وإن علا أولى من ابن الاخ فى النسب . وفى الولاء قولان : أصحهما استواؤهما . والثانى أن الاخ أولى ، الرابعة فى النسب أبو الجد أولى من العم وهنا قولان أصحهما استواؤهما والثانى العم أولى ولا يختلف القولان فى أن جد المعتق أولى من عمه كما فى النسب وفى الجد مع عم الاب قولان ، الخامسة فى النسب الجد يقاسم الاخوة مادامت المقاسمة خيراً له من الثلث فان كان الثلث خيراً أخذ الثلث وفى الولاء يقتسمان أبداً ، السادسة الاخوة لا يعادون فى الولاء بل إن كان للمعتق جد وأخ شقيق وأخ لاب فالاخ للاب كالمعدوم والمال بين الشقيق والجد على الاصح وعلى الثانى كله للشقيق وكذا إن كان للمعتق أب جد وعمان أحدهما لاب وأم والثانى لاب فالمال بين أب الجد والعم للاب والام نصفان فى الاصح من القولين وعلى الثانى كله للعم للاب والام ، السابعة اذا كان فى النسب ابنا عم أحدهما أخ لأم فله السدس والباقى بينهما ، واذا كان للمعتق ابنا عم أحدهما أخ لأم نص الشافعى أن المال كله له لأنه لا يرث فى الولاء الفرض فرجح بقرابة الام .. هذا هو أصح الطريقين . ذكر هذه المسائل السبع صاحب التهذيب وينبغى أن يضاف إليها أن المرأة فى الولاء لا تنفرد بالعصوبة إذا كانت معتقة وفى النسب لا تنفرد بالعصوبة وإنما تكون عصبة بغيرها أو مع غيرها والله أعلم .

(فائدة أخرى) قال الرافعى للأصحاب عبارة حائطة بمن يرث لولاء المعتق إذا لم يكن المعتق وهى انه يرث العتيق بولاء المعتق ذكر يكون عصبة للمعتق لو مات المعتق يوم موت العتيق بصفة العتيق ، وخرجوا عليها مسائل : منها أنه لا يرث النساء بولاء المعتق إلا إذا أعتقن ومنها ان ابن المولى يقدم على ابن ابن المولى ، ومنها لو أعتق مسلم كافراً ومات عن ابنين مسلم وكافر ثم مات العتيق فميراثه للابن المسلم ولو أسلم الابن الكافر ثم مات العتيق مسلماً فالميراث بينهما ذكره فى التهذيب . قلت وهذه القاعدة ذكرها القاضى حسين قال وقولنا بصفته احتراز عن مسألة وذكر أن النصرانى لو أعتق عبداً مسلماً وله ابنان مسلم ،

ونصرانى فمات العتيق والمعتق ميت فان ميراثه لابنه المسلم لأن المعتق لو مات يوم موت العتيق بصفته وكان مسلماً فان الابن المسلم يكون عصبته ، ولو أسلم الابن الآخر ثم مات العتيق فان ميراثه بينهما لأنهما عصبة له ، ولو مات مسلماً يوم موت العتيق انتهى . وعندى لاحاجة إلى هذه القاعدة والاتيان بهذه العبارة المعقدة التى لايفهم معناهاإلا بعسر فانا إذا قلنا يرث العتيق أقرب العصبات إلى المعتق حصل الغرض وشرط اتفاق دين الوارث والموروث عنه معروف من قولنا : لايرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم . وبهذا يتخرج وتصح جميع المسائل فان ابن المولى أقرب من ابن ابن المولى فقد قدمناه بالقرب و إن كانا مسلمين والمسلم من الاثنين ينفرد بالميراث عن أخيه الكافر مع مساواته له فى القرب لأنه غير وارث ، و إذا أسلم قبل موت العتيق ورثاه لاستوائهما ووجود شرط الوراثة وكل ذلك جار على قاعدة النسب من غير نظر إلى دين المعتق الميت وكون هؤلاء وارثين له الآن أولا و إنما ينظر إليهما مع العتيق الميت الذى يتلقيان الارث عنه فنقول أحدهما ابن مولاه والآخر ابن ابن مولاه والأول أقرب إليه ، وفى الصورة الأخرى هما سواء وأحدهما مخالف له فى الدين فلا يرثه و ينفرد الآخر بميراثه فأى ضرورة إلى التعقيد بعبارة لافائدة فيها ثم إنها تقتضى أن اسم العصبة يطلق عليه و إن لم يرث فكان تحرير العبارة أن يقول ذكر لو مات المعتق يوم موت العتيق لورثه ابنه هذا القاتل لأنه لامانع من ارثه لأبيه وهو عصبة له و إنما امتنع ارثه من العتيق بقتله له فالوجه الاستغناء عن هذه العبارة .

﴿الفصل الرابع﴾ فى أن ابن المعتق يرث بالولاء رجلا كان المعتق أو امرأة ولاأعلم فى ذلك خلافاً إلا أن ابن حزم قال فيما إذا كان المعتق امرأة ولم يكن ولدها ابن ابن عمها ونحوه انه لا يرث بالولاء كمضرية تتزوج تميمياً فابنها يسمى لا مضرى وعتيقها مضرية لأنه يقال مولاة بنى مضر ولا يقال مولاة بنى تميم فكذلك إذا ماتت العتيقة فى هذه الصورة لايرثها ابن معتقها وهذا لأنه ليس من مواليها وهذا الذى قاله مردود بالحديث المتقدم أن يعلى بن حمزة ورث من عتيقة أمه وهو هاشمى وأمه

خثعمية فعلمنا أن هذا الباب إنما يدور على عصبة المعتق وابن المعتق أقرب عصباتها فورث. وروى سعيد عن أبى معاوية ثنا عبيدة الضبى قال وثنا هشام ثنا البنانى عن الشعبى عن عمر قال قضى بولاء موالى صفية للزبير دون العباس وقضى فى موالى أم هانىء بنت أبى طالب لابنها جعدة بن هبيرة دون على. وروى أحمد باسناده عن زياد بن أبى مريم أن امرأة أعتقت عبداً ثم توفيت وتركت ابناً وأخاً ثم توفى مولاها فأتى أخو المرأة وابنها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ميراثه فقال ﷺ « ميراثه لابن المرأة » فقال يارسول الله لو جر جريرة كانت على ويكون له ميراثه قال نعم. وقد تقدم حديث مرسل « المولى أخ فى الدين ونعمة ويرثه أولى الناس بالمعتق » وقد روى عن على رضى الله عنه مايدل على أن مذهبه فى امرأة ماتت وخلفت أخاها وابن أخيها ان ميراث مواليها لأخيها أو ابن أخيها دون ابيها. وروى عنه الرجوع إلى مثل قول الجماعة.

﴿الفصل الخامس﴾ إذا ثبت ارث الابن كما هومذهب الجمهور فكان للمعتق أب وابن فعندنا المال كله للابن لأن الولاء يدور على محض العصوبة، والأب مع الابن ليس عصبة وإنما يرث بالفرض فكيف يأخذ بالولاء. وبه قال مالك وأبو حنيفة وهو قول عطاء والحسن والشعبى والحكم وحماد وقتادة والزهرى وسفيان الثورى ومحمد بن الحسن، وقال أحمد: للأب السدس والباقى للابن. وبه قال ابراهيم النخعى والأوزاعى وعبيد الله بن الحسن واسحق وأبو يوسف. ونقله ابن علوية عن شريح أيضاً وقال هؤلاء فى الجد مع الابن كما قالوا فى الاب مع الابن.

﴿الفصل السادس﴾ خرج الحنابلة على الرواية الضعيفة فى توريث بنت المعتق انه لو خلف العتيق بنت المعتق وعصبة المعتق كأخيه وعمه فللبنت النصف والباقى للعصبة فسلكوا بها مسلك الفروض. ولا خلاف عندهم انه لو خلف أخت معتقه أو أمه فلا شيء لها رواية واحدة وإنما تلك الرواية فى البنت خاصة لقضية بنت حمزة رضى الله عنها.

﴿الفصل السابع﴾ وبه نختم الكلام: اعلم انه لاسبيل إلى الاحاطة بأحكام الولاء فى هذا التصنيف وهى مبسوطة مقررة فى كتب أصحابنا وغيرهم فى كتاب

الولاء والفرائض والنكاح والعاقلة و إنما كان غرضناهنا بيان ماقيل فى ارث النساء بالولاء وقد تقرر أنهن لايرثن ، وقد ادعى جماعة من أصحابنا وغيرهم الاجماع على ذلك وأرادوا به أن جماعة من الصحابة قالوه ولم يخالف الباقون من الصحابة فلا مبالاة بخلاف طاوس وشريح وفى ذلك ماعرف فى الاجماع الشكولى لكنه قد انضم إلى ذلك ماذكرنا من الحديث والقياس الجلى فاتضح بحمد الله تعالى عدم ارث النساء بالولاء إلا بالاعتاق بان أن فى المسألة المسؤول عنها مال العتيق الميت كله لابن المولى ولا شيء للبنت منه وانجر بنا الكلام إلى أن الولاء هل يثبت فى حياة المعتق لعصبته أم لا وفروعها فانه اتفق فى هذا الوقت السؤال عن شيء منها ولم نجد المسألة محررة فى شيء من كتب أصحابنا فأحببت أن أودع هذا التصنيف تحريرها وضبط ماانتشر واضطرب من كلام الأصحاب وقد نجزت بحمد الله تعالى. وكانت زبدة هذا التصنيف اللطيف شيئين : (أحدهما) تحرير الدليل على عدم ميراث بنت المعتق ، (والثانى) أن أحكام الولاء يثبت فى حياة المعتق لعصبته إذا قام به مانع يخل بأهليته على ماتقرر فيما سبق والله تعالى أعلم . وفرغت من تصنيفه عند أذان الصبح من يوم الأربعاء السادس والعشرين من جمادى الأولى سنة أربع وثلاثين وسبعمائة والله تعالى يجعله خالصاً لوجهه الكريم موجباً للفوز لديه نافعاً فى الدنيا والآخرة وأن يختم لنا ولوالدينا وأولادنا بخير فى عافية بلا محنة بمنه وكرمه ، كتب مصنفه على بن عبد الكافى بن على بن تمام السبكى غفر الله لهم والحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ مسألة ﴾ شعر من جملته :

اذا ماشترت بنتٌ معابن اباهما ... وصار له بعد العتاق موالى

وأعتقهم ثم المنيــة عجلت ... عليه وماتوا بعده بليـال

وقد خلفوا مالاً فما حكم مالهم ... هل الابن يحويه وليس يبالى

أم الاخت تبقى مع أخيها شريكة ... وهذا من المذكور جل سؤالى

أجاب رضى الله عنه : للابن جميع المال اذ هو عاصب   وليس لفرض البنت ارث موالى
واعتاقها يدلى به بعد عاصب   كذا حجبت فافهم هديت مقالى
وقد غلطت فيه طوائف أربع   ميون قضاة ما وعوه ببال

﴿مسألة﴾ إذا مات من لا وارث له وماله فى بلد آخر هل يكون ماله للمسلمين الذين فى بلده أم للمسلمين الذين فى بلد المال أو للجميع ؟ لم أر فيه نقلا والاحتمالات الثلاثة لكل منها وجه وأظهرها الثالث ، وعلى هذا هل التصرف فيه لحاكم بلد المال أو لحاكم بلد الميت أو لكل منهما . أما الثالث فبعيد لئلا يؤدى الى التنازع والاول أقرب من الثانى من وجه والثانى أقرب من وجه آخر فلينظر فى ذلك فانى لم أمعن النظر فى شىء من ذلك ولا كشفت عنه هل هو منقول أولا والله أعلم .

﴿ مسألة﴾ سئل عنها الجناب البدرى بكتوت العلائى وخلف من الورثة ستة أولاد ذكور خمسة انثى واحدة فاطمة احمد محمد شقيقان أبو بكر ابن على يوسف كلهم لأب توفى أحمد وورثه شقيقه محمد توفى أبو بكر وورثه إخوته الباقون محمد وعلى ويوسف وفاطمة وتوفى على وورثه ولداه أحمد وأبو بكر ووالدته توفى محمد وورثه ابنتاه وزوجته وأخواه يوسف وفاطمة .

﴿ أجاب﴾ رحمه الله تعالى تصح المسائل الخمس من ألف وثلثمائة وستة وثمانين كل قيراط سبعة وخمسون ونصف وربع ليوسف واربعمائة وأربعة وهى ستة قراريط وست أسباع قيراط وثلثا سبع قيراط وعشرة أجزاء من أحد عشر جزءاً من ثلث سبع قيراط ، ولفاطمة مائتان واثنان وهى ثلاثة قراريط وثلاثة أسباع قيراط وثلث سبع قيراط وخمسة أجزاء من الأجزاء المذكورة ، ولأحمد بن على مائة وخمسة وثلاثون وهى قيراطان وسبعا قيراط وثلث سبع قيراط وجزء من الاجزاء المذكورة ، ولأبى بكر ابن على مائة وخمسة وثلاثون وهى مثلها ، ولأم على أربعة وخمسون وهى ستة أسباع قيراط وثلث سبع قيراط وسبعة أجزاء من الاجزاء المذكورة ، ولبنتى محمد ثلثمائة وأربعة وثمانون لكل منهما مائة واثنان وتسعون وهى ثلاثة قراريط وسبعا قيراط وتسعة أجزاء من الاجزاء المذكورة ، ولزوجة محمد اثنان وسبعون وهى قيراط واحد

وسبع قيراط وثلثا سبع قيراط وجزآن من الاجزاء المذكورة وجملته ألف وثلثمائة
وستةوثمانون وهو العدد المبين أعلاه و بيان ذلك أن مسألة الامير بدر الدين بكتوب
وهى الاولى صحيحة من ١١ أحمد ٢ ، محمد ٢ ، أبو بكر ٢ ، على ٢ ، يوسف ٢ ،
فاطمة ١ ، توفى أحمد وورثه شقيقه محمد فمسألته ساقط وصار نصيب محمد ٤ . توفى
أبو بكر ومسألته من ٧ ونصيبه ٢ منكسرة عليهم و بين نصيبه ومسألته مباينة
فنضرب مسألته وهى ٧ فى المسألة الاولى وهى أحد عشر يكون الخارج ٧٧
ومنها تصح المسألتان كان لمحمد من المسألةالاولى ٤ مضروبةفى الثانية وهى سبعة
بثمانيةوعشرين وله من الثانية ٢ مضروبان فى نصيب مورثه وهو ٢ بأربعة يجتمع
له ٣٢ وكان لعلى من الاولى ٢ مضروبان فى الثانية بأربعة عشر وله من الثانية
٢ مضروبان فى نصيب مورثه وهو ٢ بأربعة يجتمع له ١٨ و يوسف مثله وفاطمة
نصفه فالحاصل محمد ٣٢ وعلى ١٨ و يوسف ١٨ وفاطمة ٩ وجملتها سبعة وسبعون
وهو ماتقدم . مات على ومسألته من ٩ وتصح من ١٢ ونصيبه ١٨ توافقها بالسدس
فنضرب سدس مسألته وهو ٢ فى الأولى وهى ٧٧ تبلغ ١٥٤ كان لمحمد ٣٢
مضروبة فى وفق الثانية وهو ٢ بأربعة وستين وكان ليوسف ١٨ مضروبة فى
٢ بستة وثلاثين وكان لفاطمة ٩ مضروبة فى ٢ ثمانية عشر . وليس لهؤلاء
الثلاثة من المسألة الثانية شىء ، ولأحمد بن على من الثانية ٥ مضروبة فى وفق
نصيب مورثه وهو ٣ بخمسة عشر ولابى بكر بن على مثله ولأم على ٢ مضروبان
فى ٣ وليس لهؤلاء الثلاثة من الأولى شىء فالحاصل محمد ٦٤ يوسف ٣٦ فاطمة
١٨ أحمد بن على ١٥ أبو بكر بن على ١٥ أم على ٦ : وجملة ذلك مائة وأربعة
وخمسون وهو ماتقدم . مات محمد ومسألته من ٢٤ وتصح من ٧٢ ونصيبه ٦٤ موافق
لمسألته بالثمن فنضرب ثمن مسألته وهو ٩ فى الأولى وهى ١٥٤ تبلغ ١٣٨٦ كان
ليوسف ٣٦ مضروبة فى وفق الثانية وهو ٩ تبلغ ٣٢٤ وله من الثانية ١٠ مضروبة
فى وفق نصيب مورثه وهو ٨ تبلغ ٨٠ جملة ما ليوسف ٤٠٤ وكان لفاطمة ١٨
مضروبة فى ٩ تبلغ ١٦٢ ولها من الثانية ٥ مضروبة فى ٨ تبلغ ٤٠ فجملة ما

لفاطمة ٢٠٢ وكان لأحمد بن على ١٥ مضروبة فى ٩ تبلغ ١٣٥ وكان لأبى بكر ابن على ١٥ مضروبة فى ٩ تبلغ ١٣٥ كان لأم على ستة مضروبة فى ٩ تبلغ ٥٤ وليس لهؤلاء الثلاثة من المسألة الأخيرة شىء ولبنتى محمد من الاخيرة ٤٨ مضروبة فى وفق نصيب مورثهما وهو ٨ تبلغ ٣٨٤ بينهما بالسوية ولزوجة محمد من الأخيرة ٩ مضروبة فى ٨ تبلغ ٧٢ وليس لهؤلاء الثلاثة شىء من غير الأخيرة فالحاصل يوسف ٤٠٤ فاطمة ٢٠٢ أحمد بن علي ١٣٥ أبو بكر بن على ١٣٥ أم على ٥٤ بنتا محمد ٣٨٤ زوجة محمد ٧٢ وجملة ذلك ١٣٨٦ وهو ماتقدم وأردنا بيانه والله أعلم[1] . كتب على بن عبد الكافى السبكى غفر الله لهما فى العشر الأوسط من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين وسبعمائة بمنزله بالمقسم ظاهر القاهرة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ كتاب الوصايا ﴾

وصية فى ذى الحجة سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة صورتها ان امرأة وصت ان يصرف لفلان كذا وفلان كذا وسمت أشخاصاً و بقية الثلث للفقراء والمساكين ثم ماتت وخلفت عقاراً فهل يباع ويصرف ثمنه على الفقراء والمساكين أم يصير وقفاً عليهم .

﴿الجواب﴾ يباع منه مقدار مايحتاج لصرف ثمنه فيما وصت به لفلان وفلان و بقية الثلث يكون للفقراء والمساكين من غير بيع وصرف ثمنه إليهم ولا يجوز للقاضى بيعه بل يعطيه لثلاثة فصاعداً من الفقراء والمساكين أو يسلمه للناظر فى أمرهم وهو الحاكم لايجوز للقاضى غير هذين الأمرين فان أعطاه لثلاثة فصاعداً منهم ملكوه وتصرفوا فيه لأنفسهم بجميع التصرفات وان سلمه للناظر فى أمرهم يخير فيه بين ثلاثة أمور : إما أن يعطيه ملكاً لثلاثة فصاعداً منهم كما قلناه واما أن يبقيه و يستغل أجرته و يصرفها عليهم و يكون ملكاً لا وقفاً واما أن يبيعه بشرط رعاية الغبطة والضرورة كما فى عقار اليتيم و يصرف ثمنه إليهم . هذا إذا كان عقاراً كما تضمنه الاستفتاء فان لم يكن عقاراً ولكن كان نخلا وسواقى يحتاج دولابها إلى كلفة كما ذكره السائل

---

(١) وقع غلط فى بعض الارقام صححه الاستاذ السيد محمود الحمصي حين المقابلة .

من لفظه أن الصورة المسؤول عنها كذلك كان الحكم كذلك إلا فى اشتراط الضرورة كما فى العقار فانه لا يشترط ههنا بل تراعى المصلحة والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل قال أوصيت إلى فلان وفلان إذا أنا مت فالدار التى أنا ساكنها تكرى بستة عشر كل شهر لا بأكثر ولو زيد فى أجرتها على من يسكنها فلا يقبل عليه زيادة ويصرف من كرائها أربعة دراهم لاجل عمارتها والباقى يؤخذ كل اثنين ثلاثة دراهم فيشترى بها خبز ويتصدق عنى وإن كان الخبز يحصل فى مشتراه ضرر والعياذ بالله فيتصدق بالدراهم ، ويؤخذ من مالى ثمانية آلاف درهم فيبنى منها تربة ويعمل فى قبلتها إيوان قبو ويحفر فى التربة جب نبع وصهريج جمع ويعمل لها باب ومهما فضل من الدراهم يشترى بها ملك ويؤخذ مايتحصل من أجرته فيعطى لساكن التربة منه كل شهر خمسة وخمسة دراهم أخرى لعمارة التربة ودرهم لأجل زيت يوقد قنديل كل ليلة جمعة فقط ومها فضل من أجرة الملك يعطى لفرد مقرئ يقرأ كل ليلة جمعة وليلة اثنين ، وذكر سوراً عددها ثم قال ويهديها لى وللموتى الذين فى التربة ولأمة محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم ذكر وصايا أخر ثم قال ويشترى لابنة ولدى عبد الرحمن ست الوزراء ملك بألف وتكون منافعه لها ثم من بعدها لولدها ثم من بعد ولدها إلى ولد ولدها فان لم يكن لها ولد عاد إلى نسلى وإلى عقبى ومن بعدهم على التربة المعينة وجميع شىء منزل فى حجرى صحيح وقبضته. هذا لفظه وكتبه بخطه وأشهد عليه جماعة من المسلمين ثم توفى إلى رحمة الله فما حكم هذه الدار هل تبقى ملكاً للورثة وتصرف أجرتها فى الوجوه التى ذكرها كما أوصى بمنافعها وإذا كان ذلك كذلك فهل يلزم قوله انه لاتزاد أجرتها على ستة عشر درهم ولا تقبل الزيادة فى أجرتها من غير تعيين من تكرى منه أم يلغو وتؤجر بأجرة المثل بالغاً مابلغت بحسب مايقع وإن كان أكثر مما ذكره الموصى ، وما حكم الوصية ببناء التربة والقبو فيها وحفر الجب والصهريج هل ذلك صحيح بحسب تنفيذه أم لايجوز لأنه لاقربة فيه كما لو أوصى أن يبنى على قبره لاسيما إن كان ذلك فى أرض مسبلة فانه لاسبيل للبناء أصلا فان جوزتم البناء فى حالة أو لم تجوزوه فما حكم هذا الملك الذى أوصى بشرائه وما انصرف

منه من غير تعرض لوقفيته هل يشترى و يوقف على ماذكر أم لا و إذا لم تجوزوا البناء وجوزتم شراء الملك المذكور فهل يشترى بالمبلغ جميعه ملك و يوقف وتكون منافعها للجهات المعينة غير العمارة أم يشترى بمقدار مايفضل ان لو حصلت عمارة التربة وتوابعها و يكون مايقابل العمارة للورثة ومنافعها للجهات المعينة كما لو أوصى بمنفعة داره أبداً أم لا وماحكم الملك الذى يشترى لبنت ابنه المذكورة هل يشترى و يجعل وقفاً عليها وعلى من بعدها على ماذكره بناء على القرائن المذكورة و إن لم يصرح بذكر الوقفية أم كيف الحال فيه وما حكم الاشهاد عليه بأن جميع ما نزل فى حججه صحيح وأنه قبضه من غير بيان لمقداره أم لا بينوا ذلك واضحاً موجهاً أثابكم الله الجنة.

﴿ أجاب ﴾ الحمد لله أما الدار التى أوصى بأن تكرى كل شهر بستة عشر لا بأكثر فالوصية بذلك فيها صحيحة وحقيقتها أنها وصية لساكنها من كان بما زاد من أجرة مثلها على الستة عشر و بالستة عشر للعمارة والصدقة وحصة العمارة راجعة للساكن والصدقة والدار كلها كالموصى بمنفعتها . وقوله لا تزاد أجرتها على ستة عشر لازم العمل به مادام يوجد من يسكنها بذلك ولا تقبل الزيادة حينئذ فان بذل الساكن زيادة ولم يوجد من يسكنها غيره فكأنه لم يقبل الوصية فيقبل منه من غير إيراد عقد عليه و يكون حكمها حكم باقى الأجرة من الصرف إلى العمارة والصدقة ولاطلاقه قوله و يصرف من كرائها ، وأما الوصية ببناء التربة والقبو وحفر الجب والصهريج اذا كان فى أرض يمكن فيها فصحيح لأنه ينتفع من يقيم هناك من قيم ومقرىء وزائر وغيرهم ، والذى يمنع البناء على القبر كما كانت الجاهلية تفعله وتقصد به تعظيم القبور و إذا كانت الارض مسبلة للدفن خاصة امتنع فيها واذا امتنع البناء فى تلك البقعة بنى فى غيرها تحصيلا لغرضه بقدر الامكان ، وكذا إذا فهم لفظه تحصيل تربة ولم يمكن بالبناء وأمكن بالشراء ونحوه صرف إلى ذلك . و إن تعذر من كل وجه اشترى بالثمانية آلاف بجملتها ملك لما قلنا أن منفعة البناء راجعة إلى المصروف لهم فهى وصية لهم فيصرف منه للمقرىء الذى وصفه ولصدقة ولزيت يوقد به حيث ينتفع به المسلمون والذى يشترى لا يوقف بل تبقى رقبته للورثة وهو موصى

بمنافعه جار عليه أحكام الوصية ، والملك الذى يشترى لبنت ابنه إذا لم تكن وارثة لا يجعل وقفاً عليها وعلى من بعدها بل يبقى على حكم الوصية بمنافعه لهم . والاشهاد عليه بأن جميع مانزل فى حججه صحيح وأنه قبضه من غير بيان لمقداره صحيح لأنه إقرار محمول على أنه قد علمه لكن ينبغى للشاهد أن يضبط تلك الحجج حتى لا يزاد فى التنزيل فيها بعد إشهاده وسواء ضبطت أم لا وكل شيء يحقق أنه كان منزلا فيها وقت إشهاده وجب العمل به و إن لم يعينه بالشهود وكل من تحقق حدوث تنزيله بعد تاريخ الاشهاد أو شك فيه توقف والله أعلم . كتب على السبكى فى جمادى الآخرة سنة ٥٣ وسبعمائة انتهى .

﴿ مسألة من اسكندرية ﴾ أوصى أن تكمل من ثلث ماله عمارة مسجد وصهريج معروفين وأن يصرف من أجرة الطاحون الفلانية درهم ونصف فى كل يوم على من ذلك الصهريج وما يحتاج إليه المسجد من إمام وغيره وأن يشترى بربع ما يفضل من أجرة الطاحون فى كل يوم بعد حفظ أصولها خبز يفرق على الفقراء والمساكين ، ومات وخرجت الطاحون من الثلث فاقتضى نظر الحاكم وقفها فوقفها على أن يصرف منها ما تضمنته الوصية وما فضل يكون لورثة الموصى ثم مات أولاد الموصى وجهل تاريخ وفياتهم و بقى الآن من ذريته ولد ابنه وولدا بن ابنه فما الذى يصرف لكل منهم وهل يصح وقف الحاكم وهل للورثة الموجودين بيع الطاحون اذا التزم المشترى بالدرهم ونصف أم بيع بعضها ؟ .

﴿ أجاب ﴾ يصرف من أجرة الطاحون درهم ونصف كل يوم للصهريج والمسجد المذكورين على ماشرح فى الوصية والفاضل من الأجرة فى كل يوم يصرف ربعه بعد حفظ أصول الطاحون منه فى شراء الخبز ويفرق على الفقراء والمساكين والباقى يصرف لورثة الموصى على حكم فرائض الله تعالى ثم ينتقل إلى ورثتهم من بعدهم فلولد الابن الموجود الآن نصيب والده إن كان حائزاً لتركته ولولدى ابنة الابن إذا كانا حائزين لتركة أمهما ماانتقل اليها من والدها و إن كان للموصى ورثة أموال وقد انقرضوا فان اقتضى الحال توريث أولاد اخوتهم منهم كان المنتقل منهم اليهم

مضموماً إلى ماانتقل اليهم من أصولهم وإلا فلا وهذا الخلاف يشمل ماإذا جهل تاريخ الوفاة وما إذا علم ويستمر الحال كذلك فى الباقى من الأجرة على حكم انتقال الأختان فى المواريث دائماً . وهذا احتمل الثلث من تركةالموصى فأوصى به كله ومن جملتــه قيمة الطاحون المذكورة مسلوبة المنفعة المذكورة ولا يعتبر أن تقوم مسلوبة المنفعةالمذكورة ولايعتبرأن تقوم مسلوبةالمنفعة مطلقاً ولايجوز للورثة ولا لورثتهم بيع الطاحون المذكورةولا بيع شىء منها على أن تكون منافعها للمشترى ولا يشترط التزام المشترى بدرهم ونصف ولا بغير شرط بل تبقى الطاحون المذكورة دائماً على هذا الحكم ، وأما بيعها مسلوبة المنفعة ففيه خلاف والأصح هنا أيضاً أنه لايصح لأنه ليس هنا ثم موصى معين يشترى حتى نحكم بصحة بيعها منه فى الأصح . وأما اقتضاء رأى الحاكم وقفها ووقفه إياها على هذا الحكم فان أراد أنه يكون الحال فيها موقوفاً ليمتنع الوارث من بيعها ويستمر حكمها على ماذكرناه دائماً فهو صحيح كما يطلقه بعض العلماء فى أراضى الفىء انها وقف ، ويؤيد هذا المعنى لكن هنا توهم انها تبقى منافعها منتقلة على حكم الأوقاف وليس كذلك بل المنتقل بها إلى الورثة على حكم المواريث والمنتقل فيها إلى غيرهم على حكم الوصايافلاوقف أصلا وينبغى أن ندخر هذه الفتوى للعمل بها ويعلم ان الورثة يدخل فيهم الزوجات وكل وارث فلايختص بالأولاد كما يشير اليه كلام المستفتى والله أعلم .

مسألة من حاب فى جمادى الاولى سنة خمس وخمسين وسبعمائه

رجل أوصى إلى شخص على أولاده ثم بعد مدة أوصى على أولاده المذكورين لشخصين وجعل عليهم ناظراً ولم يكن فى الوصية الثانية مايقتضى الرجوع عن الأول ثم من بعد وفاة الموصى تصرف الوصيان والناظر وباعوا على الأيام ملكاً بالغبطة والشروط الشرعية بغير علم الموصى الأول ولا إجازته ، ثم بعد ذلك علم الموصى بالبيع وأجاز ماباعه الوصيان المذكوران والناظر فهل يكون البيع صحيحاً أم باطلا ؟ .

﴿ الجواب ﴾ أما الاجازة فلا اعتبار بها لأن العقود عندنا لاتوقف ولكن النظر فى حكم الوصيين ولا خلاف أن الثانية ليست عزلا للأول إذا لم يكن فيها رجوع

عن الأول بل وصية الأول باقية ووصية الاثنين والناظر باقية ، وهل يشترط فى تصرف الثانيين مع الناظر عليهما موافقة الاول أولا ، وكذلك يشترط فى تصرف الأول موافقة الثانيين عليهما أولا وكلام البغوى يقتضى الاشتراط ، وقال الرافعى إن الاعتماد عليه وملت اليه فى شرح المنهاج وقلت إنى رأيت كلام الشافعى فى الأم يشهد له . فعلى هذا لايصح البيع أجاز أو لم يجز ، وأنا الآن أميل إلى ماقاله البغوى وأختار أنه لايشترط اتفاقهم بل للأول أن ينفرد عن الاثنين والناظر وللثانيين والناظر أن ينفردوا عن الأول وليس لواحد من الثانيين والناظر أن ينفرد عن صاحبيه فعلى هذا المختار عندى أن البيع المذكور صحيح والله أعلم . كتبه فى يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وسبعمائة . وإنما اخترت عدم الاشتراط لأن اللفظ مطلق فانه إذا قال: وكلت زيداً فى بيع دارى ثم قال وكلت عمراً فى بيع دارى فمقتضى اللفظ انه اذن لكل منهما فهو كما لو قال جعلت كلا منهما وكيلا وكذلك لو قال : جعلت كلا منهما وصياً ولو قال ذلك جاز لكل منهما الانفراد بلا خلاف انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى قرابغا أن يوقف عنه ماذكر أنه فى ملكه وهو حصة فى ضيعة وأن يشترى من ثلث ماله حصة معلومة من ضيعة أخرى عينها ويوقف على تربته ومسجده فتبين أن الضيعة الأولى ليست ملكه ولا يمكن تملكها لأنها وقف والثانية تعذر شراؤها وأراد أوصياؤه أن يشتروا طاحوناً ويوقفوها بدلا عن ذلك وكانت الطاحون لأيتام قصد المتكلم للأيتام بيعها عليهم فى وفاء دين أبيهم فقيل إن الطاحون المذكورة ورثها الأيتام من أمهم ولا دين عليها لكن لهم أملاك من جهة أبيهم دينه متعلق بها وبيع الطاحون وتبقية غيرها من الأملاك أصلح لهم من بيع غيرها من الأملاك فعرض هنا مسألتان يجب النظر فيهما: (إحداهما) صحة الوصية بما تقدم وحكمها فأما الضيعة التى أظن أنها ملكه وتبين وقفيتها فلا تصح الوصية بوقف عينها ولكن هل يوقف غيرها مكانها يحتمل أن يقال بذلك ويحتمل أن يقال ان الوصية تبطل بالكلية ولم أرفى مذهبنا

نقلا فى ذلك إلى الآن ولا عند الحنفيةولا عند المالكية لكن فى المغنى من مذهب الحنابلة فى كتاب الوصية قبل آخره بست ورقات : ولو قال أوصيت لك بعبد من عبيدى ولا عبيد له لم تصح الوصية لانه أوصى له بلا شىء فهو كما لو قال : أوصيت لك بما فى كيسى ولا شىء فيه أو بدارى ولا دار له. فان اشترى قبل موته عبداً احتمل أن لا تصح الوصية كما لو قال : أوصيت لك بما فى كيسى ولا شىء فيه ثم جعل فى كيسه شيئاً و يحتمل أن تصح . وقد روى ابن منصور عن أحمد فى رجل قال فى مرضه : أعطوا فلاناً من كيسى مائة درهم فلم يوجد فى كيسه شىء يعطى مائة درهم فلم تبطل الوصية لانه قصد اعطاءه مائة درهم وظنها فى الكيس فاذا لم تكن فى الكيس أعطى من غيره فكذلك تخرج الوصية بعبد من عبيده فاذا لم يكن له عبيد أن يشترى من تركته عبد و يعطى اياه انتهى ، ومانقله ابن منصور يشهد لمسألتنا وقد يفرق بينها و يفرق بين مسألة العبيد وما نقله ابن منصور عن أحمد وذلك لان وزان مسألة العبيد أن يقول اعطوه ألفاً من دراهمى التى فى الكيس ، والمنقول عن أحمد ليس كذلك و إنما قال أعطوه ألفاً من الكيس والاعطاء من الكيس ليس بمقصود فنظيره أن يقول أعطوه عبداً من الدار ومن المسجد فهذا يفارق تلك مسألة العبيد ومسألتنا ونعلم أنه لاتعلق بنص أحمد لا فى هذه ولا فى هذه ، والمعنى فى الفرق أن وجود الدراهم فى تركته يقتضى صحة الوصية فان الموصى به جزء منها و إنما جعل الكيس محل ابتداء تمام الاعطاء فالموصى به شىء موجود. ولو قال : بألف درهم من دراهمى التى فى الكيس فلم يكن فيه دراهم كان ذلك نظير مسألة العبيد لان الموصى به غير موجود ، وأما أصحابنا فقد خرجوا القول بأنه إذا قال : أعطوه رأساً من رقيقى ولا كان له رقيق يوم الوصية ولا يوم الموت أن الوصية باطلة الذى أقول إن ذلك يخالف الوصية بالوقف فان الوصية بالوقف المقصود منه منفعة الموقوف عليه لاسيما مانحن فيه لأن الموصى المذكور شرع فى بناء المسجد والتربة وتحصيل وقف لهما وأنفق منه إنفاق الضيعة المذكورة عليها بعد أن أخرج من ماله مبلغاً وأرصده لجهة الوقف ليشترى به ما يوقفه فلا شك أن غرضه

الاعظم تحصيل وقف أى وقف كان ونص على الضيعة المذكورة بظنه أنها له . وأما من يقول أعطوه دارى الفلانية وتبين أنها له وأعطوه عبداً من عبيدى وتبين أنه لاعبيد له فالغرض الأعظم فيه وفيما اشترى من الوصايا إخراج جزء من المال صدقة بعد الموت وتعين المصرف من ذلك أو غيره يقصر وقصد دون قصد الاول فبان الفرق بين الآخرين الاعظم فى الموضعين وهما الوقف المؤبد والوصية المعجلة والوصية بالوقف المؤبد أيضاً تنقسم إلى ما يظهر غرض الواقف فى إيثار جهة الموقوف عليه و إلى ما يظهر غرضه فى إخراج شيء من التركة صدقة وتجعل وقفاً . والقسم الأول أقوى فى غرض البقاء والنظر إلى المالية لا إلى غير المنصوص عليه وهو الذى نتكلم عليه ليقوى قوة قوية انه متى تعذر وقف الضيعة المذكور يشترى من التركة مايقوم مقامها ، ولا يفرق برد ذلك إلى الورثة أيضاً لا فى الوصية بل يشترى محافظة على قصده وكذا ينبغى أن يشترى ما يكون مثل المنصوص عليه أو أجود من العقار ، ولا يشترى من العقار أدون من المنصوص عليه محافظة على غرضه بقدر الامكان . واعلم ياأخى أن كثيراً من المسائل ترد الفتاوى فيها عن المتقدمين منصوصة فى الكتب ويكون المأخذ فيها يختلف باعتبار قصد المتكلم وغرضه وتحصل الأجوبة فيها فى الغالب على مقتضى اللفظ وفى بعض الأوقات يحصل الجواب على مايفهم من القصد كما اتفق فيما حكيناه فى هذه المسألة عن أحمد وتقع وقائع جزئية فى الأحكام والفتاوى فى زماننا يظهر فيها من القرائن الدالة على المقاصد مالا يمكن التعبير عنه ووضعه فى كتب الفقه مثل مسألتنا هذه فان القرائن الدالة على قصد واقفها وقفاً دائماً لتربته ومسجده كثيرة نكاد نقطع بها ولا تحصرها العبارة فابطال الوصية معها ورد ذلك على الورثة يكاد يقطع ببطلانه ، هذا مايتعلق بالضيعة التى وصى بوقفها ظناً منه أنها له . وأما الضيعة التى وصى بأن تشترى وتوقف وتعذر ذلك فقد رأيت فى كتب الحنفية فى الفتاوى الظهيرية قال : ولو أن رجلا أوصى بأن يشترى بهذه الألف ضيعة فى موضع كذا وتوقف على المساكين فلم يوجد هناك ضيعة لايجوز

القاضى أن يشترى ضيعة فى موضع آخر . قال أبو نصر رحمه الله : ليس للوصى أن يصرف ذلك إلى مؤونة المساجد و إن لم يجد الضيعة فى ذلك الموضع يشترى ضيعة فى أقرب المواضع التى سمى و يجعلها وقفاً على ما سمى . انتهى كلام الفتاوى الظهيرية . وأنا أختار ماقاله أبو نصر من كونه يشترى ضيعة فى أقرب المواضع التى سمى إذا نص على الموضع ، وقواعد الشافعية تقتضيه ولا تأباه انتهى .

﴿ فصل ﴾

يقع كثيراً فى الوصايا : أوصت امرأة إلى فلان أن يحتاط على تركتها فيبدأ بمؤونة تجهيزها و يقضى دينها وينفذ وصاياها وقسمة تركتها بين مستحقيها وتوقفت فى بعض هذه الألفاظ أما الوصية بالتجهيز وقضاء الدين وتنفيذ الوصايا فصحيحة بلا إشكال ، وهذا عام فى حق المرأة والرجل الذى له أب وغيره ، وأما كون الوصى يحتاط على تركتها فان أريد بها ضبطها فصحيح وان أريد بها وضع يده عليها فيحتمل أن لا يصح لان الورثة ان كانوا رشداء فقد انتقلت التركة اليهم بالموت على المذهب الصحيح وليس للوصى الانفراد باليد على ملكهم ولا وضع يده على شىء منها بغير اذنهم وان كانوا محجوراً عليهم فالنظر لوليهم وحال هذا الوصى مع وليهم كحاله مع الرشداء . وأما القسمة فان أريد بها تمييز النصيب وفصل الأمر بالقول فقريب إذا حصل بشروطه وان أريد وضع اليد يحتمل أن لا يصح لما قلناه ، وقد قال الأصحاب فيما إذا نصب وصياً لقضاء الدين والوصايا إن الوصى لا يتمكن من الزام الورثة تسليم التركة لتباع فى الدين بل لهم امساكها وقضاء الدين من مالهم فلو امتنعوا من التسليم والقضاء من عندهم ألزمهم أحد الأمرين ، هذا إذا أطلق الوصية بقضاء الدين والوصايا . فان قال ودفع هذا العبد اليه عوضاً عن دينه فينبغى أن لا يكون للورثة امساكه لأن فى أعيان الأموال أعراضاً . ولو قال بعد واقض الدين من ثمنه فيجوز أن لا يكون لهم الامساك أيضاً لأنه قد يكون أطيب ، وقال الأصحاب أيضاً فيما إذا نصب الاب وصياً فى حياة الجد إن كان فى أمر الأطفال لم يصح وان كان فى قضاء الدين

والوصايا صح ويكون حينئذ الوصى أولى من الجد فى ذلك ولو لم ينصب وصياً فأبوه أولى بقضاء الدين وأبو الأطفال والحاكم أولى بتنفيذ الوصايا ، كذا نقله البغوى وغيره ، واقتصر الرافعى على حكايته ، وكذلك هو فى الأطفال للجد بالشرع وفى الوصايا للحاكم لأن الميت لم يعين وصياً فالأمر للشرع ونائبه الحاكم . وأما الديون فينبغى أن تكون كذلك فيفوضها إلى الجد ولا ولاية له عليها من جهة الشرع ومن جهة الميت فيه نظر . وقد خطر لى فى توجيهه أن قضاء الدين حق لنفس الميت لتبرئة ذمته . وقد تعذر نظره فيه بموته وأبوه وليه فيقوم مقامه فيه والوصايا خرج عنها لله تعالى ولم يعين لها من يتولاها فيتولاها نائب الشرع . وقد قرأت على شيخنا ابن الرفعة فى جواب فتيا وردت عليه من الشام ، ومن جملة أسئلتها : هل للوصى المذكور اذا ثبتت الديون المذكورة عند الحاكم بطريقها الشرعى أن يبيع التركة مستقلا بنفسه أو باذن الحاكم لوفاء الديون بغير إذن الورثة أو امتناعهم من وفاء الدين والحالة هذه أولا يبيعها إلا إن امتنعت الورثة من قضاء الدين بطريقة أو باذنهم له فى البيع إذهم ملاكها . فقال فى الجواب: وليس للوصى والحالة هذه كما فرضت فى الاستفتاء بيع التركة اذا كانت عقاراً أوما فى معناه من العروض التى يمتنع من اقتنائها قبل مراجعة الوارث وتخييره فى قضاء الدين إن كان قدر قيمة التركة أو دونها او يدل ماتقدم من ذكره إن زادت الديون على قيمة التركة والاعراض عن إمساكه التركة لنفسه أما ماعدا ذلك من العروض فكلام بعض الاصحاب يقتضى جواز بيع ذلك للوصى والحالة كما فرضت فى الاستفتاء قبل مراجعة الوارث وتخييره ومراجعة الحاكم لأن ذلك لا يحتفل به لكثرة أمثاله وتيسر وجوده . والأشبه عندى أنه لا بد فى ذلك من مراجعة الوارث وتخييره فى كل التركة ما كانت لأنها أعيان أمواله لكن عند تيسر ذلك فان لم يتيسر ناب الحاكم فى الاذن عنه ويدل على صحة هذا الاحتمال أن صاحب البحر حكى فيما لو باع الوصى فى وفاء الدين متاع البيت يشمل مايحتفل به ومالايحتفل به ومقابل الأظهر أن بيعه موقوف فان بذل الوارث

قيمة التركة أو قضاء الدين بان بطلانه و إلا فلا وكان يشبه أن يقال فيما اذا أوصى الميت إلى أجنبي بوفاء دينه ولم يتعرض للاذن فى بيع التركة أن لا يتسلط الوصى على البيع بحال لامكان صدور البيع من غيره وتسليم الثمن له فلا يكون إيصاؤه بالوفاء مستلزم للبيع وكيف وقد قال الاصحاب : إذا أوصى إليه فى شيء لم يكن وصياً فى غيره وحينئذ يكون المتولى فى البيع هو الوارث إن لم يرغب فى إمساك ذلك بالطريق السالف لأن الملك فى الرقبة وهو يخرج من ملكه إلى ملك المشترى وان تعلق بها حق الرقبة لغيره فكانت العين المرهونة ورقبة العبد الجانى بتولى الراهن أو وارثه بيعه وكذا السيد فان امتنع أو غاب ناب الحاكم عنه فى ذلك والله أعلم . انتهى كلام ابن الرفعة فى ذلك . وقوله : ولم يتعرض للاذن فى بيع ذلك يفهم أنه لو تعرض للاذن فى البيع تسلط الوصى عليه بغير إذن الوارث صغيراً كان أو بالغاً وهو فى البالغ فى محل النظر يحتمل أن يقال لا يبيع إلا باذنه لأن ذلك له ولا وصية عليه ويحتمل أن يقال يبيع بغير إذنه لأن الميت نص على ذلك واستحقاقه للبيع مقدم على حق الوارث مالم يقض الوارث الدين ، والاشبه أنه لابد من استئذانه لكن يفترق الحال فيما اذا لم ينص الميت على البيع ليس له البيع فان أذن له الوارث كان وكيلا عنه فى البيع وعن الميت فى قضاء الدين ، و إن نص له الميت عن البيع كان ولاية البيع له بشرط إذن الوارث أما الاشتراك فلأجل الملك والا يصدر البيع من غير مالك ولا وكيل عن المالك ولا ولى عليه . وأما كونه له ولاية البيع فلتفويض الميت إليه ذلك وهو حق للميت ، ولا شك أن الميت يستحق البيع لتبرأ ذمته ولا يمنع من ذلك ملك الوارث الرقبة فهى غير استحقاق البيع . نعم قد يقال ان غاية ذلك أن يكون الميت كالمرتهن فى استحقاقه البيع ولا يلزم من ذلك أن يكون له ولاية البيع بل يطالب المالك فان امتنع باع الحاكم . لكنا نقول ان هذا زائد على حق المرتهن لان المرتهن انما له حق التوثقة والميت كان مالكاً للعين والولاية عليها يبيعها أو يتصرف فيها ما شاء من التصرفات فانتقلت العين بموته لوارثه مع بقاء حقه فيها الموصل إلى

وفاء دينه منها فيبقى لها ولاية البيع فى ذلك وتوصيته والايصاء بذلك استيفاء لبعض حق الورثة و بيعه ذلك وإن لم يكن يملك ولا يناب لكنه بولاية من جهة الميت . وليس من شرط الولاية أن تكون على المالك بل هى على العين من جهة الميت لبقاء ذلك الحق له أو يقال ان الميت له ولاية على الوارث لما فى ذلك وقد جعله للوصى فللوصى هذا النوع من الولاية عليه وإن كان رشيداً كالحاكم وعند. أقول يظهر من سياق هذا أن يصح الايصاء بالاحتياط و إن كان من امرأة ومن رجل وارثه اذا كان هذا فى دين أو وصية لما فيه من حفظ ذلك والتوصل إليه فله حق الاحتياط ، نعم لا ينفرد باليد بل يحتاط مع الوارث البالغ فان تعذر حضور الوارث لم يمنع الوصى من الاحتياط ولا يكون بذلك متعدياً بوضع يده ولا ضامناً ، و يتخيل من هذا أن التركات عليها ثلاثة أيد يد الوارث للملك و يد من يقوم مقام الميت بحق نفسه لتبرئة ذمته وهو حق متمحض للآدمى فان المغلب فى الديون حق الميت وحق الغرماء ولا أقول المغلب بل متمحصه فان كان فيها حق لله تعالى فلذلك سبق من كلامى قولى المغلب . واليد الثالثة يد القاضى نيابة عن الشرع لحقوق الله تعالى وذلك فى الوصايا و إن كان فيها حق الآدمى الموصى له وللميت أيضاً لما يحصل له من الاجر ولكن حق الله فيها يغلب لأنها صدقة . وهذه الايدى الثلاثة على التركة كل واحدة منها على جميعها ، ولا استحالة فى ذلك وليست كأيدى الشركاء التى تكون كل واحدة على حصة بل هذه كل واحد منها على الجميع وليس لأحد منهم منع الآخر وكأنها ثلاثة متطابقة يد الورثة أسفل و يد الوصى فوقها لأنه كالميت وحقه مقدم على حق الورثة و يد القاضى فوقهما لأنها نائبة عن الشرع فى كل شىء . وأما القسمة فكذلك أيضاً إلا أن يكون الوصى وارثاً فلا يتولى القسمة بين نفسه و بقية الورثة بل يرفع الامر إلى الحاكم لينصب معه من يقسم بينهم كما قال القفال ، وحاصل ما قدمناه أن حقوق الميت كلها باقية فى التركة ماعدا الملك فانه للوارث مع بقاء حقوق الموروث كلها مادامت ديونه ووصاياه باقية فلا يصرف وليس للوارث ملك إلا بعدها والوصى قائم مقام الميت فيما أوصى إليه فيه كأنه وكيل عنه فى

حياته والله أعلم . كتبه على السبكى فى ليلة الأحد ثامن شهر الله المحرم سنة خمسين وسبعمائة بالعادلية الكبرى بدمشق .

﴿ مسألة ﴾ مثل قوله ﷺ لسعد وقد قال له أوصى بمالى كله قال لا ، هل يدل على التحريم أولا هذه الصيغة أتت فى مواضع كهذا الحديث والحديث الثانى أيسلم بعضنا على بعض قال نعم أيصافح بعضنا بعضاً قال نعم أينحنى بعضنا لبعض قال لا وما أشبه ذلك . وهذا استفهام الاصل فيه انه استفهام عن الخبر كأنه يقول أيقع هذا أولا . وجوابه فى الأصل خبر أيضاً بقول يقع أولا كقولك أيقوم زيد فتقول نعم أولا ثم قد تأتى قرينة تدل على أن المراد الاستفهام عن الحكم كما فى الاحاديث المذكورة فان القرينة تدل على أن المراد الاستفهام عن الحكم الشرعى إما الوجوب أو الجواز أو الاستحباب ، وقد يكون استرشاداً أيضاً فيكون الجواب بلا أو نعم وارداً على ما يفهم من السؤال ، والظاهر فى الحديث الثانى أن المراد الاستفهام عن الجواز وكذلك ان الانحناء حرام وقوله « نعم » فى السلام والمصافحة فيه جواز ذلك خاصة واستحبابه من دليل آخر ولا نقدره أمراً بل خبراً ، وكذا فى حديث سعد الظاهر فيه انه استفهام عن الجواز وكذلك فى الثلث قال الثلث والثلث كثير فان « نعم » مقدرة فيه ولا نقدره أمراً لأنه ليس مستحباً كقوله انه كثير وليس بنا ضرورة إلى تقديره أمراً ثم صرفه عن ظاهره . فهذا هو القاعدة فى ذلك يبنى عليها مباحث فى مواضع كثيرة فافهمها انتهى .

﴿ باب الوديعة ﴾

قال رضى الله عنه : الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم ، أما بعد فقد جرى الكلام فى الوديعة ونحوها من الأمانات إذا مات من هى عنده وهل تصير مضمونة أولا ؟ وأنا أبين ذلك فى هذه الأوراق إن شاء الله تعالى مع الاختصار وأوضح الغرض فى فصلين : (أحدهما) إذا مات المودع فلم نجد الوديعة عنده ولا علمنا من حالها شيئاً هل تلفت بتفريط أو بغير تفريط أو لم تتلف وفى

ذلك للعلماء ستة مذاهب : (أحدها) انها والدين سواء ، وهذا ظاهر نص الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأكثر السلف ، (والثاني) أنها مقدمة على الدين وهو مذهب النخعي في إحدى الروايتين عنه ، (والثالث) أن الدين مقدم عليها وهو قول الحرث العكلي ، (والرابع) أنه لاشيء لصاحبها لأنها أمانة وهو قول ابن أبي ليلى وحكاه الماوردي وجهاً لأصحابنا ، (والخامس) إن كان في التركة من جنسها ضمنت وإلا فلا وهو قول أبي حامد المروروزي من أصحابنا وحمل كلام الشافعي عليه ، (والسادس) إن كان قال عند الموت عندي وديعة ضمنت ويحمل كلامه على أنه تصرف واستعمل عندي بمعنى علي وإلا فلاوهو قول بعض أصحابنا وحمل نص الشافعي عليه وقد نسب كل من هذين الوجهين إلى أبي اسحق المروزي بحكايته إياهما وهو مع جمهور الأصحاب رجحوا الضمان مطلقاً كما اقتضاه ظاهر نص الشافعي وذكروا له مأخذين : (أحدهما) أن أداء الوديعة واجب والمسقط مشكوك فيه ولا نترك اليقين بالشك ومنع هذا بأن الأداء إنما يجب عند وجودها ، (والثاني) أن الأصل بقاؤها فهو في حكم من وضع وديعة في مكان وجهلناه فيضمنها . والذي قال إن كان في التركة من جنسها ضمنها مأخذه انه يحتمل انه الوديعة وانها اختلطت بجنسها من غير عدوان واختلفوا على هذا هل يتقدم على الغرماء أو يزاحمهم وأنا أختار التقدم وأقول بأنه متى لم يكن في التركة من جنسها لا يضمن لأن في هذا استعمالا لجميع الأصول من كون الوديعة والمودع أميناً لا تنسب اليه خيانة وذمته بريئة والحكم بأن الوديعة باقية ونعني بجنس الوديعة ماكان على صفتها . ويحتمل انه هي أو بعضها . ومن قال ان قال عند موته عندي وديعة ضمن قد بين مأخذه ولكنا نقول كما يحتمل ذلك يحتمل انه أقر بناءً على ظنه أنها عنده وقد تلفت بغير علمه والأصل براءة الذمة وإقراره لايقتضي ثبوتها في الذمة فلذلك اخترت القول المتقدم والقول بأنها أمانة مطلقاً لايخفى وجهه ولم أر من حكاه هكذا على الاطلاق إلا الماوردي والأكثرون من الأصحاب يحكون ثلاثة خاصة : الأول والخامس والسادس ، والماوردي حكى أربعة فأدخل الرابع معها . ولم يذكر

أحد من الأصحاب الثانى والثالث وهما قول النخعى والعكلى فليسامعدودين من مذهب الشافعى وأطلق المتقدمون من أصحابنا الأوجه الثلاثة والأربعة هكذا من تعويض لان يكون المودع مات فجأة وقتل بغتة أو مات عن مرض بوصية أو غير وصية لم يتعرضوا لشىء من ذلك بنفى ولا اثبات وظاهره جريان الخلاف فى جميع هذه الأحوال ، وسببه ماأشرنا اليه فى التعليل وهو جار فى الأحوال والمرجح عند الجمهور منه الضمان. والمختار عندى ماذكرته من التفصيل. وحيث قلنابالضمان هنا فهو ضمان الفقدان لاضمان العدوان فقد ينضم اليه سبب عدوانى يقتضى الضمان. فحيث قلنا فى هذه الأوجه يضمن أولا يضمن فليس مرادنا إلا من جهة الفقه وقد يجتمع سبب الضمانين وقد يرتفعان وقد يوجد أحدهما بدون الآخر . وهذه المسألة على هذه الصورة لم يتعرض لها الرافعى والغزالى والمتولى والبغوى ، والشيخ أبواسحاق فى المهذب تعرض للمسألة المتقدمة وذكر الخلاف بين أبى اسحق وظاهر النص ولكنه فرضه فيما إذا أوصى ووصف الوديعة فلم توجد وصاحب البيان تبعه فى التصوير وزاد وجهاً ثالثاً وهو القول بعدم الضمان وصححه ولم يذكر النص وذكر وجه أبى اسحق على زعمه المفصل بين أن يوجد فى التركة جنسها أولا . ووجه المروروزى فان أراد ماأراده الأولون من الضمان بسبب فقدها من التركة فهو فى حكاية عدم الضمان موافق للماوردى ، وهو فى تصحيحه مخالف للجمهور وان أراد الضمان بسبب الوصية فهو فرضه فيما إذا أوصى ووصف فكيف تأتى الثلاثة أوجه والرافعى والبغوى والمتولى والامام ذكروا المسألة فى الوصية وتركها وذكروا الخلاف بين أبى اسحق وغيره وكلامهم يقتضى أن التضمين سبب ترك الايصاء ، والمعروف من الخلاف بين أبى اسحق والأصحاب إنما هو بسبب الفقد فكأنهم جمعوا المسألتين والصواب التمييز بينهما وذكروا الخلاف بين أبى اسحق وغيره فيما إذا ذكر جنس الوديعة ولم يصفها فلم توجد فى تركته قال الجمهور يضمن خلافاً لأبى اسحق. فان كان الرافعى يثبت هذا الخلاف إذا وصفها أيضاً ولم توجد يقول انه لافرق بين أن يوصى فى الصحة أو فى المرض فهو مقتضى نص الشافعى الذى حكيناه من غير فرق،

وان كان لايثبته إذا وصفها بل يجزم بعدم التضمين فلاوجه له إلا انه لم يقض بذلك
إذا كانت الوديعة حاصلة عنده حين الايصاء وليس فيه تعرض لحكم ضمانها إذا
جهلنا هل كانت موجودة حين الايصاء وهو الذى اقتضى اطلاق النص التضمين
فيه . واعلم انه إذا اقتصر على الجنس فقال عندى ثوب لفلان ولم يوجد فى تركته
ثوب قال الرافعى يضمن عند عامة الأصحاب خلافاً لأبى اسحق فان كان التضمين
لأجل التقصير بترك الوصف فالتقصير إنما يكون إذا كان عنده مايشاركه فى ذلك
الجنس حتى يحصل عدم التمييز بسببه ، و إذا لم يوجد فى تركته ثوب آخر لم يحصل
ذلك فصار اشتراط الوصف لنفى الضمان لامعنى له . ثم ليت شعرى أى وصف
يشترط وما ضابط الأوصاف التى يجب ذكرها ، والذى يتجه انه متى ذكر مايتميز
به زال التقصير بمجرد الجنس حيث لايكون عنده منه غيرما يحصل به ذلك يوجب
انه إذا لم يوجد فى التركة يكون كما لو وصف ولم يوجد ويكون الحكم فيهما فى
الحالتين واحداً إما الضمان و إما عدم الضمان .ولتعلم انا قدمنا فى مأخذ التضمين
عند الفقد جعله جهل الوديعة وعلى هذا يكون ضمان عدوان فنقيم عذراً للرافعى
ومن سبقه فى جعل المسألة واحدة ولكنه قد يشكل عليهم لانهم جازمون فيما إذا
مات فجأة بعدم الضمان ولا جواب عنه إلا أن الرويانى قيد ذلك بما إذا هلكت
بعد ذلك ، وهو تقييد حسن يجب حمل كلام الرافعى و يزول عنه الاشكال ،
ومتى جعلنا المأخذ التجهيل بسبب وضعها فى مكان لايعلم اقتضى الضمان وان مات
فجأة يترتب عليه انها اذا تلفت عقب موته وعلمنا بها حكم بضمانها التركه الايصاء
وانما نقول لايضمن اذا كنا قد علمنا بها ومات فجأة وتلفت بعده أو ملنا بأن
مأخذ التضمين جعلها موجودة اذا كان جنسها موجودة وحكمنا بأن هو الوديعة
فيقدم به على الغرماء ومن قال يزاحم الغرماء يضطر إلى أن يجعل سببه التجهيل
المبين للضمان قبيل الموت فيتحد مع مسألة ترك الوصية .
(الفصل الثانى) اذا مات وتحققنا تلفها بعد الموت أو قبله فان كان قد مات
فجأة وتلفت عقب موته فلا ضمان قطعاً لاضمان عدوان وان سبب ترك الوصية لأنه

لاتقصير منه ولا تسبب فقد لأنها لم تفقد بل وجدت ثم تحقق تلفها فهى كما لو تلفت فى حياته بغير تفريط فلا ضمان فيها . وإن مات عن مرض فقد قال المتأخرون من الاصحاب المراوزة والرافعى : إن ترك الايصاء تقصير مضمن . ومحل كلامهم فى ذلك اذا كان المرض مخوفاً وعجز عن الرد إلى المالك أو إلى وكيله وكذا إلى الحاكم على أحد الوجهين . وقال البغوى مع القدرة على الرد إلى المالك بخلاف السفر والأكثرون جعلوا حكمه حكم السفر فأوجبوا الرد عند القدرة وحيث عجز عن الرد على قول الجمهور أو لم يعجز على قول البغوى فيوصى قال هؤلاء فان لم يوص صار ضامناً وهذا الضمان يستند إلى قبل الموت على ماقاله الامام يعنى اذا تلف بعد موته يستند ضمانها إلى قبل موته كما لوحفر بئراً فتردى فيها شخص بعد موته . وهذا صحيح لأنه مفرط بترك الوصية حامل للورثة على قسمتها فى التركة قال الرافعى إنه يتبين الضمان من أول المرض . ولم أر هذا لغير الرافعى ويلزم عليه أنها اذا تلفت بغير تفريط فى مدة المرض أن تكون من ضمانه وهو بعيد لأن الموت كالسفر فلا يتحقق الضمان إلا به ويحتمل أن يجرى فى ذلك خلاف لأن الامر بالرد عند الامكان وبالوصية عند العجز أو على رأى البغوى عند الامكان أيضاً موسع غايته الموت فيشبه الحج وفى الحج اذا تركه من مضى عليه سنون وهو قادر خلاف هل يقضى من أول زمن الامكان أو من آخره . والصحيح أنه من آخره ، فان قلنا من أوله فهو يوافق القول هنا بأن الضمان من أول المرض وإلا فينبغى أن يكون قبيل الموت بزمان لايمكن فيه الوصية أو الرد على كل تقدير حيث حكمنا هنا بالضمان فهو ضمان العدوان وتضمينه يتلفها بعد موته لأنه انعزل بالموت وتلفت فى حكم يده بغير وديعة فيضمن ولا يتأتى فى هذا خلاف . وإن قلنا بأنها اذا لم توجد فى تركته لايضمن لان ذلك للجهل على أنها تلفت فى حياته على حكم الامانة وهذا منتف ههنا . نعم هذا شرطه أن نكون تحققنا وجودها عند الموت فلو لم نتحقق ذلك واحتمل أن تكون تلفت بغير تفريط قبل المرض فتجىء المسألة المتقدمة اذا مات ولم نجدها فى التركة فتأتى فيها الاوجه الاربعة ، وقد ذكر الامام فى النهاية

فى ذلك صورتين: (إحداهما) اذا ادعت الورثة التلف قبل أن ينسب إلى تقصير
بترك الوصية ورتبه على الخلاف بين أبى إسحق وغيره . وقال إن الاولى عدم الضمان
يعنى اذا ادعوا ذلك وأرادوا أن يحلفوا عليه أما اذا أقاموا بينة بتلفها قبل المرض
فلاضمان قطعاً . (الثانية) اذا لم يجزم الورثة بدعوى التلف ولكن قالوا لعلها تلفت
قبل أن ينسب الى التقصير وقال إن الاصح أن فى هذه الصورة الضمان والرافعى
نقل عنه فى هذه الصورة أن الظاهر براءة الذمة وليس كما نقل وكان الرافعى طالع أول
كلام النهاية دون آخره . وقال الامام إن الاصح فى الصورة الاخيرة الضمان إما
أن يكون موافقاً لنص الشافعى والجمهور وإما أن يكون مأخذه إن تحققنا ترك
الايصاء وهو سبب ظاهر فى نسبته إلى التقصير فلا نسقطه فى الشك ، والأقرب
الأول وانه وافق ظاهر النص. وقوله فى الصورة المتقدمة اذا ادعوا التلف ان الأولى
عدم الضمان لعل مستندهم ان نقيمهم مقام مورثهم فى دعوى التلف ونقبل قولهم فيه
بيمينهم اذا نسبوه الى حياة المودع وان لم يكونوا مؤتمنين وفيه نظر ، والأقرب
انه لا يقبل قولهم لدعوى لو قالوا رده عليك مورثنا . واعلم أن المتولى ذكر فيما إذا
ادعى الورثة ان مورثهم رد الوديعة أو تلفت فى حياته أنه لا يقبل قولهم إلا ببينة
قال البغوى يقبل قولهم . وقال الرافعى إنه الاوجه لأنهم لم يعرفوا بدخولها فى أيديهم.
قلت وماقاله المتولى أصح لانه لم يأتمنهم ، وذكر المتولى فيما اذا مات من عنده
وديعة فجأة ولم توجد فى تركته أن القول قول الورثة فى أنه لا يستحق عليهم تسليم
شىء مما فى أيديهم . وفى التوفيق بين ماقاله فى المسألتين نظر وانما يصح ماقاله فى
هذه ويجمع بينه وبين الاولى اذا أنكروا أصل الايداع ، وقد تلخص من هذا
انها إذا لم توص مع علمنا بأنها كانت عند المرض ثم لم نجدها بعد موته فهو ضامن
بلا خلاف بسبب التقصير وضامن أيضاً بسبب الفقد وان لم يعلم بوجودها عند
المرض فليس ضامناً بالسبب الأول وفى ضمانه بالثانى ماسبق ، أما اذا أوصى فان
أوصى الى غير عدل ضمن إن سلمها اليه وقيل يضمن بمجرد الايصاء اليه وان لم
يسلم وان وصى الى عدل واقتصر على قوله عندى وديعة لفلان فهو كما لو لم يوص

وان وصفها وميزها فان لم توجد فى التركة فلا ضمان بسبب التقصير قطعاً وفى ضمانها بسبب الفقد الخلاف السابق . ولهذا لم يذكر الرافعى الخلاف فى ضمانها لأنه لم يتكلم إلا فى ضمان التقصير وذكره الشيخ فى المهذب وغيره وإن لم يصفها بل اقتصر على جنسها فقال عندى ثوب قال الرافعى فان لم يوجد فى تركته جنس الثوب ضمن فى ظاهر المذهب عند عامة الأصحاب . وقال أبو إسحق : لا يضمن . وهو الذى أورد الغزالى . وهذا من الرافعى لعل مستنده أنهم نقلوا عن أبى إسحق التفصيل بين أن يكون فى التركة جنسها أولا واقتضى كلامهم أنه لا فرق بين أن يكون أقر بذلك عند موته أو قبل ذلك ومن ذلك يوجد خلافه فى هذه المسألة فيصح نقل الرافعى عنه على هذا بطريق التوكيد لا لأن أبا اسحق تكلم فى هذه المسألة بخصوصها ومع هذا كلام أبى إسحق فى الضمان بسبب الفقد وكلام الرافعى انما هو فى الضمان بسبب التقصير . ثم قال الرافعى : ان وجد فى تركته جنسه بأن وجد أثواب ضمن وهذا الذى قطع به فى الضمان فيه نظر ، وقياس قول أبى إسحق أنه يعطى واحداً منها لأنا لم نتحقق تجهيله فقد يكون غيره خلطه به فبأى شىء ننقله من الأمانة إلى ضمان الذمة وضمان الفقد متعذر لأن الفقد لم يوجد . وأبو إسحق يجعل وجود الجنس كوجود الوديعة . ثم قال الرافعى وان وجد ثوب واحد ففى التتمة والتهذيب أنه ينزل عليه واستحسن أنه يضمن ولا يتعين أما الضمان فللتقصير . واعلم أن قياس قول أبى إسحق فانما ضمنوه بالفقد والفقد هنا لم يتحقق فالأولى جعل الموجود هو الوديعة ، ثم قال الرافعى : وفى المسألة وجه أنه إنما يضمن إذا قال عندى ثوب لفلان وذكر معه ما يقتضى الضمان فان اقتصر عليه فلا ضمان هذا صحيح فى أصل المسألة فى ضمان الفقد أما ضمان العدوان بترك الايصاء فلا يعرف هذا الوجه محكياً والله أعلم.

﴿ باب قسم الفىء والغنيمة والصدقات ﴾

﴿مسألة﴾ إشتهر عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه أنه كان يسوى فى العطاء. وعن عمر رضى الله عنه أنه يعطى بحسب الفضائل . وخطر لى أنه لا إختلاف

بينهما وإنما عمر رضى الله عنه كثرت الفتوح والأموال فى زمانه وهو رضى الله عنه يسد
خلل المحتاجين عنهم ، وبعد كفاية المحتاجين لو حصلت التسوية فى الزائد بين الفاضل
والمفضول كان الصرف إلى المفضول مازاد عن كفايته بغير استحقاق وحرمان الفاضل
شيئاً بغير حاجة غيره اليه يحسن لحقه فاقتضت الحالة التفضيل . وفى زمان أبى بكر رضى
الله عنه لم تكن فتوح وكانت الأرزاق قليلة فلو أعطى الفاضل مايستحقه لبقى المفضول
المحتاج جائعاً وكفايته واجبة ففعل كل منهما رضى الله عنهما فى زمانه ما اقتضاه
حاله وزمانه وكل منهما يرى أن الدنيا بلاغ وأن الفضائل تحال أجزاؤها على الآخرة
التى هى خير وأبقى . ورتبت على هذا البحث أنه ينبغى للناظر فى المصالح النظر
فى ذلك فاذا كان زمان شديد على الناس يقدم سد الخلات على كل شىء مهما أمكنه
وبعدها ينظر فى الفضائل لئلا يضيع المحتاجون . وهذا فى الأحوال العامة أما التى
هى مشروطة بوصف فلابد من حصول ذلك الوصف ، وقد يكون لذلك الوصف
مراتب أدنى وأعلى فتقتضى الحاجة الاكتفاء بالأدنى وعند عدم الحاجة لايكتفى
بالأدنى ويطلب الأعلى ، ووقتنا هذا وقت صعب على الناس فأنا أميل فيه إلى سد
الخلات ما أمكن انتهى . قوله صلى الله عليه وسلم « لاتقتسم ورثتى ديناراً ماتركت
بعد نفقة نسائى ومؤونة عاملى فهو صدقة » فيه مسائل : (الأولى) لاشك أن النبى
صلى الله عليه وسلم لايورث . فقوله « ورثتى » إما أن يقال ورثتى بالقوة لو كنت
ممن أورث وإما أن يقال لا يلزم من الورثة أن يرثوا حتى يجدوا ما يرثونه وجميع
ماله ﷺ انتقل عنه بعد موته لقوله ماتركناه فهو صدقة فيكون ورثته بمنزلة ورثة
غيره الذين لم يجدوا مايرثونه ، وإما أن يقال إنهم إنما سلبوا الورثة بهذا الحديث
بتمامه فسماهم ورثة باعتبارهم حينئذ ثم سلب عنهم الارث بتمام الحديث لأن الكلام
إنما يثبت حكمه بتمامه . وإما أن يقال إن الثالثة المحصلة لايقتضى وجود موضوعها
فلا تقتضى الصيغة المذكورة وجود ورثة. وإن صح هذا فيؤخذ منه أنه لافرق بين
المنكر والمضاف وفيه نظر لأنك إذا قلت « لايقوم ابن زيد » يفهم منه أن زيداً
له ابن وصدق هذا الكلام بكون زيد لاابن له لايفهمه أهل العرف إلا أن

العلماء ذكروه فى « على لاحب لا يهتدى بمناره » وهو مضاف ، واما أن يقال المراد لايقتسم ما أتركه لجهة الارث فانك اذا قلت لايقتسم أولادى درهماً كان نفياً عاماً للاقتسام عن الإرثوعن غيرموليس هذا المقصودفالمقصودنفى الاقتسام عن جهة الارث فلذلك أتى بلفظ ورثتى ليكون الحكم معللا بما به الاشتقاق وهو الارث فالمنفى اقتسامهم بالارث . و يترتب على هذه المباحث مسألة فقهية وهى أن إرث غير المال هل يثبت كالمطالبة بالحق والعفو عنهولا شك أن المال لايورث عنه صلى الله عليه وسلم لقوله « لايقتسم ورثتى ديناراً » ومما صح أنه صلى الله عليه وسلم لم يترك ديناراً ولا درهماً ولا عبداً ولا أمة و إنما ترك أرضاً جعلها صدقة . و بقوله صلى الله عليه وسلم « إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً » أما غير المال فقد يقال انه لا يورث أيضاً لعموم قوله إنا معاشر الأنبياء لا نورث و بقوله إنما ورثوا العلم . إن قام الدليل على« إنما» للحصر ، وقد يقال نورث و إنما ليست للحصر ، وقوله لا نورث يحمل على المال . والمسألةالتى أشار اليها ذكرها الامام والغزالى فيما لو قال عفى بعض بنى أعمامه عن المتفرض ولى طلبه . ورجحت فى كتاب السيف المساول أن الارث ليس إلا فى العلم وان الحقوق كالمال لا تورث. ثم الذى قاله الامام والغزالى اذا ثبت الوجه الذى أشار إليه لايجرى فى هذا الزمان إلا فى أولاد العباس لأن العباس هو الذى كان عاصباً فى ذلك الوقت وفى أولاد فاطمة لما انتقل إليهم من أمهم ، أما بقية بنى أعمامه فلا ما دام الحسينيون والحسنيون والعباسيون موجودين ، وعلى تفريعه ينبغى أنه لا يثبت ذلك لشخص مع وجود من يدلى به ، وقيل هذا من تفريع الوجه الضعيف ولكنه مع ضعفه يتأيد بقوله صلى الله عليه وسلم « ورثتى » سماهم ورثة ووراثة العلم لاتختص بهم هو الحق . (المسألة الثانية) ذكر النفقة للنساء والمؤنة للعامل يحتاج إلى معرفة مدلول النفقة ومدلول المؤونة فان كانا واحداً فلم غاير بينهما و إن كانا مختلفين فتبين اختلافهما ثم سبب اختصاص كل منهما بما خص به من جهة المعنى . والجواب قد قيل فى بعض الروايات ذكر المؤونة فى النساء فلافرق وأما على الرواية التى ذكرناها فقد رأيت فى كلام اللغويين

وانه اذا قام لكفايته وأنفق الشيء على أهله اذا فوتهم به وهذا يقتضى أن النفقة دون المؤونة فان صح هذا فيحتمل الفرق بين الجهتين بأن النبي صلى الله عليه وسلم لكمال زهده ورغبته عن الدنيا فى حق نفسه ومن يختص به أزواجه رضوان الله عليهم لاختيارهم الله ورسوله والدار الآخرة و إعراضهن عن إرادة الحياة الدنيا وزينتها مع إباحتها لهن لتمكينهن منها وتقريرهن عليها لوأردنها فكانت رتبتهن أعظم المراتب فاختير لهن النفقة التى قدمها بالضرورة والقوت وذخر نصيبهن للآخرة ليوفين أجورهن مرتين ولشفقته على الخلق وعلمه بأن ليس كل النفوس تصبر على الضيق جعل للعامل كفايته لئلا تضيق نفسه وهو ليس بمعين بخلاف الزوجات اللواتى خبر حالهن وأيضاً فالذى أخذه أجرة عمل ، هذا الذى خطر لى فى ذلك إن صحت الرواية التى ذكرناها بهذا اللفظ من غير تغيير من الرواة ورواية بالمعنى فان الحديث فى البخارى والعلم عند الله تعالى وقد قال تعالى (ولا يُنفقون نفقةً صغيرةً ولا كبيرة) وقال تعالى (والذين إذا أنفقوا لم يُسرفوا ولم يَقْتُروا) ففى الآيتين دليل على انقسام النفقة إلى القليل والكثير ولا شك فى ذلك ، ولكنا نقول النفقة إسم لما يخرج والمؤونة قد تدخر فلم يجعل ﷺ لنسائه إلاقدر مايخرجنه ليكن على أفضل الحالات وأكملها من الزهد والتجرد عن الدنيا والتبتل للآخرة وجعل للعامل مايمونه وقد يدخره لأنه لا يقوى على ما يقوى عليه بيت النبوة ولأنه أجرة عمل . ولايرد على هذا أن عمر رضى الله عنه كان يفضل عائشة فى العطاء لأنه فعل رضى الله عنه مايجب عليه من تعظيم من يحبه النبي صلى الله عليه وسلم وهى تفعل ما يليق بها فلم تكن تدخر شيئاً رضى الله عنها وعن أبيها وكذا بقية النساء يجب علينا تفضيلهن وتفضيل قسمهن لشرفهن وهن يفعلن ما يليق بهن من الزهادة وما اختاره لهن صلى الله عليه وسلم فاختياره لهن شيء واختيارهن لأنفسهن شيء واختيارنا نحن لهن شيء ولايعوض أحد الشيئين الآخر. وهكذا يجب على ولاة الامور فى حق العلماء والزهاد أن يكرموهم و يفضلوهم ثم هم يختارون لأنفسهم مايرونه بما يليق بعلمهم وزهدهم عند الله تعالى . وهذا ظاهر

ولكنا أطلنا فيه لئلا يقول جاهل انه اذا كان النبي ﷺ إنما جعل لهن النفقة فينبغي لنا أن نقتصر على ذلك . ثم إنا نقول انه يجب لهن النفقة والكسوة وسائر ما يحتجن إليه وكل ذلك يدخل فى اسم النفقة ولهن أن يدخرن كفايتهن سنة واذا ثبت الحديث الآخر الذى فيه مؤونة نسائى فيحمل على أن اللفظين ثابتان وأنه صلى الله عليه وسلم تكلم بهما مرتين فمرة ذكر المؤونة ليعرفنا أن الواجب لهن ذلك ومرة ذكر النفقة لينبههن على الزهادة والاقتصاد وهكذا ينبغى لمن أنعم الله عليه وأوسع عليه فى الرزق أن يفهم عن الله تعالى فلا يدخره ويكنزه بل ينفق منه على نفسه قدر الضرورة ويصرف الباقى فى وجوه الخير فيكون زاهداً وإن كانت الدنيا فى يده وفقير أو كان غنياً وصابراً شاكراً والله الموفق . ويحتمل أيضاً أنه إنما اختير لفظ النفقة فى النساء لأنها نفقة الزوجية لأنهن يمنعن التزوج بعده فجعلت نفقة الزوجية بعده باقية عليهن إلى حين موتهن ، ولاشك أنه قد عهد فى حال الزوجية اسم النفقة دون اسم المؤونة . ومن هذا المعنى قال بعض العلماء : إن استحقاقهن للسكنى كاستحقاق المعتدة لأن جميع العمر فى حقهن بمثابة زمان العدة فى حق غيرهن لحرمة تزوجهن وإن اختلف سبب الحرمة ففى حق غيرهن براءة الرحم وفى حقهن تعظيم النبى ﷺ وتعظيمهن لأنهن أمهات المؤمنين .

﴿ كتاب النكاح ﴾

﴿ مسألة من الفيوم فى سنة ثمان وثلاثين ﴾ محجور عليه بالسفه تزوج امرأة باذن وليه وسمى لها مهراً حالا ومؤجلا ولم يقدر إلا على بعض الحالّ فأبت أن تسلم نفسها إلا أن تقبض الحالّ كله وهو مضرور إلى النكاح ويخاف العنت ووجد امرأة هل يجوز له أن يتزوجها مع بقاء الاولى فى عصمته ؟ .

﴿ الجواب ﴾ اذا ظهر للولى حاجته ولم يكن له قدرة على أداء الحالّ ولم ترض بتسليم نفسها بدونه وكان فراقها يترتب عليه مفسدة به ولا يتوقع المطاوعة ولا القدرة قبل اشتداد الحاجة إلى الوطء جاز له أن يزوجه من تندفع بها حاجته فان الاصحاب اختلفوا هل يزوج السفيه بالمصلحة أو بالحاجة فان قلنا بالمصلحة فلا

إشكال و إن قلنا بالحاجة وهو قول الأكثرين فقد بنوا عليه أنه لايزوج أكثر من واحدة وهذا محمول على ما اذا كان يخاف العنت وتحته حرة لاتصلح للاستمتاع هل له نكاح الأمة ؟ وجهان أصحهما عند العراقيين الجواز وعند الامام والغزالى والبغوى المنع وقال الرافعى فى المحرر إنه أحوط فعلى الاول لااشكال فى الجواز هنا أيضاً وعلى الثانى يحتمل أن يقال بالمنع و يحتمل أن يقال بالجواز و يفرق بأن محذور رق الولد أشد فى نظر الشرع . وقول الرافعى فى المحرر إن الاحوط المنع لعل مأخذه أنه تعارض عنده دليل الحظر ودليل الاباحة فغلب الحظر و إلا فلا يقال فى إثبات حكم من حكمين متضادين انه أحوط ، ولم يعتمد النووى فى المنهاج هذا بل قال لاينكح الحر أمة إلا بشروط أن لا يكون تحته حرة تصلح للاستمتاع وقيل أولا تصلح . وهذا يقتضى أن النووى يرى أنه يجوز كما هو رأى العراقيين ولم يبين أنه من إفاداته لأن قوله الاحوط لا يقتضى تصحيحاً ، وعلى الجملة المنع من نكاح الامة اذا قيل به لأنه مستطيع فلايدخل تحت النص بل يقتضى مفهوم النص منعه وليس فى السفيه نص يقتضى المنع والله أعلم .

﴿ فائدة ﴾ مذهب الحنفية تزويج الصغار ولكن بشرط أن يصرح السلطان فى تقليد القاضى بذلك فنشأ لنا عن ذلك بحثان : (أحدهما) اذا كان السلطان شافعياً لايرى تزويج الصغار هل له أن يولى حنفياً ؟ وجهان الصحيح الجواز واذا قلنا به فهل يمتنع له أن ينص على تزويج الصغار لأنه لايرى فكيف ينص عليه أو يجوز له لم أر فيه نقلا و إلا فهو كالاول . ووجه احتمال الثانى انه قد يأذن أن يزوج على مذهبه لأنه لم يقطع بخطئه وهل للقاضى الشافعى أن يأذن لحنفى فى تزويج صغيرة تحت نظره ؟ يحتمل أن يقال يجوز لانه الناظر فى الامور كالسلطان فيأتى فيه ما قلناه فى السلطان الشافعى ، و يحتمل أن يقال لا لأنه لايراه فلا ينص عليه بخلاف استنابته حنفياً من حيث الجملة . وهذان لم أر أحداً خرجهما غيرى ، والذى وجدته فى ذلك تصنيف كمال الدين التفليسى فى أن عقد الحنفى هل هو حكم أولا والكلام فيه معروف ولم يتعرض هو ولا غيره لهذين البحثين مع أن

ذلك الوقت لم يكن قاض حنفي وإنما الحنفي الذي يزوجها كان نائباً عن ابن سنى الدولة القاضي الشافعي بدمشق والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ أسلم الحر على أربع إماء وأسلم معه ثنتان وتخلف ثنتان فعتقت واحدة من المتقدمتين ثم أسلمت المتخلفتان على الرق اندفع نكاحهما وفاقاً للغزالي والرافعي وخلافاً للامام والفوراني وابن الصلاح لأن تحت زوجهما عتيقة عند اجتماع اسلامهما واسلام الزوج ولا تندفع الرقيقة المتقدمة لأن عتق صاحبتها كان بعد اجتماع اسلامها واسلام الزوج فلا يؤيد في حقها بل يختار واحدة منهما ، وانما قلنا ذلك لأن الضابط انه اذا اقترن بحالة الاسلام مانع يمنع ابتداء النكاح امتنع التقرير وحال اسلام المتخلفتين اقترن به حرية احدى المتقدمتين وهي مانعة من ابتداء النكاح على الرقيقة فيمتنع التقرير على الرقيقتين المتخلفتين. فان قلت المعتبر في الضابط انما هو اذا اقترن بحال اسلامه وحال اسلامه لم يكن تحته حرة قلت لو كان كذلك لكان اذا أسلم وتحته حرة واماء وأسلمت الحرة معه يندفع نكاح الاماء بمجرد ذلك لأنه حينئذ يمتنع عقده على الاماء ، وليس كذلك بل ينتظر زمان العدة فان أسلمت الاماء فيه بعد ما عتقن يتخير . فهذا يدلنا على انه لابد من النظر إلى اسلام الزوجة أيضاً فما كان مانعاً عنده من الابتداء منع من الدوام والقدرة على الحرة مانعة من ابتدائه وهو حاصل في مسألتنا فمنع من الدوام كما قاله الغزالي ، وهذا بين لاشك فيه . وقد صرح الاصحاب بأن الاعتبار بحالة الاختيار وهي حالة اجتماع اسلامه واسلام من يختارها والمتخلفتان لم يجتمع اسلامهما مع اسلامه إلا وهو قادر على حرة فلا يكون له أن يختارها ولا واحدة منهما. وهذا ظاهر لاشك فيه ولا نقول بأن مجرد عتق إحدى المتقدمتين يندفع نكاح المتخلفتين لاحتمال أن يعتقا ثم يسلما فيكون له الاختيار فيهما أيضاً لمقارنة اسلامهما لحريتهما وانما يندفعان اذا أسلمتا وهما على الرق وان كان في العدة لأنه حينئذ تعذر التقرير وانما قلنا لا تندفع الرقيقة المتقدمة بعتق صاحبتها بعد الاسلام لأن عند اسلامهما واسلام الزوج لم تكن حرة فهي مثل صاحبتها في الرق فتقرر

نـكاحهما ، وكان حدوث العتق على إحدى اثنتين فى دوام النـكاح تحت عبد لا يدفع الاختيار ، وقول الأصحاب « إن حدوث العتق بعد الاسلام لا أثر له » يريدون به فى الماضى بالنسبة إلى من تقدم اسلامه من الزوجات أما بالنسبة إلى البواقى فلا . والامام تمسك بذلك الاطلاق وكذلك الفورانى وابن الصلاح وليس كذلك لا دليل يعضده ومن أين لنا هذا الاطلاق ونحن إنما نقول لا أثر له فى الماضى وله أثر فى المستقبل لما ذكرناه من الضابط طرداً وعكساً على أن لنا أن نقول بالاطلاق المذكور مع استيفاء الداعى لأن اندفاع المتخلفتين ليس من أثر العتق بمعنى أن العتق بخصوصه فيحمل اطلاق الاصحاب على ذلك فقد صح كلام الغزالى وقوى جداً ، ولا نقول إن كلام الامام والفورانى باطل قطعاً بل هو محتمل له اتجاه قليل ولـكن الارجح ماقاله الغزالى . وقد بالغ ابن الصلاح فى الرد على الغزالى فنسبه إلى السهو وقال إن ذلك ليس اختياراً له نعتمده وصوابه انه لا يندفع نـكاح المتخلفتين بل يتخير بين الاربع قال وقد يتـكلف المتـكلف له تأويلا بأن يقول أراد بما إذا اختار العتيقة قبل اسلام المتخلفتين ووافقه ابن الرفعة على أنا نلاحظ وقت الاجتماع فى الاسلام قال لـكن لقائل أن يقول لعل الغزالى لاحظ أن وقت الاختيار للحرة وامكانه كنفس اختيارها كما قال ابن الحداد فيما إذا كان تحته أختان فطلق إحداهما ثلاثاً ثم أسلموا فاختار إحداهما للنـكاح وكان كالاختيار فى التسيطر ، وكما قال أبو الطيب لابن الصباغ فيمن أسلم على إماء وأسلمت معه واحدة وهو موسر ثم أسلمت الباقيات بعد إعساره لم يكن له أن يختار واحدة منهن لا باسلام الاولة حصل وقت الاختيار لها فـكان كاختيارها ، ثم اعترض ذلك وأجاب وقال انه بحث حسن حركته لننظر فيه . انتهى كلام ابن الرفعة وهو تـكلف مستغنى عنه لما قدمته والله أعلم . فان قلت : لم لا يجعل ابتداء اسلامه بمنزلة العقد على الأربع فيكون عقد احدى المتقدمتين بعد اسـلامهما حادثاً فى الدوام لا فى الابتداء فلا يؤثر فى دوام المتخلفتين إذا أسلمتا ؟ . قلت : لهذا وغيره قلنا إن كلام الامام محتمل وليس باطلا قطعاً ولـكن هذا ضعيف لانهما إذا أصرتا

على الشرك بان لنا اندفاع نـكاحهما بالاسلام ، ولا نقول إنا نقدر ورود العقد عليهما ثم نرفعه والله أعلم . فان قلت : هل صورة المسألة فيما إذا كان الرجل حراً أو عبداً فلا فرق . قلت الذى تـكلمنا فيه انما هو فيما إذا كان حراً وهو الذى يقتضيه كلام من حكينا كلامهم لأنهم تـكلموا فى ذلك ثم تـكلموا بعده فى حـكم العبيد أما العبد فلا يستمر ذلك فى حقه لأنه يجوز له نـكاح الأمة مع القدرة على الحرة ولولا ماوجدنا فى كلام الامام من ذكره الحرة فى المسألة لـكنا نوفق بين الـكلامين ونحمل كلامه على العبد وكلام الغزالى على الحر ولـكن منعنا منه ماذكرناه والحق فيها مع الغزالي والرافعى ، و بلغنى عن الشيخ برهان الدين الفزارى انه قال هذا الموضع غلط فى الرافعى . وكان الشيخ برهان الدين تبع فى ذلك ابن الصلاح والحق ماذكرناه ، ولولا الأدب كنت أقطع به وأقول ان ماقاله الامام وهم ولعل الرافعى لم يقف عليه ولو وقف لنبه على مخالفته ، وحاصل النظر فى هذه المسألة وأشباهها ان مايستقر الحال عند انقضاء العدة ويبقيه من الزوجات وما يندفع منهن بنفس اسلامه فيستقر مايعلم الله انه يستقر ويندفع ما يعلم الله انه يندفع هذا لاشك فيه ولـكن له شروط إن اعتبرناها بحال إسلامه فقط ترجح ما قاله الامام فانه يكون المستقر واحدة من الاماء فاذا اختار واحدة من الاربع تبين أن ما عداها مندفع بنفس الاسلام فلا تـكون العتيقة التى لم يخترها محبة ولا مقدور عليها حين إسلامه ضرورة أنها كانت الثقة ذلك الوقت و إن اعتبرناها بحال انقضاء العدة أو بما بينهما ترجح ما قاله الغزالى ويشهد له قضية ما اذا كانت حرة أصلية وأما ماقال لو اعتبرنا حال الاسلام منه فقط تعينت الحرة والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ما قولـكم أثابـكم الله فيما جرت عادة الناس من العلماء والصالحين وغيرهم من التسرى بالجوارى مع العلم القطعى بأن تلك الجارية لاتخرج عن أن تـكون مسلمة فى بلادها لايحل الاستيلاء عليها أو وقعت فى الغنيمة أولا فى الغنيمة فتـكون فيئاً بأى طريق كان الاخذ من سرقة أو شراء من

والد تلك الجارية أو أحد من أقاربها أو غاصب تلك الجارية ، وهذه قسمة حاضرة لدورانها بين الغنيمة و غيرها وهو الفيء ، وكيف يصح اعتماد المشترى على ظاهر اليد ودعوى البائع الملك مع القطع بعدم السبب المقتضى للملك وأن دعوى الملك انما هو لتوهمه ماليس سبباً سبباً ومع القطع بعدم السبب الشرعى كيف يسوغ الاعتماد على دعوى الملك وهل ذلك إلا عمل بخلاف العلم وهو حرام على من له نظر بلا خلاف ، وقول الشيخ فى التنبيه فيما اذا طلقها وادعت انها تزوجت بزوج أحلها فان لم يقع فى قلبه صدقها كره له أن يتزوجها ان أراد أنه ان لم يقع فى قلبه صدقها ولا الكذب فليس ذلك مما نحن فيه لأنه شاك وان أراد مع الظن الراجح على الكذب فنعوذ بالله منه فكيف يصح أن يعتمد فى ذلك ان المشترى للجارية له حق فيها ، والفيء مصرفه ستة أقسام فاذا لم يكن المشترى مسكيناً ولا هاشمياً أو مطلبيا ولا يتيما فقيراً ولا ابن السبيل ولا مقابلا لم تكن له شبهة فيما ذكرناه فلم يبق الا خمس الخمس الذى للمصالح كسد الثغور ونحوه . فالجارية لاشبهة للانسان فى غير خمس خمسها فتكون مشتركة لعدم القسمة ، فان توهم الشخص أن هذه الجارية كلها من خمس الخمس الذى للمصالح وانه يجوز له الاستيلاء عليها لأنه ظفر ببعض حقه أو بما يمكنه صرفه فى المصالح فأى مصلحة للمسلمين فى تسريه بهذه الجارية . ولو سلمنا أن هذا مصلحة له وهو من المسلمين فالتسرى يتوقف على الملك الصحيح ، ومن استولى على شيء من مال بيت المال وقلنا إنه يجوز له التصرف فيه من غير قسمة فذاك لانه يصرفه فى تلك المصلحة من غير حصول الملك فيستخدم الجارية مثلا ويخدمها غيره الى غير ذلك من المصالح التى يسوغ الاقدام عليها بالاباحة والاجارة وغيرها من الاسباب الكثيرة ، أما التسرى فان الشارع حصره فى الملك وكيف يصح الاعتماد على الشيخ عز الدين فى قوله فى القواعد : من سرق شيئاً من مال الكفار ملكه بانفراده . والذى يأخذ بقوله فى ذلك ان كان تقليداً محضاً من غير ظهور دليل يسوغ له أو تطيب نفسه بترك تقليد الشافعى الى تقليد ابن عبد السلام وينتقل من تقليد الفاضل الى

المفضول . والخروج عن تقليد امام الى غيره من أقبح الأشياء وان كان يأخذ بقوله قام عنده دليل فأين الدليل وان وجد الدليل ففى اعتماده اطراح قول الأئمة لمن يقصد ذلك مع قصوره فى العلم جرأة عظيمة مع اختلاف العلماء فى تحرى الاجتهاد ، وسمعت أن للشيخ عز الدين كلاماً فى ذلك لم أقف عليه وأن من مضمونه أن ذلك يجوز بعد صرف قيمة بقية الاخماس لمن يستحقها وهذا على بعده كأنه فيمن له شبهة فى بعض الجارية . أما من ليس له منها شىء فما حكمه وهل التسرى هذه الايام يترجح فيه شبهة التحريم أو شبهة الحل وأما السائل فانه لم يظهر له فيه حل بالكلية والاجتهاد على كون هذا جرت به العوائد وعليه العمل واضح الفساد والفاعل لذلك من العلماء لعله مجتهد أو مقلد لغير الشافعى أو متساهل .

﴿ أجاب ﴾ هذه المسألة ذكرها الشيخ أبو محمد فى كتاب له لطيف فى الورع يسمى بالتبصرة ذكر فيه ان التسرى فى هذا الزمان إما مكروه أو كما قال لعدم قسمة الغنائم فى هذا الزمان ، وتكلمت أنا على ذلك فى المسائل الحلبية بما لا يحضرنى الآن ، وكنت أسمع الشيخ قطب الدين السنباطى يحكى عن بعض المتورعين فى الديار المصرية انه كان اذا اشترى جارية يشتريها من سيدها الذى هى فى يده ثم يشترى من وكيل بيت المال خمسها خروجاً من الخلاف بين الغزالى والرافعى فان الغزالى يقول ان من سرق من أموال الكفار يملك المسروق جميعه ولا يخمس والرافعى رجح أنه يخمس فليس للسارق منه الا أربعة أخماسه كسائر أموال الفىء والأولى للمتورع أن لا يقتصر على شراء خمسها بل يشترى جميعها ممن له ولاية البيع على بيت المال مع شرائه لها من سيدها وأنا قد أذنت لمفتاح ان يبيعك إياها بما يراه وتراه من الاثمان والقاضى له التصرف على بيت المال وان لم يكن قاض بهذه المثابة فمن اتفق الأشبه فالأشبه اذا تعذر من له صرف صحيح كما كنا فى البحث فيه من أيام فاحسب انى شخص كذلك ولا يبقى بعد هذا الفعل الا احتمال بقاء الثمن او بعضه فى الذمة وهو سهل ، واما التقسيم الذى ذكرته فالقول بأنها إذا كانت مسلمة فى بلادها لا يحل الاستيلاء عليها انما محله اذا كانت كذلك من الأصل

لامطلقا ، ومن جملة الاحتمالات أن تكون مسلمة وهى رقيقة بأن مس أمها رق أو أم أبيها وما أشبه ذلك بطريق من الطرق وتكون هى التى فى يده اشتراها وهى مسلمة رقيقة برق طرأ على أصولها ودلالة اليد على الملك واعترافها لمالكها لايزول متى أمكن الاحتمال ، ولكن متى فرض أنها مسلمة وأصولها مسلمون لم يحصل لهم رق واستحال ملكها كما قلتم ، وهذا القسم غير معلوم ولا مظنون .

وأما احتمال كونها غنيمة فمحتمل وعلى هذا التقدير تكون أربعة أخماسها للغانمين والخمس الخامس لأهل الخمس والغانمون مجهولون وابقاء الجارية لهم مع احتياجها إلى النفقة يفضى إلى فواتها عليها فيجوز للقاضى بيعها وحفظ ثمنها لهم ونصيب أهل الخمس كذلك . وهذا الحكم سواء كان الذى هى فى يده واحداً من الغانمين أو واحداً من أهل الفىء أم ليس واحداً منهم ولا نصيب له فيها أصلا فجواز بيعها للقاضى معلوم بما ذكرناه وأما كونها فيئا فمحتمل وفيه احتمالان : (أحدهما) أن يكون مع اليد لاحق فيها لصاحب اليد لاستيلائه عليها عدواناً غصباً من أهل الفىء فيجوز للقاضى أيضا بيعها وحفظ ثمنها . والاحتمال الآخر أن يكون سرقها وهى كافرة من كفار حربيين فعلى رأى الامام والغزالى هى ملكه كلها فيصح شراؤها منه وعلى رأى الرافعى هو مالك لأربعة أخماسها فاذا باعها وفرق الصفقة صح بيعه لأربعة أخماسها ويبقى الخمس الذى لأهل الخمس يصح بيعه إذا باعه من له التصرف على أهل الخمس وهو الامام أو نائبه والظاهر بل قطعا أن القاضى يجوز له ذلك لاسيما فى هذا الزمان . هذا إذا تحقق الحال فان جهل واحتمل تعين القطع بأنه لايبيعه إلا القاضى وأنه ليس لوكيل بيت المال بيعه لأن وكيل بيت المال إنما يتصرف فيما يتحقق أنه لبيت المال والقاضى إما أن يقال إنه أعم من ذلك يتصرف فى بيت المال وغيره ، وإما أن يقال إنه المتولى لحفظ مال الغائب والمجهول فى حكم الغائب فله البيع وقد يقال إن ذلك فى غائب أو مجهول يرجى حضوره أو العلم به أما المأيوس من معرفته فحكمه أن يوضع فى بيت المال ، والجواب أنه وإن كان كذلك وسلمنا اليأس منه فللقاضى التصرف فيه كما اقتضاه

اطلاق الهروى وغيره فى الأمور التى يستفيدها القاضى بولاية القضاء ولو لم نسلم ذلك ففى هذا الزمان والحال فى بيت المال لايخفى لاشك فى جوازه . وهذا كله طريق الورع ، وأما الجواز الظاهر فيجوز الاعتماد على ظاهر اليد لاحتمال الملك بانتقالها اليه تناقل شرعى ممن ملكها كلها اما بسرقة على رأى الغزالى وإما بشرائه خمسها من أهل الفىء على رأى الرافعى و إما بالشراء منهم و من الغانمين ان كانت غنيمة وإما بشرائها من أهل الفىء كلهم ان كانت فيئا بغير سرقة فدلالة اليد على الملك لاتزال مع هذه الاحتمالات و إذا انضاف اليه ماذكرناه أعلاه كان ذلك طريق الورع . و بهذا بان عدم القطع بعدم السبب المقتضى للملك وأن دعوى البائع الملك ليس عملا بخلاف العلم وأنه ليس بحرام لا على من له نظر ولا على غيره ، و قول الشيخ فى التنبيه : الظاهر أنه كما قلتم ويحتمل أن يقال إن ظن الكذب إذا لم يكن له مستند شرعى لاعبرة به فان القول فى العقود قول أربابها والظن الواقع فى النفس بلا يد ولا إخبار ثقة ملغى فى الشرع كالظن الحاصل من المصالح المرسلة ، وصورة مسألة التنبيه فيما إذا لم تعين الزوج فان عينته تعلق حقه بها وهو معين فلا يجوز له أن يتزوجها لمجرد قولها حتى تقوم بينة على طلاقه اياها وقولك الجارية لاشبهة للانسان فى غير خمس خمسها ولا فى خمس خمسها أيضاً اذا لم تكن من أهل الفىء ولكن ذلك لايضر لما قدمناه وأما الظفر و غير ذلك مما سواه فليس بشىء لأنه لايبيح التسرى . و الذى قاله الشيخ عزالدين فى القواعد هو الذى قاله الامام والغزالى وخالفهم الرافعى وأظننى فى المسألة الحلبية رجحت أحد الوجهين لايحضرنى الآن ، وبالجملة مع ما قدمته لايحتاج اليه . وأما صرف القيمة لمستحقها فلا يكفى . و بهذا بان أن الفاعل لذلك من العلماء لايحتاج الى بكونه مجتهدا أومقلداً لغير الشافعى أو متساهلا والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل له طفلة قال لرجل له طفل زوجت ابنتى من ابنك قال قبلت التزويج له هل يصح النكاح ؟

﴿أجاب﴾ نعم يصح .وهذه المسألة فى صحة النكاح فيها قولان فى تعليق القاضى

حسين والله أعلم و إذا صح وجب لها مهر المثل ولا يجرى فيها الخلاف فى المفوضة فى انه يجب بالعقد أو بالدخول لأن ذلك فى الرشيدة والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ أزال بكارة زوجته بأصبعه ثم طلقها قبل الدخول .

﴿أجاب﴾ بازالة البكارة بأصبعه صرح الأصحاب فى الزوج انه لا يجب عليه شيء على الصحيح فبالطلاق بعد ذلك ينبغى أن لا يتغير الحال ولا يتخيل انه تبين لنا بالطلاق ان نصف الأرش يجب وانما قلت ذلك لأن الطلاق ليس فسخاً ولو كان فسخاً فهو من جهته والله اعلم انتهى .

﴿ كتاب الصداق ﴾

﴿مسألة﴾ أقبض زوجته بعض المهر وأعسر بباقيه قبل الدخول هل لها الفسخ؟

﴿الجواب﴾ ليس لها الفسخ وقد ذكر الأصحاب خلافاً فى الفسخ بالمهر والأصح الفسخ . وقال الغزالى فى الفلس انه لا يثبت الرجوع فى النكاح فذكر ابن الرفعة هناك فى شرح الوسيط ان الخلاف المشهور فى الفسخ فى الاعسار بالمهر إنما هو إذا أعسر بكله وقال انه مايظن الاعسار عن بعض الصداق يثبت الفسخ . ولا بن الصلاح فى فتاويه كلام يقتضى امتناع الفسخ وعلته ان المقابل للقدر المقبوض لا يستحق الرجوع فيه والبضع لا يتبعض فلذلك يمتنع الفسخ والله اعلم انتهى .

﴿مسألة سنة خمس وثلاثين﴾ أعسر ببعض الصداق ولم تقبض منه شيئاً .

﴿الجواب﴾ ينبغى أن يثبت الفسخ لها لأ نا انما منعناها إذا قبضت بعضه لأن مقابله من البضع لا يمكن الرجوع فيه وماقدمناه من اطلاق ابن الرفعة يقتضى انه لافرق بين ان تقبض منه شيئاً أولا والله أعلم انتهى . قال قاضى القضاة تاج الدين ابن الشيخ فسح الله فى مدته وأطال فى تقرير ذلك فى كتاب   وفى باب الفلس من شرح المنهاج وفى كتاب الصداق .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : القول فى تقويم الخمر والخنزير ونحوهما حيث قيل به اما فى تفريق الصفقة فنعتبر قيمته عند أهله على الصحيح وفاقاً للغزالى و إن كنت لم أجده مصرحاً به إلا فى كلامه وكلام الرافعى وهو

احتمال للامام ، وقالت طوائف من أصحاب القفال منهم القاضى حسين يقدر الخمر خلا وصححه النووى ونقله عن الدارمى وغيره ، وقال آخرون منهم صاحب التهذيب يقدر عصيراً وهكذا رأيته فى التهذيب و إن كان النووى نقل عنه تقديره. خلا وأ ما الخنزير فقيل يقدر شاة وقال البغوى بقرة وصححه النووى ، وعبارة ابن عبد السلام فى اختصاره شاة أوما يقرب منها وهذا من الامام يشعر بأن صاحب هذا الوجه لايعين الشاة ولا يدخل حيواناً يقاربه . وعلى كل حال التقدير المذكور فى الخمر والخنزير ضعيف والصواب اعتبار قيمته عند أهله كما قاله الغزالى لأنه المقصود للمتعاقدين فينزل العقد واقتضاؤه التقسيط عليه وأما التقدير عصيراً أو خلا أو شاة أو بقرة لم يقصدها المتعاقدان وتقسيط الثمن بحسبها فذلك يؤثر جهالة عظيمة لاتحتمل وتفضى إلى بطلان العقد رأساً للاجازة بكل الثمن ومما يدل لاعتبار قيمته عند من يراه وعدم تقدير مال آخر اتفاقهم فيما أوصى بكلب وخمر محرمة وطبل لهؤلاء يملك غيرها انه يعتبر من الثلث قيمتها ، ولم يقولوا بالتقدير ولا يمكن القول به لأن الوصية إنما هى بتلك الحقوق وتقديرها مالا آخر قد يفضى إلى خلاف الغرض والزيادة أو النقصان على مايقتضيه ثلث تلك الحقوق. من حيث هى وهكذا المأخذ فى باب التفريق فليكن كذلك . وقد مال الامام إلى أحد أمرين إما إبطال العقد أو الاجازة بكل الثمن ومال إليه ابن الرفعة والاول قال به طائفة والثانى قال به صاحب التلخيص والماوردى ولكن المشهور الاصح الاجازة بالقسط ومأخذ القائل بالتقدير انا اذا فرعنا على الصحة والتقسيط والخمر والخنزير لاقيمة لهما فى نظر الشرع لا تحقيقاً كالعبد ولا حكماً كالحر فلا وجه إلا اعتبارهما بغيرهما مما يقرب منهما فى الصورة والمنفعة ويقدر كأنه أوقع المقابلة على ذلك لاستحالة إيقاعها على عينها بخلاف الوصية فانها تعلقت شرعاً بأعيان تلك الاشياء لما فيها من المنفعة فهذا وجه فى ابداء مأخذ الوجه المذكور ولكن الأولى أن نقول المقابلة الشرعية ممتنعة فى المعين وفى بدله المقدر لامتناع بيع خل أو شاة مبهمة والتوزيع إنما يكون على ماورد العقد والمقابلة التى قصدها المتعاقدان

حاصلة فى المعين والتوزيع بحسبها و إن أبطل الشرع بعضه فيبقى الباقى بتلك النسبة فهذا وجه تقرير اعتبار القيمة على حاله كما قاله الغزالى . واعلم انا سواء اعتبرنا قيمته أو قيمة بدله فليس معنى ذلك أنا نزلنا العقد الشرعى عليها أو على البدل بل معناه أن ذلك معيار يعرف به ماقابل به المتعاقدان الصحيح من المبيعين بمقتضى توزيعهما فنجعله ثمناً للصحيح شرعاً وإن لم تكن المقابلة والتوزيع شرعيين بل المقابلة لفظية والتوزيع عرفى والشرع يقر من ذلك مايقر وهو الصحيح ويبطل ما يبطل وهو الفاسد فلا يعتقد أن الشارع حكم بالعقد على قيمة الخمر والخنزير أصلا بل ولا على الخل والشاة المقدرين ، و إنما ذلك التقدير بمعرفة مايخص الصحيح فينزل الشارع العقد عليه به ومن قال بالتقدير قال فى الميتة تقدر مذكاة ، هذا جملة الكلام فى تفريق الصفقة. وأما نكاح المشرك اذا أصدق الكافر امرأته صداقاً فاسداً وقبضته ثم أسلما فلا شىء لها وقيل يجب مهر المثل و إن لم تقبضه حتى أسلما فلها مهر المثل وقيل لا شىء . و إن قبضت بعضه ثم أسلما فلها من مهر المثل بقسطه ما لم تقبض فان كان شيئاً كزق خمر يقسط عليه بالجزئية وان تعدد مع اتحاد الجنس كزقى خمر قبضت أحدهما فان تساويا فذاك والا يقسط عليها باعتبار الكيل على مارجحه الرافعى ، وقيل الوزن وقيل العدد ، وهو قول أبى اسحق ولم يذكر الرافعى غير هذه الأوجه الثلاثة ، وفى كلام الامام احتمال اعتبار القيمة ولاوجه لذلك والصواب مارجحه الرافعى لأن التقسيط بالقيمة انما يكون عند اختلاف الجنس أو تماثل افراده كما فى البياعات الصحيحة والتقسيط للجزئية ممكن لأن الاصداق وقع معتبراً حكمه حكم الصحيح بدليل الاكتفاء بقبضه وانما عاملناه معاملة الصحيح ، والخمر متماثل الأجزاء فلا وجه لاعتبار القيمة ، وان أصدقها خنزيرين فهنا الأصح يقسط عليها باعتبار قيمتها عند من يراها وقيل يقدران شاتين .قال الامام وهذا لا يصدر إلا عن زلل ولاوجه الا اعتبار قيمة الخنزير عند من يرى له قيمة هذا قاله فى آخر باب نكاح اهل الذمة وابن الرفعة نقل عنه انه قال فى نكاح المشركات انه يقدر بقرة ، والرافعى قال أيضاً

فى كتاب الصداق عن الامام انه يقدر بقرة ولم ينسب الموضع ولم أر ذلك فى كلام الامام لا هنا ولا فى الصداق وابن عبد السلام فى اختصار النهاية قال وأخطأ من قدرهما شاتين وأوجب قيمة الشاتين . وقوله أوجب يوهم انه تجب قيمة المقدر ولم يقل به أحد وانما هى معيار والواجب من مهر المثل وعبارة الامام اعتبر وهى الصواب وان كانت خنازير كباراً وصغاراً واعتبرنا العدد فقيل يسوى بين الكبير والصغير وقيل يجعل كل صغيرين بكبير وان اختلف الجنس كخمر وخنازير وكلاب فقيل يعتبر الجنس وقيل عدد الافراد ويسوى وقيل المالية وهو الأصح وهو قول ابن شريح . وعلى هذا قيل نعتبر قيمتها عند أهلها وهو الأصح ورجحه الرافعى وقيل يقدر وعلى هذا يقدر الخمر خلا ولم يذكروا هنا إعتبار العصير كما ذكروه فى تفريق الصفقة والصداق قال الرافعى والوجه التسوية وأما الخنزير على قولنا بالتقدير فقيل يقدر غنماً حكاه القاضى أبو الطيب وصاحب المهذب وقيل بقراً وقيل حيوانا يقاربه فى الصورة والفائدة حكاهما الرافعى . والكلب قيل يقدر به وقيل فهدا فأما مارجحه الرافعى فوجهه ماذكرناه فى تفريق الصفقة وزيادة وهى ان المقابلة هنا فى الشرك جارية مجرى الصحيح والتوزيع بحسبها ويملك ذلك المعين فى الشرك وإن كان فاسداً فاذا أسلما بعد قبض بعضه كان كتلف بعض العقود عليه ورجع من مهر المثل بقسطه مالم يقبض مما اقتضاه التوزيع وقت العقد كما لو تلف بعض المبيع قبل قبضه وبعد قبض ثمنه وهو الصحيح وأما التقدير فيحتمل أن يكون وجهه انه لما خرج الصداق بالاسلام عن الاعتبار وقيمته غير معتبرة فى الاسلام لم ينظر إليها واعتبرناها بغيرها كما فعلنا فى تفريق الصفقة على الوجه الثانى ويجعل الحكم بالتقسيط الآن بعد الاسلام كالتقسيط فى تفريق الصفقة ابتداء . وبهذا يظهر أن هذا الباب وباب تفريق الصفقة متقاربان وإن افترقا من جهة أن المقابلة هنا وقعت صحيحة وفى تفريق الصفقة بخلافه فلذلك يكون الخلاف فيها ويكون اعتبار القيمة هنا أولى . وهذا المأخذ للوجهين مستمر وإن قلنا الصداق مضمون فى يد الزوج ضمان عقد ويحتمل أن يكون الوجهان مبنيين على القولين فيكون القول باعتبار القيمة على أنه ضمان

عقد كنظيره من المبيع على ما سبق والقول بتقديره بغيره مبنياً على ضمان اليد لأنه بالتلف لا ينفسخ فينتقل إلى بدله لكن هذا لو كان صحيحاً لوجب ذلك واتفقوا على أنه لا يجب وانما يجب من مهر المثل وذلك التقدير معيار فقط . وأما كونهم لم يذكروا العصير هنا فيحتمل أن يجرى الخلاف كما قاله الرافعى ويسوى بين البابين ويحتمل أن يقال لما صح اصداق الخمر بعينها فى الشرك وملكتها المرأة ثم خرجت عينها عن الاعتبار رجعنا إلى الخل لثبوت حالة الخمر قبلها بخلاف تفريق الصفقة لم يتعلق الملك بعينها فاعتبرنا ماقبلها على وجه والأقرب التسوية كما قال الرافعى ولعل القائل بالعصير هناك لم يوجد له كلام هنا والقائل بالخمر هنا لم يوجد له كلام هناك . ولو تكلم كل منهما فى المسألتين لطرد الحكمين فان هذه تفاريع ضعيفة على وجه ضعيف وهو اعتبار البدل فلم يتفق الكلام فيها من جميع الأصحاب فلا تناقض وسواء قلنا بالقيمة عند أهله أو بالبدل فالكلام كما تقدم فى تفريق الصفقة من جهة أن الشارع إنما وأما الصداق فعلى قول قديم ضعيف يجب فى اصداق الخمر والخنزير قيمته وعلى هذا قال الغزالى فى البسيط أجمعوا على أنه لا تقدر قيمته عند من له قيمة فان ذلك معتبر الشرع . وقال الامام وتعتبر قيمتها عند من يرى لها قيمة كما صار اليه بعض الأصحاب فى أنكحة أهل الذمة . وقال الرافعى انه لا يبعد مجيئه بل ينبغى أن يترجح على ماسبق فى نكاح المشركات وتفريق الصفقة . قلت وهذا التخريج على ماقاله الامام والغزالى فيه بعد ووجه الفرق أن المعتبر هنا يجب بعينه وايجاب قيمة الخمر والخنزير لا عهد بها والقيمة فى تفريق الصفقة ونكاح المشركات معتبر معياراً فقط فسهل احتمالها لأن المقابلة والتوزيع فى الحقيقة من المتعاقدين والشرع أبطل منها ما أبطل وصحح ماصحح من غير أن يحكم بايراد العقد الشرعى على فاسد ولا على قيمته وقد شاء ذلك فى تفريق الصفقة وأما نكاح المشركات فيحتمل أن يجىء فيه ماقلناه فى تفريق الصفقة أيضاً بالنسبة إلى ماتجدد من حكم الاسلام ويحتمل أن يقال ان الاصداق وقع صحيحاً فيهما وان يقع بالاسلام فى بعضه فيعود مقابله من البضع فيستحق قسطه من المهر كما أشرنا إليه من قبل ، وعلى كل حال لم

يحكم الشرع بايراد عقد فى الاسلام على فاسد ولا على قيمته . وههنا فى الاصداق على القول الذى يفرع عليه يحكم بورود العقد على ذلك المقدر شرعاً فاذا كان هو قيمة الخمر أو الخنزير يلزم الحكم بورود العقد الشرعى عليها وذلك بعيد على قواعد الشرع . وأما من اعتبر العصير فأخذ العبارة وقطع النظر عن المشار اليه إلا فى المقدار وإن كانت الصورة أصدقتك هذا الخمر ولم يقل أحد بوجوب البدل إلا على طريقة فى غاية الضعف ، والممكن فى تقرير ذلك عليها أن المصدق ملتزم لما جعله صداقاً وعينه ملغاة فيلغى ماجاء منه الفساد وهو الشدة المضطربة ويبقى وصف العصير ملتزماً فى الذمة فيأتى بمثله ان لم يكن ممزوجاً فبقيمته كما صرح به الامام عن الصيدلانى وهذا الحكم والتعليل جار فيما اذا قال أصدقتك هذا العصير أيضا فكان خمراً وبملاحظة هذا التعليل لايأتى تقدير الخل البتة . والرافعى قال الوجه التسوية بينه و بين نكاح المشركات يعنى وان جرى القول باعتبار الخل هنا وفيه نظر لما قدمناه ولو قال أصدقتك هذا الخل فكان خمراً فلا أعرف فيه نقلا والتعليل الذى قدمناه فى العصير لايأتى فيه إلا الاكتفاء بالعبارة وإن صح تقدير الخل فيكون هنا أولى . وأما الخنزير فقال الرافعى قال الغزالى فى الوسيط والوجيز يقدر شاة والمذكور فى نكاح المشركات بقرة ، وهو الذى أورده الامام والبغوى . قلت أما الامام فقد قدمت انى لم أره فى كلامه بل فى كلامه انه تعتبر قيمته كما سبق ، والتسوية بين البابين فى اعتبار الشاة أو البقرة واجبة قال الرافعى وفى الميتة نقدره مذكاة ثم الواجب فيها وفى الخنزير القيمة يعنى بعد تقديرنا الخنزير شاة أو بقرة ، ومقتضى قول الرافعى المتقدم أن نقول فى الميتة والخنزير أيضاً بتقويمها عند من يرى قيمتها ولم يصرح ، وأما الغزالى فانه لما رأى القيمة ممتنعة جزم بالتقدير وخالف قوله فى تفريق الصفقة لما قلناه قال الرافعى و بعد جميع ذلك واضطراب الأئمة فيه يزيد القول الأصح قوة وهو وجوب مهر المثل يعنى اذا جرى الصداق فاسداً ، وهذا حق لاشك فيه و إنما جاءت هذه الوجوه الضعيفة من ضعف ذلك القول وهو قول باطل لا دليل عليه أعنى وجوب بدل الصداق

الفاسد بل الصواب القطع بوجوب مهر المثل فى الخمر والخنزير والحر والمغصوب ولم يذكر الاصحاب فى شيء من ذلك لوجوب البدل دليلا صحيحاً ولا مخيلا فمن ضعف القول جاء ضعف مافرع عليه والضعيف كلما فرع عليه ظهر ضعفه وربما يؤدى إلى شيء لا يلتزمه صاحب ذلك القول ، وتبين لنا بذلك ضعفه فانا اذا عرفنا أنه لازم للقول وعرفنا أن أحداً لايقول به علمنا أن قائله لو تنبه لذلك لرجع عن القول فلذلك لاينبغى كل مااقتضته الأقوال الضعيفة من التفريع يقال به حتى تلاحظ قواعد الشرع والفقه فان شهدت ببطلانه كففنا عن ذلك التفريع لئلا نرتكب خرق الاجماع ، ثم ننظر إن كان لزوم ذلك القول ضرورياً أبطلنا القول وإلا أبقيناه وتركنا تفريع ذلك الفرع عليه وتأملنا ما يندفع به اللزوم أو تلك القواعد وأما ارتكاب كل تفريع لكل قول فلا يرتضيه محصل . ومن تمام القول فى ذلك أنه لوقال بعتك هذا العبد وشيئاً قيمته عشرة دراهم مثلا ينبغى أن يصح العقد على قولنا بتفريق الصفقة لأن قيمة ماضم إليه قد علمت وإن لم تعلم عينه ، ولو نكحها على شيء قيمته عشرة مثلا وقلنا اذا نكحها بمغصوب وجبت قيمته فينبغى أن يصح . كتب فى يوم الاحد عاشر شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال إمام الحرمين فى النهاية فى باب العيب فى المنكوحة إن كان العيب بها وفسخ الزوج قبل المسيس سقط المهر وليس كما لو ارتد قبل المسيس فانا نقضى بالشطر ، وإن كان بعد المسيس نص الشافعى أن المسمى يسقط ويثبت مهر المثل وخرج قول انه لايسقط اذا فسخت بعيبه فقبل المسيس يسقط وبعده على المنصوص والمخرج ولا بد أن يختلج[1] فى نفس الفقيه أنه اذا سقط بفسخها قبل المسيس فقياسه أن يشطر بفسخه اعتباراً بالردة وإن كان فسخ الزوج لا شطر لأن الفسخ لعيبها فتعذر المرأة اذا فسخت لعيبه . وليس الأمر كذلك فلا فرق بين فسخه وفسخها والسبب أن مسقط المهر اسناد العيب إلى العقد وليس هذا مأخوذاً من مأخذ الردة فان الردة قاطع جديد ثم رأى الفقهاء الفرق بين الزوجين

(١) فى النسخ «يحتاج» بدل «يختلج» .

ردة الزوج بمنزلة طلاقه ونسبوا المرأة إلى قطع العقد واسقطه راجعها من جوز العقد لما كانت هى القاطعة . والفرق نوعان : أحدهما يقع بين مسألتين والثانى يقع بين موضعين ومأخذين فما ثبت بين مسألتين يثبت وينتفى وينعكس ويطرد وما يقع بين مأخذين بين مأخذ كل جهة ثم ذلك يوجب الانفصال بنفيين[1] واثباتين سأل سائل عن معنى هذا الكلام فأقول وبالله التوفيق : إن الفرق الواقع بين مسألتين هو المذكور فى كتاب القياس لأن القايس جمع بين أصل وفرع بعلة والفارق فرق بينهما بعلة أخرى يثبت الحكم فى الاصل بثبوتها وينتفى الفرع بانتفائها وهذا معنى الاطراد والانعكاس واقتصروا فى كتاب القياس على هذا النوع لأنه المحتاج اليه فى جواب القياس وكل من العلة واقتضائها الحكم معلوم وإنما النظر فى وجودها فى ذلك المحل وعدمها فهو تصديق مسبوق بتصور ، والنوع الثانى من الفرق هو الواقع بين حقيقتين ليميز بينهما وينفى اللبس عمن يتوهم أنها حقيقة واحدة أو بين اقتضائهما لحكمين مختلفين ليتميز ذلك وينتفى اللبس عمن يتوهم أن مأخذ الحكمين واحد وان اقتضاء الحقيقتين واحد وهو يوجب الانفصال بنفيين واثباتين وأنه حيث انتفى ينتفى الحكم وحيث ثبت يثبت الحكم فهو مطرد منعكس كالنوع الأول ، وهذا كثير فى الفقه من أوله إلى آخره ، وهو أكثر وأنفع من الأول فان به تتميز الحقائق والمآخذ ويفهم ترتيب الفقه عليها . ومن هذا الفرق تبين حقيقة انفساخ النكاح فى الردة وفسخه بالعيوب فيعلم أنهما حقيقتان متغايرتان لأن الأول من طارىء غير مستند إلى أمر مقارن ، والثانى مستند إلى مقارن ، والفرق بين ردة الزوج وردة الزوجة حيث كانت ردته منتظرة بينتهما بطلاقه وردتها حيث كانت هى القاطعة كالرضاع فاختلف المأخذ . ولو أردنا ذكر أمثلة النوعين لاحتجنا إلى مجلد ضخم ولكن التنبيه على هذا القدر محصل للغرض . والقدر المشترك بين النوعين هو الفرق بين شيئين ومعناه الفصل بينهما فان كان بين حقيقتين فهو النوع الأول ، وإن كان بين محلين فهو النوع الثانى

(١) فى الاصل « بنفسين » وهو غلط .

والأول أنفع وأفقه والله أعلم . ويمكن رد الأول الى الثانى وادراجه فى قول الفقهاء الفرق ابدا معنى فى إحدى الصورتين مفقودفى الأخرى لأن النزاع لابدأن يكون بين صورتين أعنى فى القياس فالفارق إن نازع فى حقيقة العلة أو فى اقتضائها فهو النوع الاول وإذا تم لهما ادعاه ترتب عليه الفرق بين المسألتين لافتراقهما فى ذلك المعنى ، وان سلم حقيقة العلة واقتضائها ونازع فى ثبوت الحكم والفرع بعلة أخرى فهو النوع الثانى ، والمقصود بالفرق تحصيل على التقرير والله أعلم. كتبه يوم السبت الثانى والعشرين من رجب سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة بالدهشة .

﴿ باب القسم والنشوز ﴾

﴿مسألة﴾ إذا كان عنده أربع نسوة فوهبت منهن واحدة نوبتها من الزوج فالاصح أن له تخصيص واحدة بنوبة الواهبة والثانى لا بل يجعل الواهبة كالمعدومة ويقسم بين الثلاث ، وبهذا أجاب العبادى وأشار فى الوسيط الى القطع بالمنع فيما إذا قالت وهبت منك واقتصرت عليه وتخصيص الوجهين فيما إذا قالت وهبت منك فخصص من شئت وحكى المتولى أنه إما أن يبيت عند كل واحدة منهن ساعة أو لا يبيت عند واحدة منهن أصلا أو يخص بها فى كل دور منهن واحدة وإن وهبت حقها من جميع الضرائر فلا خلاف فى وجوب التسوية بين الباقيات وبمثله أجيب فيما إذا أسقطت حقها مطلقا قاله الرافعى . فان قلت إذا وهبت حقها من جميع الضرائر اقتضى أن يزيد نصيب كل واحدة ثلث ليلة وإذا سوى بينهن لا يبيت عند كل واحدة إلا ليلة . قلت النسبة واحدة لأن الليلة من ثلاث كالليلة وثلث من أربع ، فان قلت هذا فيما إذا وهبت مطلقا ظاهر فاذا وهبت ليلتها من دور واحدة فيختلف لانه إذا جعل لكل واحدة ليلة وثلثا تأتى نوبتها بعد ثلاث ؟ قلت إذا وهبت نوبتها من دور واحدة وهو أربع ليال وكانت نوبتها الليلة الرابعة مثلا فالذى تستحقه فى الحقيقة ربع الزمان من كل يوم فيقسط على الثلاث فيصير نصيب كل واحدة من الثلاث ثلث يوم فاذا تكملت الأيام الثلاث تكمل ما وهب لهن من كل يوم من الايام الثلاث وأما اليوم الرابع فيصير مستحقا لهن أثلاثا فان قسمه بينهن جاز

وابتدأ الدور من الخامس وتأتى نوبة الواهبة فى الثامن كما كانت قبل ذلك وإن لم يقسمه بينهن بل جعله ابتداء فقد جاز بحصول التسوية وتأتى نوبة الواهبة فى السابع وقد يقال إن الواهبة إن طلبت ذلك تعين تعجيلا لحقها فان لها الرجوع فى أصل الهبة إلى هذا النوع أولى وإن لم تطلب فيجب عليه الطريق الاول توفية لحقوق الثلاث وتتأخر نوبة الواهبة إلى الثمانية وحينئذ لا يكون تخييراً بل يتعين عليه كل واحدة من الطريقين على البدل كما بينا . ولم أر فى ذلك نقلا انتهى .

﴿ باب الخلع ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله اختيارى فى لفظ الخلع القول الثالث الذى ذكره الشيخ فى التنبيه انه ليس بشىء اذا لم يقترن به نية فلا يحصل به فرقة لا بطريق الفسخ ولا بطريق الطلاق ومعنى كونه ليس بشىء انه كناية فان نوى به الطلاق كان طلاقاً و إلا فلا ، وهذا القول اخترته فى سنة تسع وعشرين أو سنة ثلاثين وسبعمائة وأنا إذ ذاك فى القاهرة لعدم إيضاح الدليل عندى على أنه طلاق أو فسخ و إن كانا هما القولان المشهوران عن أكثر العلماء ولكنه لم يتضح لى دليل واحد منهما . والقول الثالث المذكور غريب ضعيف عند الأكثرين ، ولكنه عندى قوى لعدم قيام الدليل على خلافه والأصل بقاء العصمة . ثم وقعت لى هذه المسألة وأنا حاكم بدمشق فى سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة رجل وامرأته تخالعا من غير نية ولا لفظ طلاق على عوض فذكرت ما كنت اخترته من القول المذكور ، ولا فرق عندى فى ذلك بين أن يجرى لفظ الخلع مقترناً بذكر العوض وأن يجرى مجرداً كلاهما سواء فى أنه لا يقع به فرقة إلا اذا نوى الطلاق وكذا أقول اذا نوى به الفسخ لا يقع به شىء لأنه لم يقم عندى دليل على جواز فسخ النكاح بالتراضى كالبيع و إنما يفسخ النكاح بالأمور المقتضية لفسخه للضرورة لأنه عقد مبنى على الدوام بخلاف البيع ، ولكنى مع ذلك لما وقعت هذه المسألة لم ينشرح صدرى لأن أحكم ببقاء العصمة بين هذين المتخالعين لمخالفة جمهور العلماء ولا شك أن الاختيارات الفقهية منها ما يقوى قوة شديدة تنشرح النفس ،

للفتوى والحكم به . ومنها ماهو دون ذلك يحصل الورع عن تقلده والقصد طاعة الله وإخلاص العمل بما يرضيه ، كما تورعت عن الحكم بهذه المختلعة لهذا الرجل كذلك أتورع عن تمكينها بالاتصال بغيره حتى تحصل فرقة صحيحة بغير لفظ الخلع المجرد عن النية عملا باستصحاب العصمة ، وانشرحت نفسى للحكم عليها بالمنع من تزويجها بهذا المقتضى وإن حاضت ثلاث حيض أو وضعت حملا حتى تحصل فرقة صحيحة بغير ذلك ، ولا يعترض جاهل بأن هذه إما أن تكون زوجة للاول فترد إليه وإما أن تكون بائنة فتزوج بغيره لأنى أقول الظاهر عندى أنها زوجة ولكن مراتب الظهور متفاوتة ، وهذا الظهور الذى حصل عارضه فتوى أكثر أهل العلم بخلافه وعضده الدليل ولكنه ليس دليلا قطعياً بل ظنياً ومراتب الظنون متفاوتة كذلك . وهذا ليس من أعلاها والابضاع يحتاط لها فكما نحتاط فلا نردها إلى هذا الرجل كذلك نحتاط فلا نبيحها لغيره وهى أوقعت نفسها فى ذلك فاما أن ترضى برجوعها الى زوجها بعقد جديد يزيل الشبهة وإما أن تصبر واما أن نوافقها على انشاء طلاق بائن تتخلص به منه. وقد ذهب جماعة من أهل العلم منهم الحسن وابن سيرين الى أن الخلع لا يجوز إلا عند سلطان واحتجا بقوله تعالى (فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ولهذا أشار الشافعى فى الأم إلى مخالفتهما بقوله : يجوز الخلع بسلطان وغير سلطان ، وذهب الزهرى وسعيد بن المسيب الى ثبوت الرجعة فى الخلع ووافقهما أبو ثور اذا كان بلفظ الطلاق . فاذا فرض اختيار هذا المخالع للرجعة قوى تمسكه بها ، فهذه ثلاثة أمور توجب التوقف عن اباحتها للأزواج ، والظهور الذى عندى من استصحاب العصمة الأولى كاف فى منعها من التزويج حرمة للابضاع مع ماعضده من ذلك وتضعف معارضة فتوى الاكثرين بخلافه فى هذا الطرف . وحاصله انا نأخذ بالاحتياط فى الجانبين فان قال الاحتياط لا يكون للحاكم لأنه انما يحكم بما يظهر له وهو شىء واحد . قلت حكمى بمنعها من التزويج حكم بما ظهر لى ولا معارض له إلا فتوى الاكثر وليست معارضة قوية فلذلك ينشرح صدرى للحكم فى هذا الظرف والحكم بردها إلى الأول

معارض بحرمة الابضاع وتوقفى عنه ليس حكما بشىء فهو أسهل من الاقدام على حكم بمالا أراه والله تعالى يقول لنبيه (لتحكم بين الناس بما أراك الله) هذا ما عندى فى هذه المسألة والله أعلم . كتب على السبكى فى ثالث عشرى القعدة سنة ٥٢ وسبعمائة .

﴿مسألة﴾ اذا أكرهت على سؤالها الطلاق بعوض فطلقها على العوض مختاراً وهى مكرهة هل يقع رجعياً أو بائنا أولا والواقع انه أشهد عليه وعليها بالخلع ثم ادعت الاكراه ولم تقم بينة لكن ظهرت مخائل تقتضيه وهو أنه احضر اليها جنادرة الوالى وقال الشهود إنهم معها على الاكراه وقبلت قولها وجعلت الطلاق بائناً لأن الزوج مكذب لها فى الاكراه ولما كذبها بحال لقبول قولها فى الاكراه وهذا كله منقول ثم انه أراد رجعتها فأشرت عليه انه يجمع بين الأمرين احتياطاً يراجع ويجدد العقد فتحل له بيقين إما لأن الطلاق لم يقع واما لأنه يقع رجعياً وارتجعها واما لأنه وقع بائناً وجدد نكاحها.

﴿مسألة﴾ الخلع اذا جرى بلفظ الخلع مع ذكر العوض ولم ينوبه شيئاً نص فى الاملاء انه طلاق ورجحه الرافعى فى المحرر واختاره الامام والغزالى والبغوى ونص فى القديم انه فسخ والثالث انه ليس بشىء لأنه كناية فى الطلاق ولم ينوه نص عليه فى الأم وهو المختار لأنه لم يقم دليل على صراحته لافى الطلاق ولا فى الفسخ لأنه لم يتكرر فى القرآن وقولهم تكرر على ألسنة الشرع ممنوع لأنهم مختلفون هل هو فسخ أو طلاق لاشعاره به وهو نصه فى الأم ، وحديث ثابت بن قيس ليس فيه لفظ الخلع بل قال خذ الحديقة وطلقها تطليقة انتهى . قال ولده قاضى القضاة الخطيب تاج الدين سلمه الله : ما اختاره الشيخ الامام من أن الخلع ليس بشىء مذهب لنفسه وهو معروف بأنه خارج عن مذهب الشافعى و إن كان قولا شاذاً فلا يقلده فيه من يريد تقليد الشافعى فليعلم ذلك ثم أنه بعد هذا لم يذكره فى شرح المنهاج وشرح المنهاج متأخر عن ذكر هذه المسألة فلعله رجع عنه انتهى والله أعلم.

﴿ كتاب الطلاق ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه : إذا قال لزوجته . إن طلقتك

فأنت طالق قبله ثلاثاً ثم قال لها أنت طالق وقع عليها الطلقة المنجزة وطلقتان قبلها من المعلق . وهذا اختيار بعض الأصحاب وهو المشهور عن الحنفية والحنابلة لأن التعليق صادر من أهله فى محله فوجب إعماله الا فى القدر المستحيل وهو وقوع ثلاث قبل طلقة أخرى فيبطل منه ما اقتضى المحال لعدم إمكان تصحيحه شرعا ويصح فيما عداه عملا بالمقتضى للصحة السالم عن المعارض ، وعلى هذا الوجه هل نقول إن الطلقتين من المعلق يقعان قبل المنجز بأدنى زمان أو يتبين وقوعها عقيب التعليق كما فى قوله : أنت طالق قبل موتى ، لم أر للاصحاب تصريحا فى ذلك و يحتمل أن يأتى فيه وجهان ننظر فى أحدهما الى موضوع اللفظ كما فى قوله قبل موتى وفى الآخر إلى المتبادر الى الفهم وهو الزمان المستعقب بالتنجيز ولعل سببه الترتيب المستفاد من الشرط والجزاء فلا يصرف بلفظ القبلية إلا إلى أقرب ما يمكن . و إذا قيل بالاسناد الى عقيب التعليق فقد تكون العدة انقضت بينهما فيؤدى القول بإيقاعهما فى ذلك إلى الدور فيعدل إلى زمان بعده ليسلم من الدور . وإنما يسند باب الطلاق على قول ابن الحداد إذا قيل باسناد الوقوع الى عقب التعليق أما إذا لم يقل به بل قبله بأدنى زمان قدر ينسد باب الطلاق ويكون له طريق آخر إلى وقوع الطلاق كما سنبينه فى هذا المصنف أو فى غيره ان شاء الله . (والوجه الثانى) فى أصل المسألة أنه لايقع عليها طلاق أصلا وهو قول الجمهور من أصحابنا وحذاق المحققين منهم ابن الحداد لان التعليق صحيح لصدوره من أهله فى محله والوقوع يستلزم الدور المحال فلا يقع وجوابه يمنع صحة التعليق جميعه ، سند هذا المنع أن صحة جميعه تقتضى لزوم ثلاث طلقات لطلقة بعدها وأنه محال أما اقتضاؤه لزوم ذلك فهو مدلول الشرطية لانها تقتضى لزوم تاليها لمقدمها ، والشرطيات و إن كان بعضها اتفاقيا فها هنا ليس كذلك لان التعليق الصحيح شرعاً هو الذى يقتضى شرطه جزاءه وجعل الجزاء فيه مستحقا بالشرط وهذا معنى صحة التعليق . ويتوقف أيضا الجزاء فيه على الشرط من هذه الحيثية أعني من حيث كونه جعله معلقاً عليه وان كان قد يوجد بشرط آخر فقد تبين أن اللزوم حاصل بين الشرط و الجزاء

واما الاستحالة فلعدم ملك الزوج أربع طلقات ولانه لايمكن أن تقع طلقة ويقع قبلها ثلاث بوجه من الوجوه فان الطلقة المعلق عليها إن وجدت فى هذا النكاح لم توجد الثلاث قبلها والا كن أربعا وان وجد فى نكاح آخر بأن فسخ نكاحها ثم تزوجها وطلقها لم يمكن القول بوقوع الثلاث فى النكاح الاول لانه حينئذ تبين ، ويتبين بطلان الفسخ ، ويلزم من بطلان الفسخ بطلان النكاح الثانى وبطلان الطلاق فيه فيبطل وقوع الثلاث فى الاول الى نفيه ، وكلما أدى اثباته الى نفيه بطل من أصله . فان قلت لايلزم من بطلان الفسخ بطلان النكاح لانه خلفه بينونة أخرى بالطلاق الثلاث على هذا التقدير ؟ قلت لم يعلم به ذلك الوقت وشرط صحة النكاح العلم بالبينونة . فان قلت قد يفسخ نكاحها فيتزوجها غيره ونوكله فى طلاقها فيطلقها فيصدق أنه طلقها ؟ قلت كذلك لايمكن القول بوقوع الثلاث عليه قبل ذلك لما يلزم من بطلان الفسخ المقتضى بطلان نكاح غيره المقتضى بطلان الوكالة والطلاق المقتضى بطلان وقوع الثلاث قبله فعلم أن لزوم طلقات ثلاث لطلقة بعدها محال فالتعليق المقتضى له باطل فيه وان كنا لا نقول ببطلانه فى غيره عملا بالدليلين المصحح والمبطل بقدر . (والوجه الثالث) فى أصل المسألة أنه يقع فى المنجز فقط هو الذى رجحه الرافعى وجماعة وله مأخذان : احدهما إبطال التعليق جملة وهو ضعيف لانه لاضرورة اليه والاصل حمل الكلام على الصحة مالم يعارضه معارض ولا معارض يقتضى الابطال فى الجميع . الثانى قطع الدور من وسطه فيصح المنجز و يبطل المعلق الذى هو فى المرتبة الثانية وهذا ضعيف لانه إنما يفضى ببطلان مجموع المعلق وهو الثلاث أما بطلان كل جزء منه فلا ولا شك أن التعليق يقتضى وقوع كل جزء فلم لا يقع مالا يقتضى الوقوع استحالته . فان قلت التعليق كله باطل لان الشرط متقدم على المشروط وهذا التعليق اقتضى تأخر الشرط عن المشروط فكان باطلا. قلت الشرط فى اللفظ لا يشترط تقدمه لقوله تعالى (إن كان قميصه قُدَّ من قُبُلٍ فصدقت) وألف مثال لذلك . واما فى الحقيقة والحكم فيعم وهو هنا الزمان الذى قبل الطلاق المنجز لما دل عليه الكلام كما فى قوله : إن قام زيد فأنت طالق قبله بشهر . فان

قلت الشرط والمشروط لابد أن يكونا متغايرين والطلاق لابد أن يكون مملوكاً للزوج والطلقة المنجزة والثلاث اما غير متغايرة واما غير مملوكة لأن الزوج لا يملك أربعاً ؟ قلت متى تصورت تصوراً صحيحاً علمت التغاير بين الطلقة المعلق عليها والثلاث المعلقة وبين المملوك والمعلق والمعلق عليه وان الطلقة المعلق عليها لا يشترط أن تكون مملوكة ، وبيان ذلك اما كون الطلقة المعلق عليها لا يشترط أن تكون مملوكة فكالضرب والدخول وغيرهما من الشروط التى يعلق عليها الطلاق . وقد أشرنا فيما تقدم إلى انه يمكن وقوعها فى نكاح آخر وذلك يتبين انها لا يشترط أن تكون مملوكة ويبين لك ذلك لوقال : إن طلقتك فعبدى حر ، ثم فسخ نكاحها ثم تزوجها وطلقها فانا نحكم بعتق عبدنا فيما يظهر لنا بلا خلاف وأما كون الطلاق المعلق والمعلق عليه مغايراً للمملوك فتبيينه انه يقول : إن دخلت الدار فأنت طالق وان أكلت فأنت طالق وان شربت فأنت طالق وان لبست فأنت طالق وما أشبهه فيصير الطلاق معلقاً بكل واحد من تلك الشروط وقد ينتهى الى الألف وهو لا يملك إلا ثلاثاً فالطلاق المملوك أعم والطلاق المعلق أخص لانا نأخذه مقيداً بالاضافة إلى شرطه فبين الطلاق المملوك والمعلق عموم وخصوص مطلق ، وهو يكفى فى التغاير وبين الطلاق المملوك والمعلق عليه عموم وخصوص من وجه ، وهو يقتضى التغاير أيضاً فعلم بهذا أن الشرط والجزاء متغايران لامانع من تصحيحهما فيما عدا محل الدور .(والوجه الرابع) فى اصل المسألة انه يقع المنجز وطلقتان من المعلق معه أو بعده على الخلاف فى أن المشروط مع الشرط أو بعده ويلغو قوله قبله وهذا ضعيف وان شارك الأول فى ايقاع الثلاث ، وانما قلت بضعفه لأنه قصد إلغاء الاستحالة بالغاء قوله قبله ، ولا شك ان إلغاءها بطلقة من الثلاث المعلقة أولى لأن الطلقات هى المتصرف فيها القابلة للتصحيح والالغاء والقبلية زمان ضدين المراد المتكلم من الوقت الذى قصد إيقاع الطلاق فيه فهو واقع ثلاثا فى الزمان المستعقب لزمان التنجيز فالقول بأنه لايقع منها ثنتان إلغاء لما أوقعه بغير موجب وايقاع طلقتين مع المنجز إيقاع لما لم يوقعه بغير موجب ولا إرادة فهذا القائل توقع مالم يقصده المتكلم .

ويمنع وقوع ماقصده مع عدم استحالته فهو قول باطل وحمله عليه اعتقاده أن إلغاء القبلية بهذا وبهذا فهما سواء ولم يتأمل ماقلناه . وهو يحتمل أن يكون له مأخذ آخر وهو أن يقدر الطلاق المعلق كأنه تكلم به وقت وجود الصفة وكأنه قال أنت طالق أمس ثلاثاً ولوقال ذلك لكان يقع الطلاق أمس لكن هل يلغو ويقع الآن قولان فعلى الوقوع الآن يصح هذا الوجه وانه يقع طلقتان من المعلق مع المنجز لوفعل . وهذا الذى يليق بأصل الحنفية فان عندهم المعلق يقدر انشاؤه وقت الصفة وعبارتهم انه ينزل ذلك الوقت . وينبغى ان يكون لنا وجه مثله مأخوذ من هذه المسألة والمشهور عندنا وعند المالكية والحنابلة أن التعليق هو السبب وهو الحق ، وقد استنظر له دليلا من البدية المجمع عليه وهو قول الوصى اذا مت فأنت حر فلو قدر العتق مع الموت أو بعده لزم إلغاؤه لأنه تصرف بعد إزالة الملك وانما يقتضى فى حالة فى الملك الموجود بعتق مضاف الى حالة الموت جوزه الشارع توسعة للمالك لما يحصل له من الثواب وكذلك الوصية فافهم ذلك فانه دقيق ومأخذ قوى فى هذه المسألة.

(الوجه الخامس) فى أصل المسألة فى قوله : ان طلقتك خاصة انه يقع المعلق وحده وهو ضعيف عندهم . ومأخذه أن ألفاظ العقود تطلق على الصحيح والفاسد عندهم وهو ضعيف ، وعندى فى ضعفه نظر فان الالفاظ التى لم تحقق من الشرع كالبيع والطلاق ونحوهما لم يقم عندى دليل على قصر اللفظ على الصحيح منها بل الألفاظ الشرعية المنقولة كالصوم والصلاة لها أركان وشروط وبدون الاركان يظهر عدم إطلاق اللفظ الشرعى عليها واما بدون الشرط فانا نحكم عليها بالفساد واذا سلبنا الاسم عنها فقد يقال انه بالمجاز . ويمكن لهذا الوجه مأخذ آخر وهو أن الاسم وإن قصر على الصحيح لكن هنا قرينة تقتضى أن المراد التطليق الذى لولا المانع لوقع والمانع ماجعله جزءاً من وقوع الثلاث قبله ، هذا ماتيسر ذكره فى هذه المسألة سريعاً فى بعض مابين الظهر والعصر من يوم الخميس سابع عشرى شوال سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿تنبيه﴾ أشرت إليه فيما تقدم فى الملحق اذا قلنا بقول ابن الحداد وأنه لا يقع طلاق

أصلا فيجب أن يكون المراد و إن طلقتك فأنت طالق قبله قبلية متسعة ابتداؤها من حين التعليق أما اذا قال بأدنى زمان أو إن طلقتك فى الزمان الفلانى فأنت طالق قبله ثلاثاً ففى كل هذه الصيغ لنا طريق اذا طلقها يقع قبله الطلاق الثلاث ، ولا دور ولا إشكال وذلك بأن يقول : اذا طلقتك فلم يقع عليك طلاق فأنت طالق قبله ولا يلزم من ذلك محذور لأن ذلك الطلاق الذى حكمنا بوقوعه لا يلزم من وقوعه عدم شرطه لأن شرطه عدم الوقوع بعده بخلاف مالو حكمنا بوقوعه لأجل وقوع الطلاق بعده فانه حينئذ يلزم من وقوع عدم وقوع شرطه المقتضى لعدم وقوعه و إنما جاز ذلك من اتحاد الزمان وتأخره عن زمان التعليق متراخياً عنه فلو لم يكن كذلك بأن جعلنا القبلية متسعة إما بالتنصيص و إما بالحمل على ذلك يلزم من وقوع الطلاق فى أى زمن فرض متراخياً وقوع طلاق قبله بمقتضى اليمين الأولى ، و يلزم من وقوعه قبله عدم وقوعه فيدور وهكذا حتى يستند إلى الزمان الذى عقب بزمان التعليق الاول . والفرض أن التعليق الثانى بعد الاول فلا يمكن وقوع الطلاق بعد التعليق الثانى أصلا ولا معه ، نعم لو فرض أنه قال أولا : إن طلقتك فلم يقع عليك طلاقى فأنت طالق قبله . ثم قال إن وقع عليك طلاقى فأنت طالق قبله ثلاثاً ثم قال لها أنت طالق . فنقول انه يحكم بوقوع الطلاق بمقتضى اليمين الأولى مع التعليق الثانى قبل انعقاده إذ لا مانع من وقوع الطلاق حينئذ وان اليمين الدائرة المانعة منه إلى الآن ما انعقدت فافهم ذلك فلم أر أحداً تنبه له و إن كان تنبه لبعضه .

﴿ تنبيه آخر ﴾ قدمنا أن الصفة ليس من شرطها أن تكون مملوكة والطلاق المعلق من شرطه أن يكون مملوكاً أعنى عموم المملوك الصادق عليه فاذا قال إن دخلت فأنت طالق ثلاثاً ثم خالعها ثم تزوجها ثم دخلت قال الاصحاب يتخلص على الاصح وأخذوه من انه يصير تعليقاً قبل الملك وفيه نظر لأنها تعود بما بقى من عدد الطلاق فالطلاق لو قيل بوقوعه هو المملوك الذى كان النكاح الاول فليس تعليقاً قبل الملك فالقول بعدم عود الصيغة فيه نظر لأن التعليق والصفة كلاهما حال الملك وانما تخللت حالة بينهما فلينظر الى أنها هل تمنع الوقوع أولا والله

أعلم . ألحقت ذلك فى درس الاتابكية يوم الاربعاء سادس قعدة سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة . وهذا التنبيه الثانى ان لم يكن له تعلق بمسألة الدور إلا انه عرض عند النظر فيها والله أعلم . كتب على بن عبد الكافى بن على بن تمام السبكى غفر الله له ولوالديه انتهى . قال ولده مولانا قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب هذا هو الذى استقر عليه رأيه وأملى بعده علىَّ فيه مصنفاً آخر أبسط من هذا هو عندى وكان صنف قبلهما فى مصر مصنفين نصر فيهما قول ابن الحداد ثم رجع عنه واستقر رأيه على هذا فليتنبه ، ثم أملى على ما هو معناه إلا أنه أبسط ثم كتب بخطه ما هو نصه نقل من خطه .

﴿ فصل ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : هذه مؤاخذات على التصنيف الصغير الذى عمله ابن تيمية فى مسألة الطلاق وسماه بالاجتماع والافتراق فى مسائل الايمان والطلاق لا أطول فيها لأنى قد تكلمت على كلامه قبل ذلك ، ولكن أنبه على المواضع التى فى هذا التصنيف بحسب الاختصار والله الموفق : قوله إن صيغة قوله الطلاق يلزمنى لأفعلن كذا يمين باتفاق أهل اللغة فانها صيغة قسم ، قلت كيف يدعى اتفاق أهل اللغة على ذلك ولا أعرف هذه الصيغة وردت فى كلام أهل اللغة ولاسمعت من عربى لافى نظم ولا فى نثر . وقوله : وهو أيضا يمين فى عرف الفقهاء ولم يتنازعوا فى أنها تسمى يمينا .قلت قد تكلمنا عليه فيما مضى من كلامنا وبتقدير صحته لا يلزم حمل كلام الشارع على عرف الفقهاء مالم يعلم وجوده فى زمنه ﷺ . وقوله إن منهم من غلب عليها جانب اليمين فلم يوقع به بل قال عليه كفارة يمين . قلت : هذا القول لا اعرف أحداً صرح به من سلف ولا خلف . وأما اقتضاء كلام ابن حزم فى كتابه المصنف فى الاجماع لنقله فقد تكلمت عليه فيما مضى من الكلام المسمى بالتحقيق فى مسألة التعليق التى ستكتب بعد هذا . وقوله إن الحلف بالطلاق إنما عرف عن التابعين ومن بعدهم قد تكلمنا عليه فى التحقيق . وقوله : ان التعليق الذى قصد صاحبه الحلف حكمه حكم الحلف بالطلاق باتفاق الفقهاء اما أن يريد فى كونه يسمى حلفاً أوفى تساوى أحكامهما ، فان أراد الأول

فقد تكاملنا عليه ، وإن أراد الثانى فممنوع . وسند المنع من وجوه: منها أنهم لم يختلفوا أن التعليق صريح واختلفوا فى الطلاق يلزمنى هل هو صريح أو كناية . ومنها أنه لا نجد واحداً من الفقهاء يسوى بين الصيغتين بمعنى أنه يقول إما أن يقع الطلاق فيهما أو لا يقع فيهما بل أكثرهم يسوى بينهما فى الوقوع . ومنهم من يفرق والحكم بالوقوع فيهما الذى من لازمه التسوية فيه ليس حكما بالتسوية بالتفسير المتقدم حتى يستنتج منه عدم الوقوع فيهما الذى هو خلاف ما اتفق عليه الفقهاء ، ومن أراد إشباع القول فى ذلك فعليه بالتحقيق مع اختصاره . قوله : إن أنواع الأيمان ثلاثة ١ ـ بالله ٢ ـ لله ٣ ـ أن يعقدها بغير الله أو لغير الله . قلت الاقسام أربعة الأول بالله لله كقوله والله لأتصدقن . الثانى بالله لغير الله كقوله والله لأسرقن . الثالث بغير الله لله كقوله : و الكعبة لأتصدقن ويدخل فى هذا إن فعلت كذا لأتصدقن أو فعلى الحج ، والرابع بغير الله لغير الله كقوله : والكعبة لأسرقن . ويدخل فى هذا القسم إن فعلت كذا لأسرقن أو فهو يهودى أو نصرانى فالقسمان الأولان منعقدان تجب فيهما الكفارة ، والثالث فيه مثالان أحدهما القسم الصريح كقوله : والكعبة لا ينعقد ولا يلزم به شىء والثانى إن فعلت كذا فعلىّ الحج أو الحج يلزمنى لا فعلن كان القياس يقتضى أنه لا يلزم كالاول لانه إذا كان القسم الصريح لا يلزم بهشىء فما هو فى حكمه بطريق أولى . ولعل هذا مستند من قال إنه لا يلزمه به شىء لكنه لما لم يكن فى الصيغة الثانية تعظيم لغير الله بل التزام مجرد فارق قوله والكعبة وما أشبهه فان فيها تعظيم غير الله فلذلك أبطل أثرها ، وأما الصيغة الثانية فليس فيها إلا التزام مجرد والشخص متمكن من الزام نفسه بدليل النذر المطلق ونذر التبرر والضمان فقد التزم شيئا ليس فيه تعظيم غير الله وليس منهياً عنه وهذا المأخذ أعوص وأقرب وعليه أكثر السلف أعنى من اعتبار ذلك وأنه يترتب عليه حكم لكنهم اختلفوا فى المترتب فمن قائل وجوب الوفاء بما التزم لما أشرنا اليه من أنه التزم شيئا ليس فيه تعظيم لغير الله فلا مانع من اعتباره كنذر التبرر ومنهم من رأى أن الملتزم لذلك لم يقصد التزامه تقربا الى الله تعالى بل إنما قصد ذلك ليمنع نفسه مما حلف

عليه أو بحبها والنذر الذى حكم الشرع بوجوبه إنما هو فيما يقصد التقرب فلا يجب عليه هنا الوفاء ويتخلص منه بكفارة يمين لأنه مشبه لليمين من حيث كونه منع نفسه بالتزام شىء ليس فيه تعظيم غير الله ، وأما قوله فى آخرها : انه حلف حقيقة على الحج مثلا فيرده ان السلف والخلف يطلقون فى مثل ذلك انه حلف بالحج وحلف بالعتاقة وحلف بالصدقة فيمن قال : إن فعلت كذافعلى حج أو عتاقة أو صدقة . ولو كان الامر كما يقول لكانوا يقولون حلف أن يحج أو يتصدق أو يعتق وهم لايقولون إلا حلف على هذا الفعل بالحج وماأشبهه وذلك هو الذى يفهمه الذين يحلفون فالفعل المقصود الامتناع منه هو المحلوف عليه والحج مثلا هو المحلوف به ويسمونه إذا فعل ذلك الفعل حانثاً ، ولو كان كما يقول لم يكن حانثاً إلا بترك الحج وما أشبهه فهو نادر حقيقة لكنه غير داخل فى قوله ﷺ « من نذر أن يطيع الله فليطعه » لأن على وجه الحلف ليس قصده الطاعة وإن كان قصده المشى على تقدير المخالفة لأن قصد المشى له جهتان : إحداهما أن يكون امتثالا للأمر وذلك هو الطاعة وهو مفقود هنا ، والثانى أن يكون لغرض آخر كما ههنا فانه إنما قصده ليكون مانعاً له من الفعل فاذا لم يدخل فى قوله صلى الله عليه وسلم « من نذر أن يطيع الله فليطعه » فلا يجب وإن كان مقتضى كلامه أنه أوجبه على نفسه لأنه ليس كل ما أوجبه الانسان على نفسه يجب عليه إلا بإيجاب الله تعالى ففيما إذا كان المقصود الطاعة أوجبه الله تعالى عليه فوجب وههنا ليس المقصود الطاعة ودخل فى قوله كفارة النذر كفارة يمين وفى قوله تعالى (يوفون بالنذر) فاذا فعل ذلك الفعل فقد ترتب المنذور فى ذمته ولا يجب عليه وفاؤه عيناً بل له أن يسقطه بالكفارة . وقد بسط ذلك أكثر من هذا فى التحقيق . قوله إن من حلف بغير الله مثل أن يحلف بالطواغيت أو بأبيه أو بالكعبة أو غير ذلك من المخلوقات أنها يمين غير محترمة فلا تنعقد ولا كفارة فيها باتفاق العلماء . يرد عليه فى إيجابه الكفارة فى الطلاق والعتق . وأما حكمنا نحن بانعقادها فلأنها ليست فى معنى ما اتفقوا على عدم انعقادها لأنها ليس فيها تعظيم

غير الله بخلاف الحلف بالطواغيت وأبيه والكعبة . وقوله فى المعقودة لله فماذا كان مقصوده التقرب لا الحلف إلى آخره يقتضى وجوب الكفارة فى كل نذر وليس كذلك فان نذر التبرر لا خلاف فيه انه لا تجب فيه الكفارة وكأن النسخة سقيمة فلينظر فى أخرى . وادراجه الحلف بالطلاق والعتاق فى القسم الثانى فى اليمين المعقودة لله يقتضى أن الحلف بالطلاق يمين معقودة لله وفيه نظر فان قوله معقود لله إن أريد بها التقرب الى الله فاليمين بالطلاق ليست كذلك ، وإن أريد به أنه التزم بها شيئا يجب لله تعالى عليه كالحج والصدقة فليس كذلك لأن الحالف بالطلاق ليس مقصوده أنه إذا حصل الحنث يجب عليه الطلاق ولا أن ينشىء طلاقاً بل مقصوده أنها تطلق بمجرد وجود الشرط . قوله : ومن العلماء من فرق بين ماعقده لله من الوجوب وهو الحلف بالنذر وما عقده لله من تحريم وهو الحلف بالطلاق والعتاق فقالوا فى الأول كفارة وفى الثانى يلزمه ما حلف ، هذا و إن كان قول الجمهور ولكن لم يقولوه بهذه العبارة وليس مأخذهم كون هذا تحريما و إيجاباً ولو كان ذلك مأخذهم لزمهم أن يقولوا به فى كل تحريم كما قال : إن فعلت كذا فامرأتى أوأمتى حرام وهذا الطعام على حرام فيحرم إذا وجد الشرط ، وهذا لم يقل به أحد . بل مأخذهم أن هذا وقوع وذاك التزام والأول مفوض الى العبد يصيب بسببه تنجيزا وتعليقا ومتى وجد سببه لا يتأخر عنه . (والثانى) ليس مفوضا اليه مطلقاً بل على وجه خاص و إذا وجب سببه وترتب فى الذمة يمكن سقوطه بخلاف الأول . واستدلاله بالآيات والحديث الدال على تكفير الأيمان ، ودعواه أنها شاملة لهذه اليمين ممنوعة . وقوله : أن هذه داخلة فى أيمان المسلمين وأيمان البيعة ودعواه أنه لا يعلم فيها نزاعاً فاعلم أن قولنا أيمان المسلمين وأيمان البيعة إنما صارت يدخل فيها الطلاق والعتق من زمن الحجاج فانه زادها فى أيمان البيعة وصار يحلف المسلمين بها واشتهرت من ذلك الوقت فاذا نواها الحالف دخلت و إن لم ينوها لا تدخل ولولا ذلك دخلت اليمين بالطلاق والعتاق فيها نوى أو لم ينو فالايهام بكونها من أيمان المسلمين لا يفيد ، ومما يبين أن ذلك أن قول قول القائل أيمان

المسلمين إما أن يراد بها ما شرع للمسلمين الحلف بها أو ما يتعارف المسلمون الحلف به وجرت عادتهم به فان أريد الاول فاليمين بالطلاق والعتاق لم يشرع للمسلمين الحلف بها بل هى منهى عنها لقوله ﷺ «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت» وإن أريد به ما يتعارفه المسلمون وجرت عادتهم بالحلف به فاليمين بالطلاق والعتاق لم تجر عادة المسلمين حين الأول ولا فى زمنه صلى الله عليه وسلم بالحلف بها وهو قد سلم فكيف يقول أنها داخلة فى أيمان المسلمين ويحتج بعرف طارئ بعد النبى ﷺ بنحو من سبعين سنة . ثم إن سياق الآيات الكريمة فى معرض إيجاب الكفارة فى الأيمان لا فى معرض تبيين ما تجب فيه الكفارة من الأيمان وأنها من أيمان المسلمين دون أيمان غيرهم وقد قال تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) وهى أعم وقال النبى ﷺ «من حلف على يمين» والخطاب وإن سلم أنه للمؤمنين خاصة فيدخل فى حكمه كل مكلف لعموم شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل أحد بكل مكلف بر أو فاجر يدخل فى حكم هذا الخطاب ولكن تبين بدليل آخر أن الأيمان التى لا حرمة لها لا يجب فيها كفارة فعلمنا خروجها من الآيات والحديث بالادلة الخاصة ، وقد كان المسلمون يحلفون بآبائهم حتى نهوا . وقد قال تعالى (والليل) (والضحى) (والشمس) وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال أفلح وأبيه إن صدق وهو سيد المسلمين . قوله : وأما من جهة المعنى فهو أن فرض الكفارة لئلا تكون الايمان موجبة أو محرمة لا مخرج منها فلو كان من الايمان ما لا كفارة فيه كانت هذه المفسدة موجودة . قلنا : لا نسلم وجودها لأن تلك المفسدة على تقدير مخالفة اليمين ارتكاب معصية الله من فعل محرم أو ترك واجب . وقد تدعو الضرورة إلى مخالفة اليمين فشرعت الكفارة لذلك ، والمفسدة هنا وقوع الطلاق فليس فيه معصية وإن كان فيه مفسدة أخرى لكن المعصية أشد عند المسلم من كل مفسدة دنيوية. والمفسدة على تقدير المحافظة على اليمين مشتركة ولا نسلم أن هذه المفسدة وحدها هى الملاحظة بل المجموع الذى هو موجود فى اليمين بالطلاق والعتق .

فان قلت فى نذر الحاج لم حلت الكفارة . قلت لأنه فيه إيجاب و يحصل بتركه المعصية فلو لم تشرع فيه الكفارة لكان بمنزلة اليمين قبل شرع الكفارة لحصول العصيان على تقدير ترك ما التزمه فهو بالبين من تعليق الطلاق والعتق الذى لا معصية فيه البتة . وقوله : إن الله نها كم أن تجعلوا الحلف بالله مانعاً لهم إلى آخره . قلت الذى فهمته من كلام السلف فى قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) ان المنهى عنه الحلف لأجل هذا الغرض وعليه ينبغى أن يحمل ماورد عنهم مما ظاهره خلاف ذلك و إلا فكيف يجعل بالبقاء على اليمين جاعلا الله عرضة ليمينه . هذا مما ينبو الفهم عنه . وكلام الصحابة والتابعين المعتمد على تفسيرهم ليس فيه تصريح به بل يفهم منه ماقلته أولا والله أعلم . وقوله فى الايلاء إلى آخره قلنا لانسلم دخول الحالف بالطلاق فى لفظ الآية بل فى حكمها بالقياس ولو سلمنا وقوله تعالى (فان فاءوا فان الله غفور رحيم) والله أعلم فيه مقصوده المزوجة وهى متعددة هنا وليس فى الآية أن كل مول يمكن أن يفىء هذه الفيئة الخاصة ولو سلمنا ذلك فالمرأة اذا تحققت أنها متى وطئت يقع الطلاق عليها تكره صحبته إن كانت راغبة فى الوطء فيحصل مقصودها وأما إن كانت غير راغبة فى الوطء وتكتفى بمجرد الصحبة فلا تطلبه والفيئة إنما تكون بعد الطلب أو التعرض له . وقوله انه على هذا التقدير فلا فائدة فى التأجيل بل التعجيل إليها قلنا التأجيل ليس لأجلها بل لأجله فيمهل هذه المدة التى لا تضر بالمرأة ثم تطالب بعد المدة دفعاً لضررها . وأما أن التأجيل شرع لنفع المرأة فلا ، وما ذكره من فتوى الصحابة فيمن قال إن فعلت كذا فعبيدى أحرار قد حصل الكلام عليه فى التحقيق وفيه كلام طويل لايحتمل ذكره هنا . والامام أحمد لم يثبته وتقريره لأن هذه أيمان محضة قد تقدم التنبيه على شىء منه وقد ذكرت أنا قريباً منه فى التحقيق قبل أن أقف على كلامه فيه ولكن بينه و بين كلامه بعض المباينة وهو أننى أنا أجعله بوجود الشرط فى نذر الحاج صار بمنزلة الحالف على الحج مثلا وصيرورته كذلك ليس من مقتضى كلامه بل الشرع نزله منزلته

وأما مقتضى كلامه فالتزام التزمه لا غير ، وأما ابن تيمية فظاهر كلامه هذا ان يجعله مقتضى كلامه الحلف لا النذر . وأما احتجاجه بقوله : ان فعلت كذا فهو يهودى وما أشبهه فقد أجبت عنه فى التحقيق وكذلك قياسه على قوله ان فعلت كذا فعلى أن أطلق امرأتى . وقوله ان المعلق للطلاق ملتزم لوقوعه وقوله بعد ذلك ان من عقد اليمين لله فهو أبلغ ممن عقدها بالله ولهذا كان النذر أبلغ من اليمين قد بينا أن الحلف بالطلاق ليس عقد يمين لا بالله ولا لله بل هو عقد يمين لغير الله وهو الطلاق على فعل قد يكون لله وقد يكون لغيره وسلوكه به مسلك النذر هو أصل مابنى عليه وحصل له منه الاشتباه و بينهما من الافتراق بون عظيم ولم يوجب له هذا الشغب الكثير إلا تسويته بينهما ولا يستويان والله تعالى يلهمنا رشدنا بمحمد وآله . كتبت ذلك مختصراً جداً بحسب الراغب فيه ولأنه قد تقدم الكلام بمايغنى . وذلك بكرة نهار الأربعاء عشرى شهر رمضان المعظم سنة ثمان عشرة وسبعمائة نفعنى الله بها والناظر فيها بمحمد وآله . كتب على بن عبد الكافى السبكى انتهى . نقل من خط من نقل من خطه وسماه نقد الاجتماع والافتراق فى مسائل الايمان والطلاق .

﴿ مسألة مسماة بالنظر المحقق فى الحلف بالطلاق المعلق ﴾

للشيخ الامام رحمه الله كتابان فى الرد على ابن تيمية : أحدهما كتابه الكبير المشهور المسمى بالتحقيق فى مسألة التعليق ، والثانى كتاب رفع الشقاق عن مسألة الطلاق . وهذه فتيا مختصرة قال رحمه الله : مسألة إذا علق الرجل طلاق زوجته على شرط قاصداً اليمين إما الحث أو منع أو تصديق ثم وجد ذلك الشرط وقع الطلاق . وبيان ذلك أن مقتضى القضية الشرطية الحكم بالمشروط على تقدير الشرط خبرية كانت أو انشائية والمعلق فيها هو نسبة أحد الخبرين إلى الآخر لا الحكم بتلك النسبة الذى هو منقسم إلى الخبر والانشاء لأن كلا منهما يستحيل تعليقه فالمعلق فى مسألتنا هو الطلاق وأما التطليق فهو فعل الزوج يوقعه منجزاً أو معلقاً ويوصف التعليق بكونه تطليقاً عند وجود الشرط حقيقة فان لم يجز التعليق يخرج الذى

حصل مقتضاه عن الشرط ، ويشهد لذلك أحكام الشريعة كلها المعلقة بالمشروط ومن منع تعليق الطلاق بالصفات مطلقاً فقد التبس عليه التعليق بتعليق الانشاء فظن أن تعليق الطلاق من الثانى وانما هو من الأول وقد علق الله احلال امرأة لنبيه صلى الله عليه وسلم على هبتها نفسها له وارادته استنكاحها وان خرج اليمين فالأمر كذلك لوجوه : أحدها أنه تعليق خاص فيجب ثبوت حكم التعليق العام له . الثانى قوله تعالى (والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين) وجه الاستدلال ان الملاعن يقصد بهذا الشرط التصديق فهو خارج مخرج اليمين ومع ذلك فهو موجب اللعنة والغضب على تقدير الكذب بدليل قوله انها موجبة و بأنه لو كان المترتب على ذلك الكفارة لكان الاتيان بالقسم أولى . (الثالث) ان فى القرآن والسنة وأشعار العرب وكلام الفصحاء من التعليقات التى الحث أو المنع أو التصديق ما لا يحصى مع القطع بحضور المشروط فيها عند الشرط . (الرابع) أن تسمية التعليق المذكور يميناً لا يعرفه العرب ولم يتفق عليه الفقهاء ولم يرد به الشرع وانما يسمى بذلك على وجه المجاز فلا يدخل تحت النصوص الواردة فى حكم الايمان وأنها قابلة للتكفير . (الخامس) ان هذا التعليق وان قصد به المنع فالطلاق مقصود فيه على ذلك التقدير ولذلك نصبه الزوج مانعاً له من ذلك الفعل ولولا ذلك لما امتنع ولا استحالة فى كون الطلاق غير مقصود للزوج فى نفس الأمر ومقصوداً له على تقدير وإذا كان مقصوداً ووجد الشرط وقع الطلاق على مقتضى تعليقه وقصده . (السادس) انه عند الشرط يصح اسم التطليق لما تقدم فيندرج تحت قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) . السابع ان التطليق مفوض إلى العبد بقوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) وهو أعم من المنجز والمعلق فيندرج المعلق تحت الآية . (الثامن) الاجماع نقله محمد بن نصر المروزى وأبو ثور وابن المنذر وغيرهم . فان قلت يرد عليك أمران : أحدهما طلب الفرق بين هذا و بين نذر الحاج عند من جعله يتخلص منه بكفارة يمين ، والثانى فى دعواك الاجماع . وقد نقل بعض الناس قولين آخرين : أحدهما أنه لا يلزمه

به شيء . والثـانى أنه يلزمه به كفارة . قلت أما الأول فالجواب عنـه أن الطـلاق اسقاط حق لا يشترط فيـه قصـد القربة وفى اللجاج لم يوجد هذا الشـرط ولم يأذن الشرع فيه وليس للعبد إيجاب ولا تحريم إلا باذن الله ، وأيضافان الدليل قـد قام على ما قلناه وهو على وفق الأصل فان دل دليل على خروج اللجاج عنه بقى ما عداه على الأصل ، وأما أن نجعل اللجاج المختلف فيه الخارج عن الأصل أصـلا ونلحق به الجـارى على وفق الأصل فغـير سديد ، وأما الثانى فان القول بعدم الوقوع ما قاله أحد من الصحابة ولا من التابعين ـ إلا أن طاووساً نقل عنه لفظ محتمل لذلك أولناه ـ ولا ممن بعدهم إلا الشيعة ومن وافقهم ممن لا يعتد بخلافه . وأما القول بالـكفارة فى ذلك فلم يثبت عن أحد من المسلمين قبل ابن تيمية و إن كان مقتضى كلام ابن حزم فى مراتب الاجماع نقل ذلك إلا أن ذلك مع ابهامه وعدم تعيين قائله ليس فيـه أنه فى مسألة التعليق فيجوز أن يحمل على غيرها من صور الحلف والله أعلم انتهى . كتبه مصنفـه على السبكى فى ليلة الأربعاء التاسع والعشرين من المحرم سنة خمس وعشرين وسبعمائة .

﴿مسألة﴾ قال لزوجته الطلاق يلزمنى ثلاثاً ما بقى بينى و بينك معاملة . ينبغى أن يقال إن نوى معاملة خاصة كمداينة أو غيرها فيصح و يحمل عليها وتكون يمينه منعقدة عليها والزوجية بينهما مستمرة لا تؤثر فيها اليمين المذكورة و إن أطلق ولم ينو شيئا فالزوجية من جملة المعاملات فان أبانها على الفور بما دون الثلاث انحلت يمينـه وله ردها بنـكاح جديد و إلا فيقع الطلاق الثـلاث لبقاء المعاملة بدوام الزوجية بينهما ولو لحظة ، ولو نوى معاشرة خاصة أو نحوها حمل عليـه كالمداينـة وكانت اليمين منعقدة عليها مع بقاء الزوجية والله أعلم . كتبه على السبكى ليلة الخميس ثالث عشر ذى القعدة سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة .

﴿مسألة﴾ قال لزوجته الطلاق يلزمنى ما بقيتى تكونى لى بامرأة .

﴿الجواب﴾ تطلق بذلك الطلاق الذى حلف إن كان ثلاثاً فثلاث و إن كان واحدة فواحدة . والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ قالت له حماته تزوجت على بنتى فقال كل امرأة لى غير بنتك طالق وليس له زوجة غيرها هل تطلق لكونه لأنه استثنى مستغرقاً .

﴿الجواب﴾ لا تطلق وليس هذا استثناء بل هو صفة ولو كان استثناء فنحن انما نقول الاستثناء المستغرق باطل لما فيه من التناقض لأن آخره يرفع أوله ولفظه متهافت كقوله له على عشرة إلا عشرة أو أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً أما إذا لم يحصل فى اللفظ تهافت بل كان منتظماً فقد لا نقول ببطلانه ومثاله أنت طالق خمسا إلا ثلاثاً إذا جعلنا الاستثناء من المملوك مستغرقاً فيبطل و إن جعلناه من الملفوظ لم يكن مستغرقاً فلا يبطل فاذا خرج ثلاثاً من خمس بقى ثنتان فيقع و يبقى له عليها واحدة ومسألتنا يمكن أن يقال أنها من هذا القبيل لأن قوله « كل امرأة لى » لفظة مجردة لا تناقض قوله إلا أنت إذا أخذنا أنه لا امرأة له غيرها . وفى كون هذا مستغرقاً نظر إذ لا تهافت فيه لكن من جهة أخرى غير التهافت وهو أنه متى لم يوقع يلزم الغاء اللفظ وأنه أطلق المرأة على غير المرأة فمن هذا الوجه يحتمل أن يقال بالوقوع . وهذا المأخذ لا فرق فيه بين أن نجعله صفة أو استثناء فليتأمل ذلك فاننى بعد أن كنت جازماً بأن الطلاق لا يقع لأجل كونه صفة عرض لى وقفة من هذا الوجه . وحاصله أنا هل نسوغ له ذلك أو نوجب حمل المرأة على من عصمته ؟ والظاهر الثانى وهو مقتضى الوقوع ، ولا ينجى من هذا إلا أن يقال أن المقصود بهذا الكلام إن كانت لى امرأة غيرك فهى طالق فهى قصة فى معنى قصة أخرى وليس المراد ظاهرها من إيقاع الطلاق منجزاً على كل امرأة له غير هذه لأن الذى نعلم انه لا امرأة له غير هذه لا يقصد بهذا الكلام الا التعليق وهى أن تكون له امرأة أخرى فليتأمل ذلك انتهى . ثم كتب الشيخ الامام على الحاشية بخطه مانصه : الذى استقر عليه رأيى فى هذا انه لا يقع الطلاق سواء جعلناه صفة أم استثناء إلا أن يؤخر فيقول كل امرأة لى طالق غيرك أو إلا أنت طالق فلا يقع وليس مستغرقاً والمستغرق انما هو أن يكون المستثنى والمستثنى منه مدلولها من حيث اللفظ واحدوان يرفع حكماً بعد ثبوته كما إذا تأخر . ورأيت

بعد هذا فى نسخة من فتاوى القاضى حسين غير [1] الفتاوى المشهورة مسألة مانصه إذا قال كل إمرأة غيرك طالق ولا إمرأة له غيرها قال الشيخ ان كان قال هذا على سبيل الشرط لم يقع و إلا وقع لانه استثناء منها فيصير كأنه قال أنت طالق إلا أنت قلت انا كيف ماكان ينبغى أن لايقع الطلاق على امرأة القائل . قلت لاأدرى من هو ولعله الذى جمع الفتاوى . قال مولانا قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب فسح الله فى مدته : ثم خرج الشيخ الامام المسئلة فى باب الاقرار فى شرح المنهاج مختصرة ولم يحك فيها النقل .

﴿مسألة﴾ من فارس كور فى المحرم سنة أربع وثلاثين : رجل قال لامرأته التى لم يدخل بها إن انقضت مدة كذا ولم أدخل بها فهى طالق فانقضت المدة وهو غائب .

﴿أجاب﴾ إن شهد أربع من القوابل ببكارتها حلفت لاجل غيبته على عدم الدخول وحكم بوقوع الطلاق انتهى .

﴿مسألة﴾ حلف بالطلاق انه يعطى فلاناً كل يوم نصف درهم فاذا مضى يوم ولم يعطه وقع عليه طلقة وراجع ثم لم يعطه فى اليوم الثانى هل يقع عليه شىء بعد ذلك .

﴿أجاب﴾ تنحل اليمين بعدم الاعطاء فى اليوم الاول فلا يقع عليه بعد الاعطاء شىء بعد ذلك والله أعلم .

﴿مسألة﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله اختيارى فى المسألة الشريحية وقوع المنجز وكذا يقع من المعلق بكلمة الثلاث إلا أن يفضى إلى أن تكون العدة انقضت بينهما فانه إذا قال ان وقع عليك طلاقى فأنت طالق قبله ثلاثاً قال بعضهم التعليق باطل لمنافاة الجزاء للشرط لأنه إذا فسخ نكاحها ثم تزوجها غيره ودخل بها ثم رجعت إلى الاول ثم طلقها فى النكاح الثانى فان قلنا القبلية مضيقة تخرج على عود الحنث ان عاد دار و إلا فلا ووقع المنجز، و إن قلنا القبلية متسعة بان وقوع الثلاث فى النكاح الاول و بطلان الفسخ ونكاح الاجنبى صحيح لأنها بائن بالثلاث ورجوعها إلى الاول صحيح لحصول التحليل ووقوع الثلاث فى النكاح الاول لأن

---

(١) فى المصرية «عن» بدل «غير»

المعلق عليه تطليق غير معتد به والمعلق مقيد بالقبلية فقد بان بهذه المسألة أن التعليق ليس محالا كما ظنه بعضهم فاذا نجز واقتضى الحال الدور تعارض معنا مايقتضى إلغاء إما المنجز و إما المعلق والغاء المعلق أولى لانه ناشىء عن تصرفه ووقوع المنجز ناشىء عن حكم الشرع وهو فى نظر الشرع أقوى من المعلق فيرجح عند التعارض و إنما قلت يكمل الثلاث عند الامكان لصحة التعليق انتهى . قال ولده قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب سلمه الله : هذا هو الذى استقر عليه رأى الشيخ الامام فى المسألة الشريحية وعليه مات وصنف فيه تصنيفاً أملاه على وكان صنف قبل ذلك فى الديار المصرية مصنفين سمى أحدهما قطف النور فى مسائل الدور وسمى الثانى النور فى الدور ونصر فيهما قول ابن شريح وابن الحداد ثم رجع فى الشام عن ذلك واستقر علمه على هذا انتهى .

﴿ باب العدة ﴾

﴿ مسألة ﴾ المطلقة الرجعية هل للزوج أن ينقلها إلى منزل آخر ؟

﴿أجاب﴾ ليس له ذلك إلا أن يراجع أو يحصل منها بذاءة نص عليه الشافعى فى الأم صريحاً . وقال الشيخ فى المهذب دار سكناها حيث يختار الزوج من المواضع التى تصلح لسكنى مثلها لأنها تجب بحق الزوجية ، وظاهر هذا أن له أن ينقلها . وماقاله الشافعى أولى لقوله تعالى (لاتخرجوهن من بيوتهن) ولا يمكن حمله على البوائن كما لايخفى من آخر الآية . وهذه مسألة مليحة قل من صرح بها فينبغى أن تحفظ والله أعلم انتهى .

﴿ صورة فتوى ﴾

مايقول السادة العلماء أئمة الدين فى حديث جابر رضى الله عنه الذى رواه مسلم وغيره قال طلقت خالتى فأرادت أن تجد نخلها [1] فزجرها رجل أن تخرج فأتت النبى صلى الله عليه وسلم فقال بل فجدى نخلك فانك عسى أن تصدقى أو تفعلى معروفاً . قال فى التتمة هذا فى الحائل أما الحامل فاذا قلنا تعجل نفقتها فهى مكفية بها فلا تخرج إلا لضرورة فهل هذا الذى قاله صاحب التتمة وسكت

(١) الجداد ــ بالفتح والكسر ــ صرام النخل وهو قطع ثمرتها .

عليه الامام الرافعي ولم يعقبه بنكير هو المعتمد عليه فى مذهب الشافعي أم لا وهل لمستدل شافعي أن يقول استدل بهذا الحديث على خروجها مطلقاً لكونه صلى الله عليه وسلم لم يستفصلها هل تجد لها كافياً يكفيها ذلك أم لا ، وإذا كان له أن يستدل بهذا لكونه صلى الله عليه وسلم لم يستفصلها فهل لمانع أن يقول إنما لم يستفصلها لكونه ﷺ علم أنها لم يكن لها كافل يكفيها ذلك فهل هذا القول مقبول أم لا ؟ و إذا قلناهذا من المانع فهذا يرد على كل حديث أخذ الاستدلال منه من ترك الاستفصال أم لا و إذا ورد هذا السؤال على الاستدلال بترك الاستفصال فهل يكون جوابه عن هذا السؤال وهو جواز كونه صلى الله عليه وسلم علم الواقعة من حال السائل يجوز أن يكون عند النبي صلى الله عليه وسلم من سمع كلامه ولم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم علم حال السائل فلم يستفصله لكونه علم حاله والسامع لم يعلم ذلك ولا بينه له النبي صلى الله عليه وسلم ولا لغيره فيروى عن النبي ﷺ ويبقى ذلك شرعا عاماً و يؤدى ذلك إلى وقوع الناس فى المحذور فهل يكون هذا جواباً كافياً أم لا ؟ بينوا لنا الحكم فى ذلك بياناً شافياً واضحاً بحيث يزول اللبس عن هذا كله وعن هذه القاعدة أثابكم الله .

﴿الجواب﴾ الحديث المذكور صحيح رواه مسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه من حديث عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج عن أبى الزبير عن جابر و بوب عليه أبو داود والنسائى باب فى المبتوتة تخرج بالنهار ، وقال الشافعي نخل الأنصار قريب والجداد إنما يكون نهاراً ، وذكر أصحابنا هذا الحديث فى الخلافيات فان المسألة من الخلافيات بيننا وبين أبى حنيفة ليس للمطلقة طلاقا بائنا أن تخرج لقوله تعالى (ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) وهو قول قديم للشافعي . ومأخذ أبى حنيفة فيه أنه يقول بوجوب نفقة البائن والجديد أنها كالمعتدة عن الوفاة فتخرج لحاجتها نهاراً للحديث المذكور وهو مذهب مالك وأحمد ووافقنا أبو حنيفة على أنها تخرج للعذر الملجىء وإنما الخلاف فى الخروج لحوائجها المعتادة التى ليست بملجئة مثل شراء الطعام والقطن و بيع الغزل وما أشبه ذلك

وجداد النخل منه ولاسيما مع قر به كما أشار الشافعى اليه والحديث نص فيه ، ولا فرق فى هذا بين أن يقول المطلقة المبتوتة لها السكنى كما هو مذهب الجمهور حملا للآية الكريمة فى قوله (لاتخرجوهن) على جميع المطلقات أو يقول لها كما هو إحدى الروايتين عن أحمد حملا للآية على الرجعيات لحديث فاطمة بنت قيس فى روايتها فى المبتوتة أنها لاسكنى لها ، و يرده قوله تعالى (أسكنوهن) بعد قوله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن) واتفقوا على وجوب النفقة لأولات الأحمال و إن كانت مبتوتة والظاهر أن الأول مثله و أن الآيات كلها فى المطلقات كلهن ولهذا رد عمر بن الخطاب رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس . والتمسك بقوله تعالى (لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً) و بقوله (فاذا بلغن أجلهن) على أن صدرها خاص بالرجعيات ممنوع و يكفى عود الآيتين إلى بعض ماتقدم وهن الرجعيات لاشتمال المطلقات اللواتى فى صدر الآية عليهن أو يكون المراد تجديد العقد ، والصحيح فى حديث فاطمة بنت قيس ليس لك عليه نفقة وأما قولها ولاسكنى فهو محل توقف . وقال ابن حزم ان السنة مع فاطمة لامع عمر ، وهذا القول من ابن حزم مردود وعمر أفهم منه لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ومن ألف ألف مثله . وقصة فاطمة معروفة وكانت فيها بذاءة و بينها و بين أهلها شر فلذلك أمرها النبى صلى الله عليه وسلم بالخروج ولذلك لم يقل لها « اعتدى حيث شئت » و إنما عين لها منزلا وهى كتمت السبب الذى اقتضى لها الانتقال وهو الشر و إنما صرحنا به لئلا يتخيل انها ريبة ومعاذ الله فهى امرأة صالحة وإنما كان بينهم شر وكان سعيد بن المسيب ينكر عليها كتمانها السبب وهو الذى كان عمر وعائشة وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم يشيرون إليه ويعرفونه فى بلدهم وحضورهم قبل أن يخلق ابن حزم ببلاد المغرب بنحو أربعمائة سنة وكان الذى طلق فاطمة بنت قيس غائباً ولولى الغائب ماله من إخراجها بالعذر ، قال الشافعى فى الأم : والسلطان ولى الغائب فيفرض لها منزلا فيحصنها فيه يعنى فأمر النبى صلى الله عليه وسلم لفاطمة بالاعتداد عند ابن أم مكتوم من هذا القبيل لأجل استطالتها

على أحمائها فان صحت روايتها ولا سكنى فمعناه ولا سكنى فى ذلك المنزل الذى جعلت الاستطالة فيه فتخرج إلى مسكن آخر من جهته ، وهذا تأويل أولى من دفع الرواية وهذا لايتعلق بنا هنا لان ملازمة المسكن الذى فيه العدة واجبة سواء كان منزل المطلق الواجب عليه أم غيره ، والذى قاله صاحب التتمة من أنها اذا كانت حاملا وقلنا تعجل نفقتها لا تخرج إلا لضرورة حسن . وهو مفروض فيما اذا حصلت لها النفقة لأنها حينئذ مكفية لاحاجة لها إلى الخروج لتحصل النفقة و ينبغى قصر قوله على هذا وانه لايمنعها من الخروج لبقية حوائجها من شراء القطن و بيع الغزل لاحتياجها اليه فى غير النفقة و كذلك اذا أعطيت النفقة دراهم واحتاجت إلى الخروج لأن تشترى بها خبزاً أو أدماً ونحوه لا تمنع من ذلك . والضابط أن الخلاف عند الحاجة وعند عدم الحاجة لايجوز قطعاً وعند الضرورة يجوز قطعاً ولم أر أحداً قال انه يجوز لها الخروج بلا حاجة إلا أن ابن المنذر قال فى الاشراف اختلفوا فى خروج المبتوتة بالطلاق من بيتها فى عدتها فمنعت من ذلك طائفة ، وممن رأى أن لا تخرج عبد الله بن مسعود وابن عمر وعائشة وكان سعيد ابن المسيب والقاسم وسالم وأبو بكر بن عبدالرحمن وخارجة بن زيد وسليمان بن يسار يرون أن تقعد فى بيت زوجها حيث طلقت . وذكر أبو غسان أن هذا قول سفيان الثورى ومالك وأصحاب الرأى و به نقول ، وفيه قول ثان أنها تعتد حيث شاءت كذلك قال ابن عباس وجابر بن عبدالله والحسن البصرى وعطاء وطاووس وعكرمة . وقال أحمد و إسحق تخرج المطلقة ثلاثاً على حديث فاطمة قال أبو بكر و إنما اختلف الناس فى خروج المطلقة ثلاثاً أو طلقة لارجعية عليها أما الرجعية فانها فى مكان الأزواج فى قول كل من يحفظ عنه من أهل العلم لقوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن) قلت وهذا الذى قاله ابن المنذر ليس فيه بيان وهما مسألتان كما قلنا مسألة الخروج غير مسألة الاسكان ولا لازمة لها وخلاف ابن عباس وغيره الظاهر أنه فى مسألة الاسكان فقط لا فى مسألة الخروج الذى نحن نتكلم فيه و كان ابن المنذر أراد بالخروج الخروج من منزل الزوج . وقولك هل لمستدل شافعى أن

يستدل بالحديث على خروجها مطلقاً فذلك يتوقف على أن فيه خلافاً ولا نعرف فيه خلافاً . وأما التمسك بعدم الاستفصال فانما يكون إذا استوت الاحتمالات أو تقاربت وههنا القرينة الظاهرة تقتضى حاجتها إلى الخروج لكنها ليست ضرورة فلذلك أثبتناه على القول الجديد بالحاجة دون الضرورة . ولا حاجة بنا إلى أن نقول إن النبى ﷺ قد يكون علم حاجتها واذا ورد مثل ذلك فى موضع آخر وقد يقبل وكل حديث له بحث يخصه فلا يتقرر فى ذلك قاعدة مطردة، وإنما الكلام فى هذا الحديث على مابيناه ، و إذا رفعنا إلى قاعدة عامة فمتى تساوت الاحتمالات أو تقاربت تمسكنا بترك الاستفصال و إن أمكن أن يكون النبى ﷺ علم من صورة الحال ما يقتضى الجواب فى تلك الواقعة لأن التمسك بلفظه صلى الله عليه وسلم ولفظه مع ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم فى المقال والعموم يتمسك به من غير نظر إلى احتمال التخصيص و إنكار إرادته فكما لا نقول بالتخصيص هنا لاحتمال العلم بما يقتضيه وذلك إنما يأتى فى وقائع الاحوال التى يحصل فيها الاجمال و يسقط بها الاستدلال وهى غير ترك الاستفصال وهما قاعدتان ترك الاستفصال مع لفظ من النبى صلى الله عليه وسلم ينزل منزلة العام فالتمسك بوقائع الاحوال لا لفظ فيها من النبى صلى الله عليه وسلم فلا حجة فيها والله أعلم . وهذا الكلام هنا ربما لا يفهم منه المقصود وكذلك السؤال غير مفصح فنقول إن كان المقصود الاستدلال على خروجها لجداد النخل نهاراً سواء كان لها من يكفيها ذلك إلا أنها تقصد جداد نخلها بنفسها أو بحضورها فالاستدلال صحيح والتمسك له بعدم الاستفصال صحيح لأنا نجعل الواقعة المسؤول عنها مع قول النبى صلى الله عليه وسلم كالسؤال والجواب مثاله ما نحن فيه امرأة مبتوتة معتدة أرادت أن تخرج لجداد نخلها نهاراً فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم جدى نخلك ولم يستفصل فيصير كقوله « كل امرأة بهذه الصفة لها أن تجد نخلها » فيعم كل من كان لها من يكفيها ذلك وغيرها وأحوال كل منهما ولا ينافى ذلك قولنا أنها لا تخرج إلا لحاجة لأن هذه حاجة و إن كان المقصود الاستدلال به على أنها

تخرج لذلك ولغيره من كل ما تريد لحاجة ولغير حاجة فلا يجوز ولا يقتضيه قول الأصوليين لأن أفراد غير تلك الحالة لم يدخل فى السؤال ولا فى الجواب فكيف يكون عاماً فيها ، وهذا الذى قلناه هو ميزان كقولنا ترك الاستفصال فى وقائع الاحوال ينزل منزلة العموم فى المقال . ومن تأمل ماقلناه فى هذه الواقعة فهم تنزيله على كل صورة سواها وعلم أنه لاحاجة إلى قوله هل علم أو ماعلم لأن ماذكرناه لايحتاج إلى ذلك لاننزله منزلة النطق بالعام فى جزاء شرط فالواقعة بعمومها كالشرط وقول النبى صلى الله عليه وسلم كالجزاء دع يحصل علم أو لم يحصل كالنطق بالعام ابتداء ، وأما وقائع الاحوال فليس فيها الا واقعة مجردة عن لفظ الشارع فلا حجة فيها ما قاله المذكور من احتمال العلم قاله الامام فخر الدين فى المحصول على جلالته ونحن نخالفه ونقتدى بمن هو أجل منه وهو الشافعى رضى الله عنه فالذى قاله صاحب التتمة تقييد لنوع حاجة الخروج لاجل النفقة بمن تحتاج الى ذلك وليس فيه تقييد لغير ذلك النوع ونحن قد أبحنا لها الخروج لأنواع منها النفقة وتحصيلها ومنه الحديث ليلا وإن لم تكن حاجة قوية ولكنه يحتاج اليه فى طباع البشر فرخص فيه من غير سبب ، ومنها جداد النخل وشبهه مما يقاس عليه لانه مظنة الحاجة . بقى هنا نظر آخر لابد من التنبيه عليه وهو التفصيل بين أن يسأل النبى صلى الله عليه وسلم عن امرأة صفتها كذا فيجيب فهذا هو الذى نقول فيه بالعموم لكل من كان بتلك الصفة و بين أن يكون شخصا مخصوصا بهذه الصورة وهى خالة جابر ، والظاهر من حالها أنها ممن ليس كاف كذلك وأنكر عليها وجاءت تسأل فلم تكن من المخدرات اللواتى من عادتهن عدم الخروج فلا نرى تعدية جواز ذلك إلى كل امرأة منهن بل تعم خالة جابر ومن كانت فى مثل حالها و إن كانت قد تكلف و يحصل لها من يكفيها فهذا لا يجب كما أن المرأة تكلف ترك الحديث بالليل مع صواحباتها ولم يوجبه الشرع عليها وهذا لا ينافى ما قدرناه قبل ذلك لأنا نقول التقدير أنه سئل عن خالة جابر فأباح لها فنقيس عليها من هو مثلها و يعم الاحوال من وجود

الكافى وعدمه لا ينضبط ولا نعديه إلى المخدرة للانضباط فلعدم دخوله فى العموم فهى مراتب الخروج للضرورة جائز بالاجماع لكل معتدة والخروج لنزهة من غير حاجة لا يجوز لأحد من المعتدات وكذا المبيت فى غير المسكن والخروج لحاجة يجوز و إن كانت يسيرة وهى أنواع فما كان منها مظنة حاجة جاز ولا تنضبط أفراده فيناط بالمظنة وما كان منها ليس مظنة حاجة وانضبط فصاحب التتمة جعل خروج الحامل لأجل النفقة التى هى مستغنية عنها من هذا القبيل فمنعه ، وسكت الرافعى عنه لأنه ليس فى كلام الأصحاب مايقتضى مخالفته بل موافقته والحديث لا يعارضه لأن ذلك النوع مظنة حاجة، والفصل فيه بين أن يكون لها من يكفيها أم لا لا ينضبط اللهم إلا بما ذكرناه ممن تكون مخدرة لم تجر لها عادة بالخروج إلى مثله فهو أمر منضبط فيمتنع على مثل هذه أن تخرج لجداد نخلها الذى يستنكر من مثلها الخروج إليه وهى غير معتدة فكيف تخرج اليه وهى معتدة والله أعلم انتهى .

﴿باب الردة﴾

﴿مسألة نحوية فقهية﴾ رجل قال ما أعظم الله قال له آخر هذا لا يجوز .

﴿الجواب﴾ يجوز ذلك وقد قال تعالى (أبصر به وأسمع) أى ما أبصره وما أسمعه والضمير يعود على الله تعالى فدل على جواز التعجب فى ذلك قال رضى الله عنه وقد رفعت إلى فتوى فيمن قال ما أعظم الله هل عليه شىء أولا وهل يجوز ذلك أولا فكتبت عليها لا شىء عليه ، وهذا كلام صحيح ومعناه أن الله تعالى فى غاية العظمة ومعنى التعجب فى ذلك لا ينكر لأنه مما تحار فيه العقول والاتيان بصيغة التعجب فى ذلك جائزة لقوله تعالى (أبصر به وأسمع) والصيغة المسئول عنها صحيحة لأن إعظام الله وتعظيمه الثناء عليه بالعظمة أو اعتقادها وكلاهما حاصل والموجب لهما أمر عظيم يصح أن يكون المراد بما أعظم فبلغنى بعد ذلك عن شيخنا أبى حيان أنه كتب فنظرت فرأيت أبا بكر بن السراج فى الاصول قال فى شرح التعجب وقد حكيت ألفاظ من أبواب مختلفة مستعملة بحال التعجب

فمن ذلك ما أنت من رجل تعجب وسبحان الله ولا إله إلا الله وكاليوم رجلا وسبحان الله من رجل ورجلا وحسبك بزيد رجلا ومن رجل والعظمة لله من رب وكفاك بزيد رجلا تعجب فقوله العظمة لله من رب دليل لجواز التعجب فى صفات الله تعالى وإن لم تكن بصيغة ما أفعله وأفعل به . ومن جهة المعنى لا فرق من حيث كونه تعجباً . وقال كمال الدين أبو البركات محمد بن عبد الرحمن الانبارى فى كتاب الانصاف فى مسائل الخلاف فى النحو : (مسألة) ذهب الكوفيون إلى أن الفعل فى التعجب نحو ما أحسن زيداً اسم والبصريون إلى أنه فعل وإليه ذهب الكسائى ، أما الكوفيون فاحتجوا وذكر أموراً ثم قال : ومنهم من تمسك . . فذكر شيئاً ثم قال والذى يدل على أنه ليس بفعل وأنه ليس التقدير فيه ما أحسن زيداً قولهم ما أعظم الله ولو كان التقدير فيه ما زعمتم لوجب أن يكون التقدير شىء أعظم الله والله تعالى عظيم لا بجعل جاعل وقال الشاعر :

ما أقدر الله أن يدنى على شحطٍ   من داره الحزن ممن داره الصول

ولو كان الأمر كما زعمتم لوجب أن يكون التقدير فيه شىء أقدره الله والله تعالى قادر لا بجعل جاعل ، قال وأما البصريون فاحتجوا به ثم قال وأما الجواب عن كلمات الكوفيين فذكر إلى أن قال : وأما قولهم فيما أعظم الله قلنا معناه شىء أعظم الله أى وصفه بالعظمة كما تقول عظمت عظيما ولذلك الشىء ثلاثة معان : أحدها أن نعنى بالشىء من يعظمه من عباده . والثانى أن نعنى بالشىء ما يدل على عظمة الله تعالى وقدرته من مصنوعاته . والثالث أن نعنى به نفسه أى أنه عظيم لنفسه لا لشىء جعله عظيما فرقاً بينه وبين غيره . وحكى أن بعض أصحاب المبرد قدم من البصرة إلى بغداد قبل قدوم المبرد فحضر حلقة ثعلب فسئل عن هذه المسألة فأجاب بجواب أهل البصرة وقال التقدير شىء أحسن زيداً فقيل له ما تقول فى قولنا : ما أعظم الله فقال : شىء أعظم الله ، فأنكروا عليه وقالوا هذا لا يجوز لأنه عظيم لا بجعل جاعل ثم سحبوه من الحلقة فأخرجوه . فلما قدم المبرّد أوردوا عليه هذا الاشكال فأجاب بما قدمنا فبان بذلك قبيح إنكارهم عليه وفساد ما ذهبوا إليه ، وقيل

يحتمل أن يكون قولنا شيء أعظم الله بمنزلة الاخبار أنه عظيم لا شيء جعله عظيما لاستحالته . وأما قول الشاعر : ما أقدر الله . فانه و إن كان لفظه لفظ التعجب فالمراد به المبالغة فى وصف الله تعالى بالقدرة كقوله تعالى (فليمدد له الرحمن مداً) جاء بصيغة الأمر و إن لم يكن فى الحقيقة أمراً ، و إن شئت قدرته تقدير ما أعظم الله على ما بينا . انتهى كلام ابن الانبارى ، وهو نص صريح فى المسألة وناطق بالاتفاق على صحة إطلاق هذا اللفظ وأنه غير مستنكر ولكنه مختلف هل يبقى على حقيقته من التعجب وتحمل الأوجه الثلاثة التى ذكرها أو تجعل مجازاً عن الاخبار . وأما إنكار اللفظ فلم يقل به أحد والأصح أنه باق على معناه من التعجب وتأويل الشيء على ما ذكر . وقد ذكر أبو الوليد الباجى فى كتاب السنن من تصنيفه قال باب أدعية من غير القرآن مستحبة فذكر منها ما أحلمك عن من عصاك وأقربك ممن دعاك وأعطفك على من سألك وذكر شعراً لغيره من جملته

سبحانك اللهم ما أجل عندى مثلك

انتهى ما قاله الباجى فى كتاب السنن من تصنيفه ، ورأيت فى السيرة عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه رواه ابن إسحق عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه وناهيك بهما فى جوار ابن الدغنة قال القاسم إن أبا بكر لقيه سفيه من سفهاء قريش وهو عائد إلى الكعبة فحثى[1] على رأسه ترابا فمر بأبى بكر الوليد بن المغيرة أو العاص بن وائل فقال أبو بكر ألا ترى ما يصنع هذا السفيه قال أنت فعلت ذلك بنفسك أى ورباً ما أحلمك انتهى . فلو لم يكن من هذا إلا كلام القاسم بن محمد لكفى فضلا عن روايته عن أبى بكر و إن كانت مرسلة . وقال الزمخشرى فى الكشاف فى سورة الرحمن فى قوله تعالى (ذو الجلال والاكرام) معناه الذى يجله الموحدون عن التشبه بخلقه أو الذى يقال له ما أجلك وأكرمك . وقال الزمخشرى فى قوله تعالى (أبصر به وأسمع) أنه جاء بما دل على التعجب من إدراكه للمسموعات والمبصرات للدلالة على أن أمره فى الادراك خارج عن حد ما عليه إدراك

(١) أى رمى ، يقال حثا يحثو حثوا ويحثى حثياً .

السامعين والمبصرين لأنه يدرك ألطف الأشياء وأصغرها كما يدرك أكبرها حجما وأكثفها جرماً ويدرك البواطن كما يدرك الظواهر ، وذكر أبو محمد عبد الله ابن على بن إسحاق الضميرى فى كتاب التبصرة والتذكرة فى النحو : وإذا قلت ما أعظم الله وذلك الشىء عباده الذين يعظمونه ويعبدونه ويجوز أن يكون ذلك الشىء هو ما يستدل به على عظمته من بدائع خلقه ويجوز أن يكون ذلك الشىء هو الله عز وجل فيكون لنفسه عظيما لا لشىء جعله عظيما ومثل هذا مستعمل كثيرا فى كلام العرب كما قال الشاعر * نفس عصام سودت عصاما * انتهى وهذا كما قال ابن الأنبارى . وقال المتنبى :

ما أقدر الله أن يجزى خليقته ولا يصدق قوماً فى الذى زعموا

قال الواحدى فى شرحه : يقول الله تبارك وتعالى قادر على اجزاء خليقته بأن يملك عليهم لئيما ساقطاً من غير أن يصدق الملحدة الذين يقولون بقدم الدهر ، يشير إلى أن تأمير مثله اجزاء للناس والله تعالى قد فعل ذلك عقوبة لهم وليس كما يقول الملحدة إن تمليك مثله يشكك الناس فى حكمة البارى فيظن التعطيل . وقال ابن الدهان سعيد ابن المبارك بن على فى شرح الايضاح : فان قيل : فاذا قدرت «ما» تقدير شىء وإذا قلت ما أحسن زيداً قدرته تقدير شىء أحسن زيدا فما تصنع بقولهم ما أعظم الله . فالجواب من وجوه : أحدها أن يكون ذلك الشىء نفسه ويجوز أن يكون ما دل عليه من مخلوقاته ، والثالث من يعظمه من عباده ، الرابع أن تكون الأفعال الجارية عليه لحملها على ما يجوز من صفاته ويليق به فيحمل على أنه عظيم فى نفسه لا على شىء عظم الله وإن كان يصح على ما بينا . وقال الزمخشرى فى قوله تعالى (حاش لله ماهذا بشراً) والمعنى تنزيه الله تعالى من صفات العجز والتعجب من قدرته على خلق جميل مثله ، وأما قوله تعالى (حاش لله ما علمنا عليه من سوء) فالتعجب من قدرته على خلق عفيف مثله .

﴿مسألة﴾ سئل رحمه الله عن حكم الساحر وما يجب عليه وما ورد من الاحاديث .

﴿أجاب﴾ من العلماء من رأى قتله بكل حال تاب أو لم يتب وهو المنقول عن

مالك ، وأما مذهب الشافعي فحاصله أن الساحر له ثلاثة أحوال حال يقتل كفراً وحال يقتل قصاصاً وحال لا يقتل أصلا بل يعزر . أما الحالة التي يقتل فيها كفراً فقال الشافعي رحمه الله : أن يعمل بسحره ما يبلغ الكفر . وشرح أصحابه ذلك بثلاثة أمثلة : (أحدها) أن يتكلم بكلام هو كفر ولا شك في أن ذلك موجب للقتل ومتى تاب منه قبلت توبته وسقط عنه القتل ، وهو يثبت بالاقرار وبالبينة ، (المثال الثاني) أن يعتقد ما اعتقده من التقريب إلى الكواكب السبعة وأنها تفعل بأنفسها فيجب عليه أيضا القتل كما حكاه ابن الصباغ وتقبل توبته ، ولا يثبت هذا القسم إلا بالاقرار . (المثال الثالث) أن يعتقد أنه حق يقدر به على قلب الأعيان فيجب عليه القتل كما قاله القاضي حسين والماوردي ولا يثبت ذلك أيضا إلا بالاقرار وإذا تاب قبلت توبته وسقط عنه القتل ، وأما الحالة التي يقتل فيها قصاصاً فاذا اعترف أنه قتل بسحره إنسانا فكما قاله وأنه مات به وإن سحره يقتل غالبا فههنا يقتل قصاصاً ولا يثبت هذه الحالة إلا الاقرار ولا يسقط القصاص بالتوبة ، وأما الحالة التي لا يقتل فيها أصلا ولكن يعزر فهي ماعدا ذلك ويضمن مااعترف باتلافه به كما اذا اعترف أنه قتل رواله لا يقتل عين فيضمن الدية ، ودليل الشافعي قوله ﷺ « لا يحل دم امرىء مسلم إلا باحدى ثلاث : كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس بغير نفس » قلت القتل في الحالة الأولى بقوله كفر بعد إيمان وفي الحالة الثالثة بقوله وقتل نفس بغير نفس وامتنع في الثانية لأنها ليست باحدى الثلاث فلا يحل دمه فيها عملا بصدر الحديث . وأما الأحاديث الصادرة على الساحر فلم يصح عن النبي ﷺ فيها شيء يقتضي القتل وورد عنه أنه ﷺ قال : « حد الساحر ضربه بالسيف » وضعف الترمذي إسناده وقال الصحيح أنه عن جندب موقوف يعني فيكون قول صحابي . وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن بعض يهود سحره ولم يقتله وهذا لا يدل على القتل ولا عدمه لان القتل يحتمل أن يكون لعفوه صلى الله عليه وسلم عنهم والمصلحة التي اقتضت ترك إخراجه

من البئر خشية إثارة شر على الناس والآثار عن الصحابة مختلفة : فعن عمر رضى الله عنه « اقتلوا كل ساحر وساحرة » وعن حفصة زوج النبى صلى الله عليه وسلم أنها قتلت جارية لها سحرتها . وعن عائشة رضى الله عنها أنها باعت جارية لها سحرتها وجعلت ثمنها فى الرقاب ، وحمل الشافعى ماروى عن عمر وحفصة على السحر الذى فيه كفر ، وما يقال عن عائشة على السحر الذى ليس فيه كفر توفيقا بين الآثار ، واعتمد فى ذلك حديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » والحديث الذى قدمناه يصلح أن يكون أيضاً عمدة له ، ومن المعلوم أن الصحابة إذا اختلفوا وجب اتباع أشبههم قولا بالكتاب والسنة ، وكفر القتل عمن لم يصدر منه كفر ولا قتل ولا زنا أشبه بالكتاب والسنة . وقد سئل الزهرى شيخ مالك رضى الله عنهما أعلى من سحر من أهل العهد قتل ؟ قال : قد بلغنا أن رسول الله ﷺ قد صنع له ذلك فلم يقتل من صنعه وكان من أهل الكتاب . هذا ماتيسر ذكره فى هذه المسألة ، وملخصه أن الساحر إن تكلم بما هو كفر أو اعتقده قتل إجماعا فان تاب قبلت توبته عند الشافعى ، وسقط القتل عنه . وقال مالك لا يسقط ، وحكمه عندهما حكم الزنديق وإن قتل بسحره قتل . وإن لم يكن شىء من ذلك فعند الشافعى لا يقتل بل يعزر وعند مالك يقتل والأولى مذهب الشافعى لعدم قيام الدليل على خلافه ، وليس فى الآثار عن الصحابة تصريح وعلى تقدير تصريح عائشة رضى الله عنها مخالفة دفع بالثلاثهم بتتبع الدليل ، وممن أطلق عنه القول بقتل الساحر عمر بن الخطاب وابنته حفصة وعثمان بن عفان وجندب وقيس بن سعد والله أعلم . كتبه فى ليلة الأربعاء ثالث ربيع الاول سنة خمس وثلاثين وسبعمائة .

﴿ مسألة ﴾ رجل نسب اليه أنه صدر منه مايقتضى الكفر وهو رجل مسلم على خير وطلب من المتكلم فيه بينة فلم يأت بها وقصد المدعى عليه المذكور أن الحاكم يحكم بعصمة دمه خشية من أن تقوم بينة زور عند حاكم مالكى فلا تقبل

توبته فهل يجوز للحاكم الشافعى اذا جدد هذا الرجل إسلامه أن يحكم باسلامه وعصمة دمه و إسقاط التعزير عنه ولم يثبت عليه شيء لكن ادعى عليه أولا يجوز الحكم حتى يثبت عليه إما ببينة و إما باعتراف ثم يجدد إسلامه بعد ذلك .

﴿أجاب﴾ الذى أراه أنه يجوز للحاكم الذى من مذهبه قبول التوبة اذا تلفظ هذا الرجل بين يديه بكلمة الاسلام وطلب منه الحكم له وقد ادعى عليه بخلافه أنه يجوز للحاكم المذكور الحكم باسلامه وعصمة دمه و إسقاط التعزير عنه ولا يتوقف ذلك على اعترافه لأنه قد يكون بريئاً فالجاؤه إلى الاعتراف على نفسه بخلاف ماوقع منه لا معنى له بل ولا يجوز ، ولا يجوز له هو أيضاً أن يفعل ذلك بل يحكم القاضى مستنداً إلى ماسمعه منه من كلمة الاسلام العاصمة للدم الماحية لما قبلها و يمنع بحكمه ذلك من ادعى عليه بخلاف ذلك وغيره من التعرض له . و إنما قلت ذلك لأن إسلامه الآن وعصمة دمه أمر حق مقطوع به لأنه لم يكن صدر منه مايخالف الاسلام فاسلامه مستمر وعصمته مستمرة و إن كان صدر منه فشهادته بالاسلام الآن ماحية له فكانت عصمته ثابتة على التقديرين لازمة للنقيضين ولازم النقيضين واقع لامحالة فكان حقاً والحكم بالحق حق لقوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة » فان قلت إن تأتى لك هذا فى العصمة فكيف يتأتى فى الاسلام والاسلام إنشاء والانشاء الذى حصل منه الآن إنما يحكم بصحته لوسبقه كفر ومع الشك فى ذلك كيف نحكم ، وأيضاً الحكم بالعصمة إن كان مستنداً إلى الاسلام المستمر لم يفد منع الحكم بعد ذلك اذا ثبت مانسب إليه و إن كان مستنداً إلى هذا الاسلام عاد السؤال ؟ . قلت يتأتى فى كل منهما إما العصمة فلاستنادها إلى أحد الأمرين المقطوع بأحدهما ولا يضر الشك فى تعيينه وله شواهد : منها لو وكله فى شراء جارية فاشتراها بعشرين وقال الموكل إنما أمرتك أن تشتريها بعشرة فالقول قول الموكل فاذا حلف ثبتت الجارية فى ظاهر الحكم للوكيل . قال الشافعى أحب فى مثل هذا أن يرفق الحاكم بالآمر للمأمور فيقول إن كنت أمرتك أن تشتريها بعشرين فقد بعتك إياها بعشرين

ويقول الآخر قد قبلت ليحل له الفرج . قال الاصحاب إن جزم البيع صح و إن علق كما هو ظاهر عبارة الشافعى صح أيضاً فى الأصح . وقد وافقنا المالكية على ذلك فأقول اذا فعل الحاكم ذلك وطلب منه الوكيل أن يحكم بصحة ملكه للجارية فلا شك أن للقاضى أن يحكم بصحة البيع . نعم صحة البيع الذى صدر بين الموكل والوكيل على سبيل الاحتياط لا يحكم القاضى بصحته لأنه يخالف الحكم الظاهر للوكيل بملك الجارية و إنما يحكم بالملك والحل وصحة التصرفات المترتبة عليه للقطع بها ومستند القطع العلم بسببها على سبيل الابهام لا على سبيل التعيين ولا يشترط العلم به على التعيين لأنه لو اشترط ذلك لم يجز الحكم بالحل ولا بالملك الباطن فى مسألة الجارية . فاذا علم هذا فمثله فى مسألتنا وهو أن القاضى يحكم بعصمة دم هذا الرجل وكونه مسلماً مستنداً إلى أحد أمرين إما الاسلام المستمر و إما الموجود الآن وأحدهما مقطوع به لأن هذا المعين مقطوع به وهو أحدهما فأى بيان أكثر من هذا ، واذا ظهر الحل والملك الباطن فى الجارية و إن شئنا نقتصر ونكتفى بذلك لحصول المقصود ونقول انه لا يحكم بصحة الاسلام الموجود الآن لأنه نظير البيع الصادر على سبيل الاحتياط وقد قلنا إنه لا يحكم بصحته لكن الحكم بكونها للوكيل فى الظاهر يمنع منه و إن شئنا نزيد ونفرق ونقول إن له أن يحكم هنا بصحة هذا الاسلام الموجود الآن مع الشك فى كونه تقدمه كفر أولا و إن كان لا يحكم بصحة البيع والفرق بينهما أن البيع قابل للصحة والفساد فان وجد بشروطه من ملك كان صحيحاً و إلا كان فاسداً والشك فى الملك يقتضى الشك فى الصحة بلا إشكال فلذلك لم يمكن الحكم بصحة البيع المذكور ، وأما الاسلام فلا يكون إلا صحيحا ولا يتصور أن يقع على وجه الفساد والتلفظ بكلمة الاسلام إما إقرار كقوله لا إله إلا الله محمد رسول الله و إما إنشاء كقوله أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله . وهذه الصيغة هى التى بلفظ الشهادة تحتمل الاقرار والانشاء ومعنى الاقرار الاخبار عن العلم بها ومعنى الانشاء معروف كالشهادة بين يدى الحاكم وبأى معنى فرض فهو إقرار صحيح و إنشاء صحيح ومعنى صحته ترتب أثره عليه ومن آثاره

عصمة الدم «يجب ما قبله» فاذا حكم القاضي بذلك كان معناه أنه تترتب هذه الآثار عليه.
وسبب الاحتياج إلى حكمه أن الالفاظ التي يصير بها الكافر مسلماً ذكرها الفقهاء وقسموا.
الكفار إلى أقسام منهم من يصير ببعض الألفاظ مسلماً ومنهم من يشترط فيه
زيادة بحكم القاضي بالاسلام بالنسبة إلى اللفظ الموجود معناه أنه كاف في صيرورته.
مسلماً فحكم القاضي بذلك يرفع الخلاف في محلين : أحدهما في اشتراط لفظ آخر ،
والثاني في إباحة دمه بكل ما تقدم منه قبل ذلك سواء أعلم أم جهل ولا يشترط
قصد القاضي رفع الخلاف ولو اشترط لم يضر هنا لأن صورة المسألة فيمن ادعى
عليه أنه صدر منه ما ينافي الاسلام فالقاضي إنما حكم ليدرأ عنه القتل بما عساه
يثبت لأن هذا الاسلام إسلام صحيح والحكم بصحته صحيح ، وليس من شرط
الحكم بصحة الاسلام سبق دم عليه لأن الاسلام إسلام سواء أصدر من كافر
ينتقل به عن الكفر أم من مسلم مستمر الاسلام حتى إني أقول إن الذاكر بلفظه
كلمة الشهادة ينبغي أن يندرج ذكره تحت قوله ﷺ «الاسلام يجب ما قبله»
فيجب هذا الاسلام المعاصي السابقة عليه وفي فضل الله تعالى ما هو أكثر من
ذلك ولا أخصه بالصغائر بل ينبغي أن يطرد في الصغائر والكبائر ولعل هذا هو
سبب أن من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة لأنها كفرت كل شيء قبلها .
وإنما أطلنا في هذا حتى نقرر الفرق بين الاسلام والبيع وأن الاسلام أولى من
البيع بأن نحكم بترتب أثره ، ومنها إذا شك هل طلق أو لا فالورع أن يراجع فلو
راجع واستمرت حتى مضى عليها ثلاثة أقراء ثم أقامت بينة أنه كان طلق وأرادت
الحكم بالبينونة وأراد هو الحكم ببقاء العصمة فلا شك أن القاضي يحكم ببقاء
العصمة ويرفع بالرجعة التي حصلت أثر الطلاق الذي قامت البينة به وإن كان
حين الرجعة شاكا في صحتها فهكذا هنا إذا قامت بينة على هذا بعد هذا الحكم
بأنه كان صدر منه كفر لا يلتفت إليها ويحكم بأنه ارتفع أثره بالاسلام وأن ذلك
الحكم به كان حكما صحيحا مانعا من حكم حاكم مالكي بإراقة دمه وليفرض في الرجعة
مثله وهو أن يكون راجعها وحكم القاضي ببقاء العصمة وكان شك أنه طلقها بلفظ

الحرام أولا ثم قامت بينة أنه قال لها أنت حرام وعند أبى حنيفة أن الكنايات بوائن وأرادت أن ترفعه إلى حاكم حنفى وحكم بالبينونة فنقول إنه لن يجد إلى ذلك سبيلا لأن الحاكم الشافعى حكم ببقاء العصمة مع احتمال أن يكون خاطبها بلفظ الكناية وان كان لم يعلم حال الحكم فخاطبها بذلك بل يستند فى بقاء العصمة أنها بائنة عنده على النقيضين وهو أن لا يكون خاطبها بلفظ الكناية مريداً الطلاق ثم راجع ، وكل من هذين النقيضين مسوغ للشافعى الحكم ببقاء العصمة ، وقد حكم بذلك مستنداً إلى أحدهما فلا يضر تعيينه بعد ذلك ، ومنها لو قال إن كان هذا الطائر غرابا فأنت طالق وإن لم يكن غرابا فأنت طالق. فطار ولم يعرف طلقت ، وللقاضى الحكم بذلك لأن طلاقها لازم للنقيضين ولازم النقيضين واقع وإن جهل ما يقع به ، ولنفرض ذلك فى محل اختلاف بأن يكون. التعليق بلفظ مختلف فى كونه صريحاأولا ولم ينو ورأى الحاكم أنه صريح فحكم. بالطلاق أورأى أنه غير صريح فحكم ببقاء العصمة ثم تبين أنه غراب فليس. لحاكم آخر أن ينقض ذلك الحكم أو يحكم بخلافه مستنداً إلى أنه إنما قطع قبل أن. يثبت أحد الطرفين إذ لو كان كذلك لم يتجه حكم أصلا وكان يحصل الضرر. ببقاء المرأة مع الجهل بالحال معلقة لا منكوحة ولا مطلقة . واعلم أن قصد الحاكم . أن يرفع الخلاف ليس بشرط فانه قد لا يعتقد فى المسألة خلافا فيحكم بها ولا ينتقض حكمه ، نعم قد يحكم مستنداً إلى سبب وهناك شىء لو اطلع عليه لم يحكم به فاذا ظهر ذلك الشىء مثل أن يحكم ببينة الخارج ثم يظهر للداخل بينة وهو يرى. تقديم بينة الداخل فههنا اختلف الفقهاء أما إذا كان لا يرى تقديم بينة الداخل. فلا ينقض حكمه وفى هذه المسألة كذلك لو فرض أن الحاكم بالعصمة مالكى وإنما حكم مستنداً إلى الاسلام المستمر حتى لو ثبت عنده ما نسب اليه لم يحكم وكان يحكم. بإراقة دمه فههنا يظهر أن الحكم بالاسلام والعصمة لا يمنع من حكم المالكى المذكور أو غيره ممن يوافقه إذا ظهرت بينة بعد ذلك بمقتضاها لأنه إنما يحكم بظن. عدمها ، ومسألتنا هنا إنما هى فى حاكم شافعى يرى العصمة بالاسلام سواء ثبت.

مانسب إليه أم لا فهو لم يظهرله بالبينة شيء لو قارن الحكم أيمنع من الحكم فيكون حكمه صحيحاً . والضابط أن كل حكم قارنه مالو علم به الحاكم لم يحكم فقد نقول بأنه إذا اطلع عليه له أن يحكم بخلافه وكذلك لغيره . وانما قلنا «قد» لان فيه تفصيلا ليس هذا موضعه ذكرناه فى مسألة القدس . وكل حكم قارنه فى نفس الامر ما لو علم به الحاكم لم يمتنع معه من الحكم فان الحكم معه نافذ قاطع لاثره . واذا كان حكم القاضى عاما وكان هناك صورة لم يمكن اندراجها فيه شملها كلها علمها أو لم يعلمها وإذا لم يكن عاما وكان هناك صورة لم يعلم بها ولا شملها حكمه فلا يمتنع هنا حكم قاض آخر فيها بما يراه إذ لا معارضة بينه وبين حكم الذى قبله . وبالجملة هذا الذى ادعى عليه بالكفر لم يثبت وإذا فرضنا ذا سلطان أراد قتله بذلك وطلب الشخص المذكور من الحاكم أن يحكم بعصمته ويلفظ بالشهادتين عنده ان منعنا القاضى من الحكم له مع اعتقاد القاضى عصمته كان ذلك اسرافاً كيف يمكن من قتله مع اعتقاده عصمته نعوذ بالله من ذلك وهل جعل القاضى الا ليحكم بالحق ويمنع الظالم عن المظلوم وان قلنا يحكم استناداً الى الاستمرار ولا يؤثر فى دفع ماقيل عنه كان الحكم عرضة للنقض وأحكام الحكام تصان عن النقض ونفرض أنه حكم فهذا حكم لا يقطع ببطلانه وكل حكم لا يقطع ببطلانه لا يجوز نقضه فثبت أنه يحكم ولا ينقض وهو المدعى والمانع من النقض كون الحكم فى محل الاحتمال لا اعتقاد القاضى أنه رافع للخلاف المتوقع وقال شبه ذلك حل هذا لا يشترط ومن اشترطه فعليه الدليل باشتراطه ، ومنها المسألة التى أشرنا إليها إذا ادعى زيد على عمرو داراً فى يده وجاء ببينة وقضى القاضى له بها ثم جاء الداخل ببينة أنها له اختلف أصحابنا فى نقض القضاء : قيل ينقض وهو المشهور فى المذاهب وقيل لا وقيل يفرق بين أن يكون قبل التسليم أوبعده فان كان قبل التسليم نقض وإن كان بعده لم ينقض ، هذا اذا كان قيام بينة الداخل عند الحاكم الاول ومن منهبه تقديم بينة الداخل أما اذا قامت بينة الداخل عند حاكم آخر فان علم أن الحاكم الاول إنما حكم لعدم علمه ببينة الداخل فكذلك

وإن احتمل أنه حكم ذهاباً إلى ترجيح بينة الخارج وكان من أهل الترجيح أو أشكل الحال ففى جواز النقض وجهان أصحهما أنه لاينقض بل يقر فى يد المحكوم له فاذا كان هذا قول الأصحاب فيمن لم يقصد بحكمه منع ما يتوقع ثبوته فكيف فى هذه المسألة التى قصد الحاكم بحكمه عصمة المحكوم له عما نسب اليه ويتوقع ثبوته . وبالجملة لما حكم بذلك ادعى شخص أن هذا الحكم لا يصح لعدم ثبوت خلافه بحكم ذلك القاضى بصحة الحكم كان حكماً صحيحاً رافعاً لما يتوهم من الخلاف فيه بحيث يصير مقطوعاً به . وهذه المسألة مما ينبغى أن تحرر ويعتنى بها فان الناس يحتاجون اليها . ولقد حدثنى الفقيه برهان الدين الدمياطى أن قاضى القضاة شمس الدين أحمد السروجى الحنفى أشهده والفقيه عز الدين عبدالعزيز النمراوى على نفسه أنه حكم بعصمة دم القاياتى المالكى لما نسب اليه شىء فى مصر والتمس منهما أن يشهدا عند شيخ الاسلام تقى الدين بن دقيق العيد وينفذ حكمه فذهب الفقيهان الشافعيان إلى تقى الدين بذلك فقال لهما وإيش هذا الذى ثبت عليه عنده حتى يحكم باسلامه وعصمة دمه اذهبا إلى القاياتى واشهدا عليه بما نسب اليه وتعاليا فذهبا اليه وشهدا عليه ثم جاءا الى الشيخ تقى الدين فشهدا عنده فقال اشهدا علىّ انني حكمت بعصمة دمه حكماً مبتدأ لاتنفيذاً ، وهذا من الشيخ رحمه الله اما أن يكون احتياطاً واما أن يكون عن عدم نظر فى المسألة مع أنى كنت مغتبطاً بهذه الحكاية كثيراً وكنت أستعملها حتى نظرت الآن فى المسألة فوجدت الحق يقتضى أن ذلك ليس بشرط والحق أحق أن يتبع . ومنها اذا باع خادمة فجحد المشترى وحلف وقضى القاضى بها للبائع قال الشافعى : ينبغى للقاضى أن يقول للجاحد إن كنت اشتريتها فاستقله ويقول للبائع ان كنت بعتها منه فأقله ليحل للبائع باطناً فان لم يفعلا فثلاثة أوجه : أحدها لايحل . والثانى أن الجحود رد فيقبل البائع الرد لتحل . والثالث أن البائع يرجع بالتعذر كرجوع غريم المفلس . وما ذكره الشافعى من تلفظ القاضى هنا كما سبق مثله فى الوكالة ، ومنها قال الشافعى فى مختصر المزنى رحمهما الله: لو

شهد عليه شاهدان بالردة فأنكر قيل ان أقر بلااله الا الله وأن محمداً رسول الله وتبرأ من كل دين خالف الاسلام لم يكشف عن غيره . وقال إمام الحرمين فى النهاية : فصل إذا شهد شاهدان على ردة شخص فقال المشهود عليه كذبا فى شهادتهما وقال ماارتددت فالشهادة مسموعة والحكم بالردة نافذولا يقبل تكذيبه الشاهدين و يقال الخطب يسير فجدد الاسلام فاذافعل زال حكم الردة بعد انقضائها ، وأثر ماذكرناه أنه لو كانت له زوجة غير مدخول بهافقد بانت بالشهادة ، وتجديد الاسلام لايرفع الحكم ولكن سبيله سبيل المرتد يسلم و إن قال : كنت مكرها فان صدقته قرائن الأحوال قبل قوله مع يمينه . وقال البغوى فى التهذيب : لوشهد شاهدان على رجل بالردة فأنكر المشهود عليه وقال أنا مسلم لا يقتنع منه بهذا حتى يقر بما يصير به الكافر مسلماً . وعن الحاوى فى معنى قول الشافعى لم يكشف عن غيره وجهان أحدهما الكشف عما شهد به الشهود من ردته ، والثانى الكشف عن باطن أثره لأن سرائر القلوب لا يؤاخذ بها إلا علام الغيوب . وقال ابن الصباغ فى الشامل بعد أن حكى نص الشافعى وتكلم عليه ثم قال ابن الصباغ : و ينبغى أن يكون إذا قامت البينة بردته وادعت ذلك زوجته قبل الدخول أن يحكم بالبينونة وإن حكم باسلامه بوصف الاسلام لأن ذلك يتعلق بحقها فانظر قول ابن الصباغ : و إن حكم باسلامه فانه صريح فى الحكم باسلامه . فهذه نصوص الشافعى والأصحاب تشهد بماقلناه فقال القاضى الحسين إذا قامت البينة بالردة لا يلتفت إلى إنكاره فيحكم ببينونة امرأته وحرمانه عن إرث حميم له إن مات فى تلك الحالة و يقال له إن أقررت أن لا إله إلا الله وتبرأت عن كل دين خالف الاسلام و إلا قتلناك والتبرؤ عن كل دين خالف الاسلام احتياط وليس بشرط فى سقوط القتل . وقال الرافعى هل تقبل الشهادة على الردة مطلقا أم لابد من التفصيل . نقل الامام تخريجه على الخلاف فى الشهادة على العقود والظاهر قبول الشهادة المطلقة والقضاء بها . وعلى هذا فلو شهد شاهدان على ردته فقال كذبا أو ما ارتددت قبلت شهادتهما ولم يغنه التكذيب بل عليه أن يأتى بما يصير به الكافر مسلماً ولا ينفعه ذلك فى بينونة

زوجته وكذا الحكم لو اشترطنا التفصيل ففصلا وكذبهما المشهودعليه . انتهى كلام الرافعي . وظاهره الابقاء بذلك فى الحكم باسلامه . وقد يقال إن هذه النصوص كلها لا دليل فيها وليست مما نحن فيه لأمرين : أحدهما أنه يمكن حملها على المحل المجمع عليه وكلامنا فى محل مختلف فيه يقصد بحكم الحاكم فيه رفع الخلاف . والثانى أنه لا يلزم من الحكم بالاسلام الحكم بحقن الدم إذا كان ذلك فى السبب ونحوه المختلف فيه أم يقتل كفراً أو حداً فان الذى نقتله حداً نقول باسلامه ومع ذلك نقتله لانه نجيب عن الاول بأن إطلاقهم يشمل المحل المجمع عليه والمختلف فيه ولو اختلف الحكم لفعلوا ولم يفصلوا لكن أطلقوا فشمل اطلاقهم القسمين مع الادلة التى قدمناها بما معناها صريح فى القسمين . ونجيب عن الثانى بأن الحاكم بالاسلام إن اقتصر على الحكم بالاسلام لم يمنع الحاكم الذى يرى باسلامه وقتله حداً أن يحكم بعد ذلك بقتله وإن حكم مع إسلامه بحقن دمه كفى ومنع كل حاكم أن يحكم بقتله حداً كان أو كفراً ولا يحتاج الحاكم فى حكمه بحقن دمه إلى الوقوف على نوع الكفر الذى صدر منه أو ثبوته عنده لأنه إذا كان من مذهبه أن كلمة الشهادتين عاصمة للدم بكل حال ماحية لكل كفر قبلها كان ذلك حكما عاماً فى محو كل كفر قبله وكل سبب يقتضى القتل غير القصاص والزنا فان قيل الذى لم ينسب اليه كفر أصلا هل يصح الحكم باسلامه ؟ قلت نعم لو مات له قريب واستولى ظالم على ماله وقال إن هذا ليس بمسلم فلا يرثه وهو مقر بالشهادتين حكمنا باسلامه وورثناه وقلنا للظالم أنت فاجر فى جحدك اسلام هذا بل لولم يقر بالشهادتين وكان صغيراً وهو فى دار الاسلام حكمنا باسلامه بالدار وانتزعنا مال قريبه له لاسلامه والله عز وجل أعلم انتهى .

﴿ كتاب قطع السرقة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله اتفقوا على وجوب حد السرقة على من سرق من حرز ١ من غير مغنم ٢ ولا من بيت المال ٣ بيده ٤ لا بآلة ٥ وحده ٦ منفرداً ٧ وهو عاقل ٨ بالغ ٩ مسلم ١٠ حر ١١ فى غير الحرم ١٢ بمكة ١٣ .

وفى غير دار الحرب ١٤ وهو ممن لا يجبى فى وقت من الأوقات ١٥ فسرق من غير زوجته ١٦ ومن غير ذى رحم له ١٧ ومن غير زوجها إن كانت امرأة ١٨ وهو غير سكران ١٩ ولا مضطر بجوع ٢٠ ولا مكره ٢١ فسرق مالا متملكا ٢٢ يحل بيعه للمسلمين ٢٣ وسرقه من غير غاصب له ٢٤ و بلغت قيمة ما سرق عشرة دراهم ٢٥ من الورق المحض ٢٦ بوزن مكة ٢٧ ولم يكن لحماً ٢٨ ولا حيوانا مذبوحاً ٢٩ ولا شيئاً يؤكل ٣٠ أو يشرب ٣١ ولا طيراً ٣٢ ولا صيداً ٣٣ ولا كلباً ٣٤ ولا سنوراً ٣٥ ولا زبلا ٣٦ ولا عذرة ٣٧ ولا تراباً ٣٨ ولا مغرة ٣٩ ولا زرنيخاً ٤٠ ولا حصى ٤١ ولا حجارة ٤٢ ولا زجاجاً ٤٣ ولا فخاراً ٤٤ ولا حطباً ٤٥ ولا قصباً ٤٦ ولا خشباً ٤٧ ولا فاكهة ٤٨ ولا حماراً ٤٩ ولا حيوانا سارحاً ٥٠ ولا مصحفاً ٥١ ولا زرعا من بدائه ٥٢ ولا ثمراً من حائط ٥٣ ولا شجراً ٥٤ ولا حراً ٥٥ ولا عبداً ٥٦ يتكلم و يعقل ٥٧ ولا أحدث فيه جناية ٥٨ قبل إخراجه له من مكان لم يؤذن له فى دخوله ٥٩ من حرزه ٦٠ بيده ٦١ فشهد عليه ٦٢ بكل ذلك ٦٣ شاهدان ٦٤ رجلان ٦٥ كما قدمنا فى كتاب الشهادات ٦٦ ولم يختلفا ٦٧ ولا رجعا عن شهادتهما ٦٨ ولا ادعى هو ملك ماسرق ٦٩ وكان سالم اليد اليسرى ٧٠ وسالم الرجل ٧١ لاينقص منها شىء ٧٢ ولا يهبه المسروق منه ماسرق ٧٣ ولا ملكه بعد ماسرقه ٧٤ ولا رده السارق على المسروق منه ٧٥ ولا ادعاه السارق ٧٦ ولا كان له على المسروق منه دين بقدر ماسرق ٧٧ وحضر المسروق منه ٧٨ وادعى المال المسروق ٧٩ وطلب قطعه ٨٠ قبل أن يتوب السارق ٨١ وحضر الشهود على السرقة ٨٢ ولم يمض للسرقة شهر ٨٣ . قال ذلك كله على بن أحمد بن سعيد وقال الشيخ الامام ويشترط مع ذلك أن لايسبق الشهادة به إقرار و يأتى بعدها رجوع فلو تقدم السارق بذلك ثم قامت عليه البينة به ثم رجع سقط القطع على الاصح من مذهب الشافعى لان الثبوت كان بالاقرار لا بالبينة فقبل رجوعه . نقله القاضى حسين عن ابن المرزبان فى الزنا معللا له بأن الحد إنما يثبت عليه

بالاقرار دون البينة و البينة مؤكدة لذلك الزنا لامثبتة للحد و الحد الثابت بالاقرار يسقط بالرجوع هكذا قاله فى الزنا ، وقياسه أن يكون فى حد السرقة مثله لاشتراكهما فى السقوط بالرجوع قال فان قامت البينة عليه بالزنا فرجع عليه وسئل فقال صدق الشهود وثبت ثم رجع عن اقراره قال أبو اسحق يسقط لانه ثبت عليه باقراره فلا حكم للبينة مع الاقرار والدليل عليه أنه أملق تكذيب الشهود والطعن بحيث ترك ثبت ذلك باقراره . وقال غيره هذا غلط لا يسقط الحد لان الحد ثبت عليه بالبينة ألا ترى فى الابتداء لو أنكر لا يسقط عنه كذا إذا صدقهم ثم أنكر وجب أن لا يسقط ولو أقر بالسرقة ثم رجع عن الاقرار اختلف أصحابنا فمنهم من قال سقط القطع دون المال لانه حق لله يسقط بالشبهة فهو كحد الزنا وبه فارق القود . والثانى لا يقتل بخلاف حد الزنا لانه محض لله تعالى يأمر بالستر على نفسه فى جميع الاحوال . فأما فى السرقة فهو مأمور بالاقرار لما فيها من حق الآدمى فلم يسقط الحد بالرجوع . قلت والاول أصح عند أكثر الاصحاب وعليه فرعنا اشتراط ماذكرناه ، وقال شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبى سهل السرخسى الحنفى فى كتابه المبسوط : واذا أقر بالسرقة ثم هرب لم يطلب وان كان فى قدره ذلك لان هربه دليل رجوعه ولو رجع عن الاقرار لم يقطع فكذا اذا هرب ولكنه اذا أتى به بعد ذلك كان ضامناً للمال كما لو رجع عن اقراره فانه يسقط القطع به دون الضمان ، وهذا الكلام من السرخسى يقتضى أنه بالهرب يسقط القطع وفيه نظر ونحن نوافقه على أنه لا يطلب ولا يتبع كالزانى وهذا الحكم خطر لى تفقها ولم أجده منقولا فى كتب الأصحاب إلى الآن وإنما رأيته فى كلام السرخسى هذا وهو قياس الزنا وكون حد السرقة يسقط بالرجوع كحد الزنا ويقتضى أن يعد هذا شرطاً آخر رابعاً وثمانين واذا ضممناه الى ماتقدم عن نقل القاضى حسين عن ابن المرزبان فاطلاقه يقتضى أنه اذا أقر ثم قامت بينة ثم هرب لا يطلب وكذا لو قامت البينة ثم أقر ثم رجع أو هرب على قول ابن إسحق فيعدان شرطين آخرين للاتفاق على وجوب الحد فيكون ستة وثمانين ولو لم يرجع ولا هرب .

ولـكن قال لا أريد إقامة الحد على رأى ثبت فوجهان حكاهما القاضى حسين فى الرأى أحدهما يسقط كقتل الردة ، والثانى لا لأنه مقدور عليه فلا يسقط عنه بالتوبة . كحد قاطع الطريق يتوب بعد الظفر فصار من ستة خمسة وثمانين . ولو قال ما أقررت لا يكون رجوعاً . قاله القاضى حسين . ولعل تعليله انه مكذب لمن شهد عليه بالاقرار وليس مكذباً لنفسه بخلاف قوله كذبت فانه رجوع عن قول نفسه فقيل ولو تجرد إقرار السارق ولم يقم بينة قبله ولا بعده ولا رجوع ولا هرب ولا توبة ولـكن اجتمعت بقية الشروط كلها فالظاهر وجوب القطع وكلام قدمناه يقتضى إثبات خلاف فيه لأنه لم يذكر من طرق الثبوت إلا الشهادة فان كان أحد ذهب إلى أنه لا يثبت بالاقرار فعجب لأن حد الزنا ثبت بالاقرار لقصة ماعز فالسرقة أولى اللهم إلا أن يفرق بأن هذا حد آدمى فلا بد من طلبه ، ونحن نقول بذلك وبفرض الاقرار بعد الطلب فمن أين يأتى فيه خلاف ولعل المراد بأنه شهد عليه بذلك شاهدان أنهما شهـدا على معاينة السرقة أو على إقراره حتى يخرج عن القضاء بالعلم إذا أقر عند القاضى وحده من غير شهود وإذا حمل على ذلك فلا فرق بين الثبوت بالبينة والثبوت بالاقرار واذا شهدت البينة على الاقرار فانه يخرج عن القضاء بالعلم فهذا هو الذى ينبغى أن يحمل عليه قول من قدمناه فى الشروط فى ذلك . واعلم أن من جملة الشروط فى المسروق منه أن لا يكون فى يده مال حرام يجب التوصل إلى أخذه منه ونحن كثيراً من الظلمة نراه فى يده المكوس أو شىء من بيت المال أو مثل ذلك لا يجب به القطع وكذا يكون ساكناً فى دار غصباً أو وقفاً مشاعاً فيفوت بذلك الحرز وفى المسائل أن لا يكون له حق فى مال المسروق منه ، ونحن نرى كثيراً من السراق جياعاً بحيث يجب كفايتهم على الناس والمسروق منه أحد من يجب عليه فلا يجوز القطع مع ذلك لما للسارق من حق التوصل إلى أخذ ما يستحقه . ومن جملة الشرط أن يكون الأمير الذى يتولى القطع أو يأمر به إماماً مستجمع الشرط أو نائباً عنه مستجمع شرط النيابة أو قاضياً مستجمع شروط القضاء إن قلنا إن القاضى يجوز له إقامة الحدود

وإلا فلا يكفى القاضى لاستيفاء الحد . ومن جملة الشروط بمحل الاتفاق أنه يأخذه دفعة واحدة . ومن الشروط أن لا يكون عبداً آبقاً . قال مالك عن زريق بن حكيم أنه أخبره أنه أخذ عبداً آبقاً قد سرق مالا فأشكل على أمره فكتبت فيه الى عمر بن عبد العزيز أسأله عن ذلك وهو الوالى يومئذ وأخبرته أنى كنت أسمع أن العبد إذا سرق وهو آبق لم تقطع يده فكتبت الى عمر بن عبد العزيز بعض كتابى يقول إنك كتبت الى أنك كنت تسمع أن العبد الآبق اذا سرق لم تقطع يده وأن الله تعالى يقول فى كتابه (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) فان بلغت سرقته ربع دينار فصاعداً فلتقطع يده ، وقال مالك : وذلك الأمر عندنا الذى لا اختلاف فيه . وهذا قول مالك والشافعى وأبى حنيفة وأصحابهم والأوزاعى والليث وأحمد وإسحق وداود وجمهور أهل العلم بالاخبار . وانما وقع الاختلاف فى ذلك قديماً ثم انعقد الاجماع بعد ذلك ، وقد روى الزهرى أن عثمان ومروان وعمر بن عبد العزيز كانوا لا يقطعون الآبق اذا سرق ، وقالت عائشة ليس عليه قطع . وقال سفيان يقطع ليس معصية الله فى اباقته تخرجه من القطع ، قال ذلك أبو على الحسين بن عتيق ابن الحسين وسيف فى شرح الموطأ المختار من التمهيد والاستذكار مالك عن نافع أن عبداً لعبد الله بن عمر سرق وهو آبق فأرسل به عبدالله الى سعيد بن العاص وهو أمير المدينة ليقطع يده فأبى سعيد أن تقطع يده وقال لا تقطع يد الآبق اذا سرق فقال له ابن عمر : فى أى كتاب وجدت هذا ثم أمر به ابن عمر فقطعت يده . وقال أبو عمر فيه : ان السيد لا يقطع يد عبده فى السرقة وان اختلف عن مالك فى حد الزنا فلم يختلف عنه فى حد السرقة لأن قطع السراق الى السلطان فلما لم ير ابن عمر الحد يقام على يد السلطان ورآه حداً معطلا قام لله به انتهى .

﴿ باب التعزير ﴾

﴿مسألة﴾ التعزير فى المسجد واقامة الحدود هل يكره ذلك أو يباح مع بيان دليله .

الحمد لله جمهور العلماء على كراهة ذلك أو تحريمه : قال الشافعى أحب أن

يقضى فى غير المسجد واذا كرهت أن يقضى فى المسجد كنت لأن يقيم الحد فيه
أو يعزر أكره . وقال أصحابه هو مكروه كراهية شديدة . وقال القفال الكبير
انه عند مالك وأبى حنيفة مكروه يعنى الحد فى المسجد . وقال ابن القاسم : قلنا
لمالك يضرب القاضى فى المسجد قال أما الأسواط الخفيفة اليسيرة على وجه
العقوبة مثل الأدب فنعم لاأرى بذلك بأساً فأما الحدود وما كثر من الضرب فلا
يكون فى المسجد . وفى رواية ابن وهب قال مالك اذا ضرب فليضرب خارجاً .
وقال أبو حنيفة فى رواية أسد بن عمر وعنه أكره للقاضى والامام أن يضربا
فى المسجد أو يقيما فيه حداً . وقد بلغنا عن النبى ﷺ قال « لاتقام الحدود فى
المساجد » قال القفال : وروى عن ابن عباس وغيره مرفوعاً « لاتقام الحدود
فى المساجد » وروى اسحق بن راهويه عن أبى فضيل عن محمد الضبى عن مكحول
مرفوعاً « جنبوا مساجدكم خصومكم واقامة حدودكم وشراءكم وبيعكم » قال
اسحق أخبرنا عبد الرزاق أنبأ محمد بن مسلم عن عبد ربه عن مكحول عن معاذ
مرفوعاً وكان شريح يرى اقامة الحدود فى المساجد والشعبى مثله وكذلك ابن
أبى ليلى وعاب عليه أبو حنيفة فى حكاية أن ابن أبى ليلى مر على امرأة ضربها
شاب فقال لها قولا غضب منه فقالت يابن الزانيين فأخذها ابن أبى ليلى فأدخلها
المسجد فضربها بغير محضر الأبوين يجوز أن يكونا عبدين أو خصيين فلاحد
فضربها حدين فى مقام واحد وضربها فى المسجد ونهى النبى ﷺ أن تقام
الحدود فى المساجد قيل وضربها وهى قائمة وضربها من غير طلب خصم للحد
ولا بد من طلبه وحضوره . وروى أبو عبيد القاسم عن ابن مهدى عن ابن
المبارك عن يونس عن الزهرى قال قال رسول الله ﷺ . « اذا أضر الرجل
الرجل فليخرجا من المسجد » قال يعنى أن يحكم عليه بالقود ، وعن طارق بن
شهاب وقال لى عمر يارجل فقال اخرجاه من المسجد فاضرباه . وعن الفضيل
ابن عمير وقال أتى على بسارق فقال ياقنبر أخرجه من المسجد فاقطع يده . وهذا
من ضعاف المراسيل ، وقال ابن ماجه فى الحدود : إن رسول الله صلى الله عليه

وسلم نهى عن جلد الحد فى المساجد من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . هذا ما حضرنى الآن من الآثار وقول أهل العلم فى ذلك ، وأقل درجاته الكراهة الشديدة كره له يكره وقدشهدت له الأحاديث الصحيحة إنما بنيت لذكر الله والصلاة وهذا أثر منها لا الحد ولا التعزير والله أعلم انتهى .

﴿ كتاب الجهاد ﴾

﴿مسألة﴾ فى التوراة والانجيل هل يجوز النظر فيهما : قال الشيخ أبو حامد ما معناه : لا يحل إمساكهابل إن كانت على جدار ونحوه غسلت وإن كانت على كاغد رقيق حرق ولا يحرق ليبقى المحرق غنيمة . وكذا قال الشيخ أبو اسحق والفورانى وابن الصباغ وإمام الحرمين والغزالى والرافعى والقاضى أبو الطيب . ولو وصى الذمى أو غيره فقال أكتبوا بثلثى التوراة والانجيل لم يجز لأنها مغيرة مبدلة صرح بها الأصحاب والشافعى فى آخر باب الجزية .

﴿سؤال﴾ من الشيخ الصالح فرج المقيم بقرية الساهلية من الغور أرسله إلى الشيخ الامام فى سنة الطاعون فى جمادى الآخرة سنة تسع وأربعين وسبعمائة يشتمل على أسئلة : السؤال فى الشهادة فى سبيل الله وما حقيقتها .

﴿أجاب﴾ رحمه الله مانصه : الحمدلله . الجواب أنهاحالةشريفةتحصل للعبدعند الموت لهاسبب وشرط ونتيجةعرفت من نص الشارع على محالهاوآثارهاواستنبط من ذلك عللهاالموجبةلضبطهاوأسبابهاوشروطهاو بيان ذلك بصور : (الصورةالأولى) وهى أعلاهاالقتل فى سبيل اللهقال الله تعالى (ومن يقاتل فى سبيل اللهفيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً) وقال تعالى فى قتلى بدر (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياءولكن لاتشعرون) وقال تعالى فى قتلى أحد (ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل اللهأمواتاً بل أحياء عندربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله) وقال تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون) وقال تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى اللهورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) وقال تعالى (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا

الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر) وقال تعالى (والشهداء والصالحين) وقال النبي ﷺ «ما عبد يموت له عند الله خير يسره أن يرجع إلى الدنيا فيقتل مرة أخرى» وقال أبو هريرة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول «والذي نفسي بيده لولا أن رجالا من المؤمنين لا تطيب أنفسهم أن يتخلفوا عني ولا أجد ما أحملهم عليه ما تخلفت عن سرية تغزو في سبيل الله عز وجل والذي نفسي بيده لوددت أن أقتل في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل» وقال النبي ﷺ «والذي نفسي بيده لا يكلم[1] أحد في سبيل الله والله أعلم بمن يكلم في سبيله إلا جاء يوم القيامة وكلمه يدمى اللون دم والريح ريح المسك» وقال ﷺ «ما اغبرت قدما عبد في سبيل الله فتمسه النار» ، وقال ﷺ «ما أحد يحب أن يرجع إلى الدنيا وله ما على من شيء إلا الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة» وقال ﷺ «واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف» وقال ﷺ «الشهداء على بارق نهر بباب الجنة في قبة خضراء يخرج عليهم رزقهم بكرة وعشياً» أخرجه الحاكم ، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة وذكرنا في ذلك مع قوله ﷺ لعلي لما وجهه إلى خيبر «لأن يهدي الله بك رجلا واحداً خير من حمر النعم» فرأينا قوله صلى الله عليه وسلم ذلك في هذه الحالة يشير إلى أن المقصود بالقتال إنما هو الهداية والحكمة تقتضي ذلك فان المقصود هداية الخلق ودعاؤهم إلى التوحيد وشرائع الاسلام وتحصيل ذلك لهم ولأعقابهم إلى يوم القيامة فلا يعدله شيء فان أمكن ذلك بالعلم والمناظرة وإزالة الشبهة فهو أفضل . ومن هنا نأخذ أن مداد العلماء أفضل من دم الشهداء . وإن لم يمكن إلا بالقتال قاتلنا إلى إحدى ثلاث غايات إما هدايتهم وهي الرتبة العليا وإما أن نستشهد دونهم وهي رتبة متوسطة في المقصود ولكنها شريفة لبذل النفس فهي من حيث بذل النفس التي هي أعز الأشياء أفضل من حيث أنها وسيلة لا مقصود مفضولة والمقصود إنما هو إعلاء كلمة الله تعالى . وإما قتل الكافر وهي الرتبة الثالثة وليست مقصودة لأنها تفويت

---

(١) أي يجرح ، والكلم : الجرح .

نفس يترجى أن تؤمن و أن تخرج من صلبها من يؤمن ولـكنه هوالذى قتل نفسه باصراره على الكفر فلما بذل الشهيد نفسه التى هى أعز الأشياء إليـه و باعها لله تعالى طلباً لاعلاء كلمته فاقتطع دونها و يعينه تعالى ما يتحمل المتحملون من أجله ولا شىء أعظم مما يتحمله الشهيد جازاه سبحانه وتعالى وهو أكرم الأكرمين بما تقصر عقول البشر عنه ، وأول ذلك أنه لم يخرجه من الدنيا حتى أشهده ماله من الـكرامة جملة و إن لم يدرك العقل والطرف تفصيلها فيرى بعينه من حيث الاجمال ما أعد الله له من الكرامة والخير ولذلك سمى شهيداً وهو فعيل بمعنى فاعل وقيل إنه فعيل بمعنى مفعول أو أنه سمى بذلك لأن الملائـكة تشهده وتظـله بأجنحتها والأول أصح وأشهر وعلى كلا التقديرين فهى حالة تحصل له شريفة ولهذا قلنا فى حد حقيقتها أنها حالة شريفة تحصل للعبد ولو جزمنا بأنه فعيل بمعنى فاعل قلنا فى العبد بأن شهوده للكرامة حالة تحصل منه فى بصره وقلبه ولـكنا قلنا له يصح على كلا القولين فان شهود ملائكة الرضا له حالة حاصلة لأجله إلا أن الأول أعلى وأكمل وأعظم لما فيه مما يحصل فى القلب من المعارف الربانية والبهجة النورانية وفى البصر من رؤية الجنة وكأنه أول قبض الثمن الذى باع الشهيـد به نفسه وحصل ذلك فى مقابلة شيئين أحدهما ما يترتب عليه من إعـلاء كلمـة الله لأنه يشجع غيره من المسلمين على مثله ويخذل الـكفار ويضعف نفوسهم وربما يدعوهم إلى الاسلام ، والثانى ماحصل له من الألم الذى لا شىء اعظم منه من فوات نفسه وتحققه لذلك قبل خروجها فان حتف أنفه لا ييأس من نفسه بل إما يأتيه الموت فجأة أو بأمراض يترجى معها العافية أو يغيب عقله حتى تخرج روحه والشهيد قد تدرع أسباب الموت فى حال حضور عقله وأعرض عن نفسه فى رضا الله تعالى ، ومن هنا يعلم فضل هذه الصورة على ما بعدها لأن غيره من الشهداء قد لا يشاركه إلا فى الألم فأنى يكون مثله و إن ساواه فى بعض المعانى وصدق عليه اسم الشهيد والاسم يشترك فيه أعلى المراتب وأدناها فالناس ألف منهم كواحد وواحد كالألف :

أكل امرىء تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا

ولكن فضل الله واسع قد يرفع الصغير إلى درجة الكبير أو يدنيه منه تفضلا فالشهداء كلهم هذا والذين يأتى ذكرهم يشتركون فى رؤية كرامة الله تعالى وفى حضور ملائكة الرضا لهم و إن اختلفت الأسباب لاشتراك الكل فى الألم واليأس من الحياة لوارد على النفس مملك لها فلذلك ذكرنا الحد الذى ذكرناه فى حقيقتها ليكون مشتركا بين الجميع فالحقيقة واحدة والقدر المشترك واحد والصورة مختلفة متفاوتة تفاوتاً كثيراً أعلى وأدنى وأوسط ، وأما قوله تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله) الآية فليس مما نحن فيه لأمرين : أحدهما أن ذلك فى الهجرة لا فى الجهاد ، والثانى أنه فيه وقوع الأجر لا الاسم . ولو فرضنا أن شخصا خرج من بيته لقصد الجهاد فى سبيل الله فمات فى الطريق بغير سبب من أسباب القتال فقد وقع أجره على الله كما فى المهاجر وهل هو كالمجاهد حقيقة أو دونه ؟ ليس هذا موضع الكلام فيه ولكن نقول فيه إنه لا يسمى شهيداً ولا انه تحصل له هذه الحالة التى تحصل للشهيد من شهوده الكرامة قبل موته ونحوها لأن التسمية لم ترد فيه أو تسمى سنذكره بعد ذلك ، و إن قلنا بأنها للمقتول ظلماً والمطعون والمبطون و غيرهم ممن يأتى ذكره و لورود النص باطلاق الاسم ودع يكون الميت فى طريق الجهاد أكثر أجراً إن ثبت ذلك فخواص الشهيد لا نثبتها إلا لمن ورد النص باطلاقه عليه سواء أكان أكثر أجراً أم لا .

و اعلم أن الوسائل لها حكم المقاصد ولكنها ليست فى رتبتها فالمجاهد الذى قتل فى سبيل الله له اسم الشهيد و الخاصة الحاصلة له من تلك الحالة الشريفة والأجر الحاصل فى الآخرة ، والذى خرج من بيته بهذه النية ومات قبل بلوغها يشاركه فى أصل أجر الجهاد و فضل الشهادة بلا شك بالقياس و بالأولية الحكاية العامة فى ذلك ، و أما مساواته له فى الأجر ففيه نظر قد يقال وقد يتوقف فيه و لا نجزم بالمنع لأن فضل الله و اسع ، وأما وقوع اسم الشهيد عليه فالظاهر المنع لأن الأسماء لا تؤخذ بالقياس و أما ثبوت تلك الحالة له فالأمر فيها محتمل من باب الأجر المرتب و إن لم يحصل اسم سببها . و الكلام فيمن سأل الله الشهادة من قلبه صادقاً

كالكلام فى ذلك ، ولا شك أن من سأل وتعاطى بعض السبب أعلى ممن سأل فقط وعمر حصل له أمران أحدهما سؤاله الشهادة العليا والثانى حصول الشهادة بالقتل حقيقة فله أجر الثانية حقيقة عليها وله أجر الأولى بالقصد والنية والسؤال . وإنما قلنا إنه سأل الشهادة العليا لاطلاق اللفظ وإنما يقصد الأكمل لكن اكتفى فى استجابة دعائه بحصول الاسم وسأل الموت فى بلد الرسول ﷺ وهو شىء ثالث ليكون له شفيعاً أو شهيداً ، وفيه أمر رابع وهو أن الذى قتله لم يقتله لأمر دنيوى بل على الدين فهو كقتل الكافر المسلم فى سبيل الله وليس كمن قتله عدو له ظلماً على عداوة دنيوية بينهما وإن صدق عليه اسم الشهادة فان الشهيد فى المعركة وعمر رضى الله عنه اشتركا فى أنهما إنما قتلا لقصدهما إعلاء كلمة الدين وإظهار الدين وقاتلهما قصد ضد ذلك وإخفاء دين الله فهو صاد على الله . وهذا معنى آخر لم نذكره فيما تقدم فيتنبه له فى الشهيد ، وهذا معنى كونه فى سبيل الله معناه فى طريق استعمله الله فيها نصرة لدينه فهو عبد سار فى طريق سيده لتنفيذ أمره حتى غلبه عدو سيده لا لدخل بينهما بل عداوة للسيد أليس السيد يغار له والله أشد غيرة وقال ﷺ « من سأل الله القتل فى سبيله صادقاً ثم مات أعطاه الله أجر شهيد » وقال أيضاً « من سأل الله الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه » إذا عرفت حقيقة الشهادة فاعلم أن لها أسبابا أحدها القتل فى سبيل الله وقد ذكرناه ، الثانى أسباب أخر وردت فى الحديث سنذكرها إن شاء الله تعالى . ووجدنا فى السبب الأول أموراً ليست فيها فلما رأينا الشارع أثبت اسم الشهادة للكل وجب علينا استنباط أمر عام مشترك بين الجميع وهو الالم بتحقق الموت بسبب خارج وإن اختلفت المراتب والانضم الى بعضها أمور أخر . وأما الشروط فأمور : أحدها أن يكون قتاله لاعلاء كلمة الله فقد جاء فى الحديث الصحيح قوله ﷺ « من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله » ولا شك فى ذلك لان به يتحقق المعنى الذى قدمناه . والذى قاتل شجاعة أو رياء أو حمية ليس قتاله لله فليس فى سبيل

الله وهذا مقطوع به ، والظاهر أنه لايسمى شهيداً لأن المعنيين اللذين
ذكرا فى معنى اسم الشهيد ليسا فيه والنص لم يرد بتسميته وإنما نحن
نظنه فى الظاهر شهيداً لعدم الاطلاع على فساد نيته فحينئذ الشهيد فى علم الله
تعالى وهو الذى فى سبيل الله فقول عمر رضى الله عنه : أسألك شهادة فى سبيلك .
لايكون قوله فى سبيلك تقييداً بل إيضاحا ويحتمل على بعد أن كل قتيل
يسمى شهيداً وحينئذ ينقسم قسمين ويكون ذكر السبيل تقييداً لا دليل على
هذا ، وقد قسم العلماء الشهداء على ثلاثة أقسام شهيد فى الدنيا والآخرة وشهيد
فى الدنيا دون الآخرة وعكسه ، وذكروا فى القسم الثانى المقاتل رياء والمدبر والغال
من الغنيمة فأما المقاتل رياء فليس قتاله فى سبيل الله فاما أن يقال إنه ليس بشهيد
وإن حكمنا له فى الدنيا بأحكام الشهيد وإما أن يقال إنه شهيد ولا أجر له . وأما
المدبر والغال من الغنيمة فيمكن أن يكون صحب نيتهما فى طلب إعلاء كلمة
الله تعالى وإن عرض لهما الادبار والغلول وهما من المعاصى فينبغى أن يكون لهما
أجر الشهيد وعليهما وزر الادبار والغلول وسنعيد الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى .
والشهيد فى الدنيا والآخرة من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا وقتل صابراً
محتسباً غير غال فحكمه فى الدنيا أحكام الشهداء لايغسل . واختلف العلماء فى
الصلاة عليه وفى الآخرة له أجر الشهداء والشهيد فى الآخرة لا فى الدنيا المطعون
والمبطون وغيرهما مما سيأتى يغسلون ويصلى عليهم وليس لهم شىء من أحكام
الشهداء فى الدنيا لكن فى الآخرة لهم أجر الشهداء ، الشرط الثانى عدم الغلول
قد ذكره الفقهاء كما أشرنا اليه فيما تقدم وأشرنا إلى التوقف فى أنه شرط للشهادة
أو لحصول الأجر عليهما ولا شك أنه لايحصل له أجر الكامل ، والأصل فى ذلك
قوله تعالى فى غزوة أحد (ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة) قيل فى التفسير
حاملا له على ظهره . وقال تعالى (أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله
ومأواه جهنم وبئس المصير) قيل فى التفسير أفمن اتبع رضوان الله من
ترك الغلول وبالصبر على الجهاد كمن باء بسخط من الله بالكفر أو

بالغلول [١] أو بالتولى عند لقاء العدو وفراره عن النبي ﷺ عند الحرب . روى البخاري رحمه الله من حديث أبي هريرة قال : قام فينا رسول الله ﷺ فذكر الغلول فعظمه وعظم أمره الحديث . وعن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما وهو ابن العاص قال كان على ثقل النبي ﷺ رجل يقال له كركرة فمات فقال رسول الله ﷺ هو فى النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عباءة قد غلها . وعنه قال كان رسول الله ﷺ إذا أصاب غنيمة أمر بلالا فنادى فى الناس فيجيئون بغنائمهم فيخمسه فيقسمه فجاء رجل بعد ذلك بزمام من شعر فقال يارسول الله هذا فيما كنا أصبناه من الغنيمة قال أسمعت بلالاً قال نعم قال ما منعك أن تجيء به قال يا رسول الله فاعتذر فقال كن أنت تجيء به يوم القيامة فلن أقبله عنك . صححه الحاكم وخبر مدعم فى خيبر مشهور وقول النبي صلى الله عليه وسلم « إن الشملة [٢] التى أخذها من الغنائم لم تصبها المقاسم تشتعل عليه ناراً » . وعن زيد بن خالد الجهنى أن رجلا توفى يوم خيبر فذكروا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلوا عليه فتغيرت وجوه الناس لذلك فقال إن صاحبكم غل فى سبيل الله ففتشنا متاعه فوجدنا خرزاً من خرز اليهود لا يساوى درهمين ، وعن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا وجدتم الرجل قد غل فاحرقوا متاعه واضربوه فوجد فى متاع غال مصحف فقال سالم بعه وتصدق بثمنه ، وقيل إن الخلفاء منعوا الغال سهمه من المغنم . قال العلماء الغلول عظيم لأن الغنيمة لله تصدق بها علينا من عنده فى قوله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء) فمن غل فقد عاند الله و إن المجاهدين تقوى نفوسهم على الجهاد والثبات فى مواقفهم علماً منهم أن الغنيمة تقسم عليهم فاذا غل منها خافوا أن لا يبقى منها نصيبهم فيفرون إليها فيكون ذلك تخذيلا للمسلمين وسبباً لانهزامهم كما جرى لما ظنوا يوم أحد فلذلك عظم قدر الغلول ، وليس كغيره من الخيانة والسرقة وسمى غلولا لأن الأيدى فيه مغلولة ولأنه يؤخذ فى خفية وأصله الغلل وهو الماء الذى يجرى تحت الشجر لخفائه ومنه غل الصدر . انتهى ما قاله .

---

(١) هو السرقة من الغنيمة قبل القسمة . (٢) هى كساء يتغطى به و يتلفف فيه .

العلماء . ولا يمتنع أن يكون ذلك سبباً لاحباطه جهاده ومنعه من درجة الشهادة لكن إذا ثبت ذلك ينبغي أن لا يحكم له بدرجة الشهادة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة . والفقهاء جعلوه شهيداً فى الدنيا دون الآخرة ولعلهم أرادوا ما إذا لم يعلم ذلك من حاله وكان خفياً فحينئذ يظهر ما قالوه . وأما كونه ليس بشهيد فى الآخرة فان أراد به أنه لا يعصم من النار فصحيح لا شك فيه لتصريح الأحاديث الصحيحة به وإن أريد أنه لا يحصل له شيء من ثواب الشهداء بعد أخذه ما يستحقه من العذاب ففيه نظر إذا كانت نيته صادقة إلا أن يرد نص من الشارع يقتضى إخراجه ، والذى أراه أن قوله صلى الله عليه وسلم «من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله» نص ضابط فكل من لم يكن مقصده غير ذلك فهو شهيد ومن لا فلا فاذا لم يكن مقصده غير إعلاء كلمة الله تعالى كان شهيدا غل أو لم يغل صبر أو لم يصبر احتسب أو لم يحتسب . هذا الذى يظهر لى و إن كان الصابر المحتسب غير الغال أكمل وأعظم أجراً . وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال فى خطبة خطبها تقولون فى مغازيكم فلان قتل شهيداً ولعله قد أوقر دابته غلولا لا تقولوا ذلك ولكن قولوا من قتل فى سبيل الله فهو فى الجنة ، وهذا الكلام من عمر محتمل لأن يكون مراده لا يبالغ فى الثناء على شخص معين لأنا لا نعلم حاله . وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال إنما الشهيد الذى لو مات على فراشه دخل الجنة يعنى الذى يموت على فراشه مغفوراً له . وهذا من أبى هريرة رضى الله عنه شديد . وأما الذى قيل فيه ما أجزأ أحد منا اليوم ما أجزأ فلان قول فلان وقول النبى صلى الله عليه وسلم فيه أنه من أهل النار وقتل نفسه بعد ذلك فالظاهر أن النبى صلى الله عليه وسلم اطلع على حاله بنفاق أو سوء خاتمة والعياذ بالله ولذلك قال إنه من أهل النار فانه يشعر بالخلود بخلاف قوله فى مدعم لتشتعل عليه ناراً لما كانت معصية اختص عذابها بسائر البدن . (الشرط الثانى) الصبر جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله إن قتلت فى سبيل الله صابراً محتسباً مقبلا غير مدبر يكفر الله عنى خطاياى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم

فلما أدبر الرجل ناداه رسول الله ﷺ فقال كيف قلت فأعاد عليه قوله فقال له النبى صلى الله عليه وسلم نعم إلا الدين كذلك قال لى جبريل عليه السلام . هكذا رواه مالك فى الموطأ ورواه ابن أبى شيبة فقال فيه جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله إن قتلت كفر الله عز وجل به خطاياى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن قتلت فى سبيل الله صابراً محتسباً مقبلا غير مدبر كفر الله عز وجل خطاياك إلا الدين كذلك قال لى جبريل » وكذلك رواه ابن أبى ذئب والليث بن سعد وكذلك رواه مسلم فى صحيحه من حديث الليث بن سعد وهو يدل بطريق المفهوم على أن ذلك شرط ينتفى الحكم عند انتفائه بخلاف رواية مالك ليست صريحة فى الاشتراط حيث جعل ذلك من كلام الصحابى لا من كلام النبى ﷺ برواية مالك فلا إشكال ، و إن أخذنا برواية الليث فيحتمل أن يقال إن قوله صلى الله عليه وسلم « من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله » منطوق والمنطوق يقدم على المفهوم ، ويحتمل أن يقال لا تعارض بينهما لأن الموعود به فى هذا الحديث تكفير الخطايا ولا يلزم من انتفائه انتفاء كونه فى سبيل الله . وهذا أصح الاجوبة وبه يعرف أن درجات الشهداء متفاوتة فالذى يقطع بتكفير الخطايا له غير الدين هو الذى جمع هذه الصفات وأما غيره فقد يغفر له البعض دون البعض ويحتمل أن يقال جواب ثالث أن المفهوم يخصص العموم ولكن لاضرورة الى هذا ، وقوله مقبلا غير مدبر لانه قد يقبل فى وقت و يدبر فى وقت فهذا الحكم إنما يثبت لمن لم يحصل منه إدبار أصلا . نعم قد يقال إن هاتين الصفتين منصوبتان على الحال فالمعتبر هو كونه بهاتين الصفتين حال القتل لاقبله ولا بعده ، وحينئذ ينبغى أن يفسر الاقبال والادبار بما لا منافاة بينهما اما بأن يقال أنه يقبل بقلبه وبدنه ونيته لا يكون له التفات إلى ماسوى ذلك لافى الحال ولا فى المآل أو يكون تأكيداً وهكذا ذكر الصبر معهما الظاهر أنه لبيان ماقلناه من الاقبال بالظاهر والباطن فان الشخص قد يكون مقبلا على العدو بصورته وفى قصده أن ينهزم فلا يكون صابراً ولو قتل فى هذه الحالة فلا يكون شهيداً ولا يكون قتله فى

سبيل الله ومتى كان مقبلا بصورته وقلبه فهو صابر ولا يضره مع ذلك أن يجد ألماً فى قلبه أو كراهية للموت وفراق الأهل لايتحمل ذلك لله تعالى ، وقد تكلم الناس فى اشتراط الصبر فى الثواب على المصائب وله هناك وجه وأما هنا وما أشبهه من العبادات فالصبر عليها فعلها بشروطها كالصبر على الصلاة والصوم ونحوهما وحسن ذكره فى الجهاد لما أشرنا اليه من أن الشخص قد يحضر الصف وفى قصده الفرار فليس صابراً نفسه فالصبر بهذا المعنى شرط لابد منه وعليه يحمل الحديث وبغير هذا المعنى لايشترط . (الشرط الثالث) الاحتساب ومعناه أنه ينوى به وجه الله ويعتده وسيلة لثواب الله وهذا حاصل بقوله من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله وإنما ذكره هنا ولم يذكره هناك لأن هناك من كلام النبى صلى الله عليه وسلم وكلامه صلى الله عليه وسلم مراد به حقيقة الأمر فالمراد فى سبيل الله ظاهراً وباطناً صورة ومعنى وهنا من كلام السائل قال يارسول الله إن قتلت فى سبيل الله فقد يقصد به صورة السبيل وكل من قاتل الكفار فى صف المسلمين فهو فى الصورة فى سبيل الله فأجابه النبى صلى الله عليه وسلم باشتراط الصبر والاحتساب ليكون فى سبيل الله صورة ومعنى . (الشرط الرابع) أن يكون مقبلا غير مدبر . وقد ذكرنا هذه الشروط ولننبه على أن هنا مقامين : أحدهما كون القتال فى سبيل الله وهو دائر مع كون القتال لاعلاء كلمة الله وجوداً وعدماً سواء رجع المقاتل إلى بيته مع ما نال من أجر وغنيمة سالماً أم لاسواء استشهد أولا دام على تلك الحالة أم لا فقد يقاتل فى سبيل الله لاعلاء كلمة الله بنية خالصة ثم يتغير حاله بعد ذلك والعياذ بالله . وهل يخرج قتاله الماضى عن أن يكون لله ينبنى على إحباط العمل والكلام فيه مبين فى غير هذا الموضع والمقصود التنبيه على أن هذا الحديث لم يتعرض للشهادة وإنما تعرض لحكم القتال . المقام الثانى كون المقتول شهيداً تكفر خطاياه ، وقد تعرض الحديث الثانى الذى فيه تكفير الخطايا لذلك فافهم الفرق بين المقامين لئلا يختلط عليك ، وقد ينتهى القتال فى سبيل الله إلى القتل على تلك الصفة وقد لا ينتهى إلى ذلك بأسباب .

كثيرة . وقد تلخص أن كل من قتل من المسلمين فى حرب الكفار بسبب من
أسباب القتال قبل انقضاء الحرب فهو شهيد فى أحكام الدنيا لايغسل ولايصلى
عليه فان كان مع ذلك صابراً محتسباً مقبلا غير مدبر فهو شهيد فى الآخرة أيضا
وقد لايحصل منه قتال بل يكون متهيئاً له فكثيراً ما يتفق ذلك لمن يكون
فى الصف فهذا شهيد محمود وإن لم يصدق عليه أنه قاتل بالفعل بل بالقوة والشهادة
بالحكم بالظاهر فى هذا المعنى الذى شرحناه وفى المعنى الباطن هى شهادته بقلبه
وبصره كرامة الله له وشهادة الملائكة له بحضورهم عنده على هيئة الاكرام وشهادته
له بالخير وإكرامه له كما حصل لبعض الشهداء من تظليله بأجنحتهم بعد الموت
حتى رفع وشهادة الدم عليه وتأهل لهذه الكرامة بأنه بذل نفسه وماله وولده وكل من
يحبه لله تعالى ولنصرة دينه وإعلاء كلمته وإعزاز الاسلام وأهله وخذلان الكفر
وأهله وتحمل المشاق فى ذلك كله وتجرؤ عدو الله عليه تجرؤ على الله وصداً له عن إعلاء
كلمة الله وقطعاً لسبيله والجناية على عبيده فجازاه الله على هذه الميتة بحياة الابد
وجعله حيا باقيا مرزوقاً فرحاً مستبشراً آمنا . واختصار هذا الذى يكتب فى الفتوى
أن الشهادة فى سبيل الله حقيقتها موت المسلم فى حرب الكفار بسبب من أسباب قتالهم
قبل انقضاء الحرب صابراً محتسباً مقبلا غير مدبر ويغنى عن هذه الالفاظ الاربعة قاصداً
إعلاء كلمة الله تعالى وشرفها لبذل نفسه لله فى إعلاء كلمته وقتل عدو لله له دون الوصول
دون ذلك ، وأما بقية الصور فشاركت هذه الصور فى بعض هذه المعانى كما سنبينه .
وأما النتيجة فقد بينا بعضها فيما تضمنته الآيات والاحاديث وفى صحيح مسلم عن النبى
صلى الله عليه وسلم « يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدين » وفيه أيضا « القتل فى سبيل الله يكفر كل
شىء إلا الدين » وفيه « أرواحهم فى جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح
من الجنة حيث شاء ثم تأوى إلى تلك القناديل » وأحاديث كثيرة فى هذا المعنى
فأما الدين فقال النووى فى شرح مسلم أما قوله صلى الله عليه وسلم « إلا الدين »
ففيه تنبيه على جميع حقوق الآدميين وإنما تكفر حقوق الله تعالى ، وأما قوله صلى
الله عليه وسلم « نعم » ثم قال « إلا الدين » فمحمول على أنه أوحى به اليه فى الحال

هذا كلام النووى رحمه‌الله . وقال ابن‌عبدالبر فى‌الاستذكار فى هذا الحديث : إن القتل فى سبيل الله عز وجل على الشرط المذكور لايكفر تباعات الآدميين وإنما يكفر مابين العبدوربه من كبيرة أو صغيرة لأنه لم يستثن إلا الدين الذى هو من حقوق بنى آدم و يشهد له حديث جابر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه‌وسلم «لايدخل أحدمن أهل الجنة الجنةوأحدمن أهل النار يتبعه بظلمة» وذكر أحاديث كثيرة فى هذا المعنى ثم قال وفى هذا الحديث من الفقه أن قضاء الدين على الميت بعده فى الدنيا ينفعه فى آخرته ثم قال : هذا كله كان من رسول الله صلى الله‌عليه وسلم فى الدين قبل أن يفتح الله عليه الفتوحات فلما كان ذلك وأنزل الله تعالى سورة براءة وفيها الزكاة قال صلى الله عليه وسلم حينئذ من ترك مالا فلورثته ومن ترك ديناً أو عيالا فعلى فكل من مات وقد أدان ديناً فى مباح ولم يقدر على أدائه فعلى الامام أن يؤدى عنه من سهم الغارمين أو من الصدقات كلها أن جوز وضعها فى صنف واحد ومن الفىء ، قال أبو عمر قوله ﷺ «وعلى قضاؤها» يحتمل إذا لم يترك مالا وظاهر الحديث عمومه والمعنى فيه أن الميت المسلم كان قد وجبت له حقوق فى بيت المال من الفىء وغيره لم يصل إليها فيجب على الامام أن يؤدى من تلك الحقوق دينه ويخلص ماله لورثته فان لم يفعل الغريم أو السلطان وقع القصاص بينهم فى الآخرة ولم يحبس عن الجنة بدين له مثله على غيره فى بيت المال أو على غريم جحد ولم يثبت ماعليه إلا أن يكون ما عليه من الدين أكثر مما له فى بيت المال أو على الغريم ولم تف بذلك حسناته فيحبس عن الدين بسببه ومحال أن يحبس عن الجنة من له مال يفى بما عليه عند سلطان أوغيره . وهذا الذى قاله ابن عبد البر حسن فيمن له من بيت المال نظير الذى عليه وليس كل أحد كذلك وفى زمن النبى صلى الله عليه وسلم حكم مبتدأ ، والذى قاله ابن عبد البر تنبيه حسن فيمن له فى بيت المال ، وينبغى أن يتنبه الأئمة العادلون لذلك بل والقضاة الذين تحت أيديهم الزكاة ومنها سهم الغارمين ، وقال القاضى عياض : هذا فيمن له ما عليه من الدين وأتلفه على ربه عن علم أو ذمة وملاء واستدانه

فى غير واجب وتحذير أو فسد به المرء فسارع فى إتلاف مال بهذا الوجه ويحتمل
أن يكون قبل قوله من ترك ديناً فعلى . وقال القرطبي وذكره الدين تنبيه على مافى
معناه من الغصب وأخذ المال بالباطل وقتل العمد وجراحتا وغير ذلك من التباعات
لكن هذا إذا امتنع من أداء الحقوق مع تمكنه أما إذا لم يجد المخرج من
ذلك سبيلا فالمرجو من كرم الله تعالى إذا صدق فى قصده وصحت نيته أن يرضى
الله تعالى خصومه عنه ولا يلتفت إلى من أشار إلى أنه منسوخ لأن الأحكام الدنيوية
هى التى تنسخ والحديث إنما تعرض لمغفرة الذنوب . وقال أبو الوليد الباجى
لم يثبت أن أحداً من الأئمة قضى دين من مات من بيت المال بعد النبى صلى الله عليه
وسلم فيحتمل أن يكون هذا كان خاصاً به ﷺ وفى النوادر أن التشديدات
التى وردت فى الدين كلها منسوخة إلا من أدان فى سرف أو فساد ، وذكر نحو
هذا عن ابن شهاب واستدل بأنه قيل للنبى صلى الله عليه وسلم : فمن لنا بعدك
قال يأخذ الله الولاة لكم بمثل ماأخذكم به . هذا كلام المالكية ولم يذكر
أصحابنا قضاء دين من مات قادراً وإنما ذكروا قضاء دين الميت المعسر وانه
كان واجباً على النبى صلى الله عليه وسلم ، وقيل كان يقضيه تكرماً
لاوجوباً ، وهل على الأئمة بعده قضاء دين المعسرين من مال المصالح ؟
فيه وجهان وظاهر الحديث يساعد المالكية وأياً ما كان فالارضاء بالحسنات
إنما يكون فى الآخرة فيقتضى تارة تأخر دخول الشهيد الجنة حتى يرضى خصمه
ولا يمتنع مع ذلك أن تنعم روحه فى غير الجنة حيث شاء الله تعالى نعم إذا فنيت
حسناته ولم يكن له شىء فى بيت المال أخذ من سيئات خصمه فطرحت عليه
واقتضى ذلك دخول النار هل نقول إنه يدخل وإن كان شهيداً وإذا دخل ولم
يرض صاحبه إلا بالدين كيف يكون الحكم الله أعلم . ولعل الله يرضى خصمه
بما شاء حتى يدخل الجنة هكذا حكم تبعات الآدميين . أما حقوق الله تعالى
فظاهر الحديث انها تغفر كلها بالشهادة ولا مانع من ذلك فالمعتقد ذلك لكننا
لانقطع بعدم دخوله النار لأمرين : أحدهما أن دلالة العموم ظنية عند

أكثر العلماء ، والثانى أنه يجوز أن يكون المراد أن الشهادة سبب قوى فى دخول الجنة والنجاة من النار كقوله «من قاتل فى سبيل الله فواق[1] ناقة وجبت له الجنة ونحوه» من الأحاديث ومعناه مالم يعارض معارض فقد تعارض كبائر أخرى عظيمة تمنع البدار إلى ذلك هذا بدون مظالم العباد أما مع مظالم العباد فظن النجاة من النار أضعف و إن كان يقوى فيه أيضاً بعد إرضاء الله سبحانه خصوم الشهيد ونقطع بأنه لا يدخل الجنة وعنده مظلمة لآدمى .

﴿فرع﴾ جاء فى صحيح مسلم «من مات فى سبيل الله فهو شهيد» . الصورة الثانية تمنى هذه المرتبة جاء فى صحيح مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم «من طلب الشهادة صادقاً أعطيها ولو لم تصبه» وفيه أيضاً «من سأل الله الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء و إن مات على فراشه» والذى نعتقده أن الله يعطيه مرتبة الشهداء لقصده وسؤاله وعدم تمكنه من الوصول إليها وللمرء فيما ينو يه ثلاثة أحوال : أحدها أن يمكنه الفعل فيؤجر على نيته أجراً دون أجر الفعل . الثانية أن يتقدم له عادة به فكتب له ذلك لقوله ﷺ «إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحاً مقيما وذلك لأن العذر الذى قدره الله عليه من المرض أو السفر هو الذى منعه . الثالثة أن لا تصل قدرته إليه لهذا الحديث فان طالب الشهادة لا قدرة له عليها فقد فعل ما فى وسعه فاذا قطع عنه أعطاه الله من سعة فضله ذلك لكنه لا يسمى شهيداً فى العرف و يحتمل أن يسمى حتى لو حلف حالف ليصلين على شهيد فصلى عليه بر . والكلام فى هذا كالكلام فى « ان قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن» وما أشبه ذلك ، وهذه الصورة لم يحصل فيها شيء من معانى الصورة الأولى فالحاقها بها إنما هو بالنص لا بالقياس ولا بمعنى جامع غير الاشتراك النية ونية المرء أبلغ من عمله . وقد كان عمر رضى الله عنه يقول : اللهم إنى أسألك شهادة فى سبيلك ووفاة ببلد رسولك صلى الله عليه وسلم . كذا رواه زيد بن أسلم وهشام بن عروة عن أبيه شهادة فى سبيلك فى مدينة رسولك صلى الله عليه وسلم

---

(١) الفواق هو مابين الحلبتين من الراحة ، وتضم فاؤه وتفتح .

وهو يقتضى أن تكون الشهادة فى المدينة كما وقع والأول لا يقتضى فى المدينة إلا الوفاة وقد تتقدم الشهادة فى غيرها وعلى كلا التقديرين يحتمل أن يكون المسئول الشهادة فى الجهاد وأن الله تعالى جعل طعن أبى لؤلؤة قائماً مقامها ، ويحتمل أن يكون سأل مطلق الشهادة فحصل ماسأله بحقيقته ولا شك أنه شهيد حقيقة فقد قال صلى الله عليه وسلم « فما عليك إلا نبى أو صديق أو شهيد» والمراد بالشهيد عمر رضى الله عنه وفى رواية شهيدان والمراد عمر وعثمان فشهادته رضى الله عنه حقيقية بطعن أبى لؤلؤة له وهى من أعظم الشهادات تالية لشهادة الحرب لأنها فى معناها فان أبا لؤلؤة كافر مجوسى إنما قتل عمراً لقيام عمر فى دين الله أعظم من قيام المجاهدين فكان فى معنى الصورة الأولى سواء ويحصل له مع ذلك أجر سؤاله الشهادة ومع ذلك غسل وصلى عليه ولم يثبت له شىء من أحكام الشهداء فى الدنيا وإنما هو شهيد فى الآخرة . وبقى هنا بحثان (أحدهما) استشكل الشيخ عز الدين بن عبد السلام سؤال الشهادة وهى قتل الكافر للمسلم وقتل الكافر للمسلم معصية والجواب من وجهين : أحدهما أن الشهادة قد تحصل فى الحرب بسبب من أسباب القتال غير تعمد الكافر أو قتله . والثانى أن الشهادة لها جهتان احداهما حصول تلك الحالة الشريفة فى رضا الله تعالى وهى المسئولة والثانية قتل الكافر وهو من حيث هو مقتول منه فى حين جاء على القلب من فضل الشهادة . (البحث الثانى) التمنى بمثل ذلك جائز بل فى الصورة الاولى قدمنا تمنى الشهيد فى الآخرة أن يرجع إلى الدنيا وهو دليل لجواز ذلك وإن كان مستحيلا وإنما يمتنع التمنى فى مثل قوله (ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض) وفى الاحكام وعليه يحمل قول الشافعى رضى الله عنه ولولا أن التمنى حرام لتمنينا هذا هكذا يعنى فى أن العرب يسترقون فلا يجوز للانسان أن يتمنى أن الخمر لم يحرم ونحو ذلك .(الصورة الثالثة) الطاعون نسأل الله العافية والسلامة . روى البخارى فى صحيحه عن النبى ﷺ قال « الشهداء خمسة المطعون والمبطون والغرق وصاحب الهدم والشهيد فى سبيل الله » وفيه أيضا عن النبى صلى الله عليه وسلم « الطاعون شهادة لكل مسلم »

وكذا رواه مسلم فى صحيحه . وفى المستدرك للحاكم عن أبى بردة أخى أبى موسى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم اجعل فناء أمتى قتلا فى سبيلك بالطعن والطاعون » حديث صحيح . وجاء فى الحديث أنه وخز أعدائكم من الجن . وفى رواية فى غير المستدرك إنما وخز من الشيطان والوخز طعن ليس بنافذ . وبهذا تبين مشاركته للقتل فى سبيل الله لانه قتل من كافر لمسلم بل هو من أعظم الكفار لانه الشيطان والشيطان إنما يعادى المسلم على الاسلام فكان ذلك فى معنى طعن أبى لؤلؤة لعمر رضى الله عنه وهو فى حكمه فى أنه لا يثبت له شىء من أحكام الشهيد فى الدنيا وإنما هو شهيد فى الآخرة ويحصل لهم تلك الحالة الشريفة أو قريب منها . وأما الآية الكريمة والحديثان اللذان ذكرناهما من مسلم فى تكفير الذنوب ليس فيه لفظ وانما ورتبة القتل فى الجهاد نعم فى صحيح مسلم أيضاً « يغفر الله للشهيد كل ذنب إلا الدين » وقد ذكرناه فيحتمل أن تكون اللام للعهد وهو المشهور فى اسم الشهيد وهو شهيد فدخل الخمسة فى المغفرة وهو المعتقد إن شاء الله تعالى لان بقية الاحاديث تشعر به وإنما ذكرنا لاحتمال نفياً للقطع وإذا كنا لا نقطع فى شهيد المعركة فنى هذا أولى . وفى دعاء النبى صلى الله عليه وسلم بذلك فى الطعن والطاعون تأييد لما قلناه فى جواب الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، وجاء فى حديث آخر ما يبين أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يدع بذلك ابتداء وإنما سأل الله تعالى أن لا يبعث عليهم عذاباً من فوقهم ولا من تحت أرجلهم . وجاء فى رواية أن الطاعون وخز ، ووقع للسلف خلاف فروى عن عمرو بن العاص أنه قال أنه وخز فقال شرحبيل بن حسنة : إنه رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم . واما أنه هل يشترط فى المطعون الرضا أو الصبر

﴿ باب عقد الذمة ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : الكافر الذى تضعف عليه الصدقة إذا كان عنده من الابل ثلاثون ونصف ففيها ثلاثة أوجه هل يضعف الوقص[1] أو لا

---

(١) : الوقص ما بين الفريضتين كالزيادة على الخمس من الابل الى التسع .

ثالثها إن كان يفضى الى التنقيص لم يضعف و إلا فيضعف وهو للقفال . وحكاه الامام وذكر له بياناً ذكره الرافعى لأنه لم يتحرر له على ماقال إما لخلل النسخة و إما لغير ذلك ، وقد تأملته فى نسخ فوجدته محرراً وها أنا أذكره بزيادة بيان فأقول تجب بنت مخاض وبنت لبون والاصل فى هذا الباب أنا لانضعف المال لأنا لو ضعفنا هذا المال كان إحدى وستين وواجبها جذعة ولم يقل به أحد و إنما يضعف فكأنا نلاحظ بقاء المال على حقيقته ونأخذ المال منه مرة ثم مرة . إذا عرفت ذلك فنقول واجب خمس وعشرين بنت مخاض وواجب خمس ونصف على الايجاب فى الوقص خمسة أجزاء ونصف من خمسة وعشرين جزءاً من بنت مخاض وهى خمس بنت مخاض وعشر خمس منها ونضعف ذلك فيكون بنتى مخاض وأحد عشر جزءاً من خمسة وعشرين جزءاً من بنت مخاض هى خمسا بنت مخاض وخمس خمس منها ونحن نفر من التشقيص[1] فنقول : بنت المخاض خمس وعشرون جزءاً فاذا أضفنا اليها أحد عشر جزءاً منها كانت ستاً وثلاثين فواجبها بنت لبون فتنقلب الأجزاء الستة والثلاثون التى كانت أجزاء بنت مخاض تصير أجزاء بنت لبون إلا أنهـا كانت منسوبة من خمسة وعشرين صارت منسوبة من ستة و ثلاثين والعراب لا تختلف وذلك لأن بنت المخاض إذا قسمت خمسة وعشرين جزءا كان كل جزء منها خمس خمسها و نسبته من ستة و ثلاثين ربع تسعها فكل جزء من بنت المخاض يقابل جزءاً من بنت اللبون إذا كانت أجزاء بنت المخاض خمسة وعشرين وأجزاء بنت اللبون ستة وثلاثين و إن شئت قلت كل خمس خمس بنت مخاض وهو معادل لربع تسع بنت اللبون فاذا خرجنا بنتى مخاض وأحد عشر جزءاً من تاليه من بنات المخاض قوم التشقيص فعدل عنه إلى مايساويه فى نظر الشرع وعدلت بنت المخاض مع أحد عشر جزءا من أخرى من بنات المخاض ببنت لبون كاملة لاستوائهما فى نظر الشرع والسلامة من التشقيص والله أعلم انتهى .

﴿سئل﴾ الشيخ الامام رحمه الله سؤالا ابتداؤه ثناء طويل على الشيخ الامام.

(١) أى التقطيع .

ثم يقول السائل بعـده والقصد النظر فى ما ذكره إمام الحرمين فى كتابه النهاية فى كتاب الجزية فى مسألة تضعيف الصدقة على نصارى العرب على ما يأتى تفصيله كان الامام الرافعى رحمه الله لم يتحصل عنده ما حكاه الامام ولفظ الرافعى فى هذا الموضع لما تكلم فى أن الوقص هل يؤخذ منه شىء أم يكون عفواً وحكى فيه وجهين ثم قال قال الامام وفيه وجه ثالث وهو أن الأخذ من الوقص إن كان يؤدى إلى التشقيص مع التضعيف فلا يؤخذ و إن كان لا يؤدى أخذ فان الذى يوجب منع الاخـذ من وقص مال المسلم أنا لو أخذنا منه لأوجبنا شقصاً واعتباره عسر فى الحيوان فيصير إلى أن يكمل الواجب الزائد فعلى هذا إذا ملك سبعاً ونصفاً من الابل فعليه ثلاث شياه إذ لا تشقيص على صاحب التضعيف ، هذا كله لفظه ثم ذكر فيما إذا ملك ثلاثين ونصفاً من الابل ما يخالف ذلك ولم يتضـح لى ما حكاه لخلل النسخة الحاضرة أولغيره فتركته . انتهى موضع الحاجة من كلام الرافعى والذى ذكره الامام فى النهاية هذا لفظه وحاصل ما ذكره الأئمة ثلاثة أوجه ثم قال : والثالث أن الاخذ من الوقص إن كان يؤدى إلى التشقيص مع التضعيف فلا يوجب و إن كان لا يؤدى أخذنا من الوقص فان الذى أوجب منع الأخذ من وقص المسلم أنا لو أخـذنا منه لأوجبنا شقصاً واعتباره عسر فى الحيوان فيصير إلى أن يكمل الواجب الزائد فعلى هـذا إذا ملك سبعاً ونصفاً من الابل فعليه ثلاث شياه إذ لا تشقيص على حساب التضعيف و إذا ملك من الابل ثلاثين ونصفاً فعليه بنت مخاض و بنت لبون وفى خمس وثلاثين من البقرة تبيع ومسنة هـذا ما يقتضيه حساب التضعيف مع الاخذ من الوقص باجتناب التشقيص ، و بيان ذلك أنه إذا ملك ثلاثين ونصفاً من الابل فيقدر تضعيف ما يزيد على الخمس والعشرين والزائد على الخمس والعشرين خمس ونصف فاذا ضعفنا هذا الزائد تقديراً بلغ المال ستاً وثلاثين وواجبها بنت لبون فنوجب بنت مخاض فى الخمس والعشرين وتوجب بنت لبون بتقدير بلوغ المال ستاً وثلاثين فيضعف واجب الخمس والعشرين فانه يجتمع عليه بنت مخاض وأجزاء من بنت لبون

و يتضعف حتى لا يؤدى إلى التشقيص و يفرع على الايجاب فى الوقص فلا نجد طريقاً إلى ما ذكره القفال وفيما ذكره أمر محذور وهو تضعيف المال وسيأتى ذلك وهذا يتضمن إيجاب حقة فى خمسة وعشرين مثلا وقد ذكرنا أن بالاصل يفعل ذلك بل يوجب بنتى مخاض ولكن هذه الصورة تتميز عن الخمس والعشرين بما ذكرناه من صورة التشقيص مع أنا نريد تعطيل الوقص فهذا منتهى المذكور فى ذلك انتهى كلام الامام .

﴿أجاب﴾ رحمه الله فقال : أما كلام الامام من التفريع على الوجه المنسوب إلى القفال فظاهر جلى لا إشكال فيه . وليس فى كلام هذا الفصل ما يرد إلا قوله فى الأخير فى إلزام حقة وذلك مردود إنما يلزم من تضعيف المال . ومبنى هذا الباب أن المضعف هو الواجب لا المال و إنما كان كذلك لأن تضعيف المال يخالف المحسوس وهو أمر تقديرى لو قيل به والامور إنما يصار إليها للضرورة إذا دل دليل من الشرع عليها وليس هذا كذلك لانا لا نجعل المأخوذ صدقة عن المال المقدر الذى لم يوجد ولو كان كذلك لم يحصل تضعيف ، و إنما نجعله جزية مسماة باسم الصدقة مساوية لواجب الزكاة وضعفه فلابد من المحافظة على واجب الخمس والعشرين وهو بنت مخاض و نضعفها فنوجب فيها بنتى مخاض ولا نقول ان المال خمسون حتى تجب حقة . إذا عرف ذلك فاذا ملك ثلاثين من الابل ونصفاً فواجبه فى خمس وعشرين بنت مخاض وقد فرعنا على أن الوقص محسوب على الكافر فتوجب لاجله خمسة أجزاء ونصفاً من بنت مخاض نسبتها منها خمس وعشر خمس ثم يضعف ذلك فيكون الحاصل من المجموع بنتى مخاض وأحد عشر جزءاً من خمسة وعشرين جزءاً من بنت مخاض نسبتها منها خمسان وخمس خمس . ثم لاجل الفرار من التشقيص نقول إن الاحد عشر جزءا من خمسة وعشرين جزءاً من بنت المخاض تساوى أحد عشر جزءاً من ستة وثلاثين جزءا من بنت لبون . ونعلم من ذلك أن كل بعير من الزكاة مساو لخمس خمس بنت المخاض بمعنى أنها زكت خمساً وعشرين يكون خمس خمسها مزكياً لواحد منها بشرط عدم التشقيص وكل بعير من مال الزكاة أيضاً مساو لربع تسع بنت اللبون بالطريق المذكور فعلمنا أن كل بعير مساو لخمس

خمس بنت المخاض ولربع تسع بنت اللبون والمساوى للمساوى مساو فخمس خمس بنت المخاض مساو لربع تسع بنت اللبون ، وقد اجتمع معنا بنت مخاض وأحد عشر جزءا من بنت مخاض فلو أخذنا بنتى مخاض مع الشقص وقعنا فى محذور التشقيص فنأخذ بنت مخاض كاملة مع أحدعشر جزءا من بنت مخاض أخرى يجتمع منها ستة وثلاثون جزءا من أجزاء بنات المخاض وكل ستة وثلاثين جزءا من بنات المخاض مساوية لبنت اللبون بالطريق التى قدمناها فنأخذ بنت اللبون عن إحدى بنتى المخاض والأجزاء الاحد عشر التى معها للسلامة من التشقيص ويكون قد وفى بالواجب الشرعى وهذا أمر حسابى لاشك فيه ولم يضعف إلا الواجب ولا ضعفنا المال ولا الوقص ولا قدرنا أن معه ستاً وثلاثين من الابل لايجاب بنت اللبون وإن كان فى كلام الامام مايقتضيه وكأنه أراد التقريب إلى الاذهان . والذى قلناه أبلغ فى التحقيق والكشف والبيان عن سر الوجه المذكور على قياس ذلك لو ملك خمساً وثلاثين من الابل ونصفاً أوجبنا بنت مخاض وحقة على قياس الوجه المذكور المنسوب الى القفال ولم أجده منقولا وإنما قلته تفقهاً وذلك لان بنت المخاض المأخوذة عن خمس وعشرين ويبقى معنا بنت مخاض أخرى وعدة أجزاء ونصف من بنت مخاض نصفها يصير أحداً وعشرين جزءا من بنت المخاض نضمها الى بنت المخاض الكاملة وأجزاؤها خمس وعشرون فيكون المجموع ستة وأربعين جزءا من بنات المخاض وهى مساوية لحقة بالطريق التى قدمناها فنأخذها مع بنت المخاض ، ولو ملك ثمانية وثلاثين ففيها بنتا لبون فقط بغير زيادة لان إيجاب الزيادة فى هذه الصورة توجب التشقيص والتفريع على الوجه المنسوب إلى القفال الذى لايضعف إلا حيث لايشقص ، ولو ملك إحدى وأربعين من الابل فواجبها بنت لبون وحقة . وقد ظهر وجه ذلك فاستعمله حيث تريد ، وحاصله أن كل ما كانت الزيادة من الوقص قدر النصف مما بين النصابين المتواليين فالمأخوذ واجب النصاب الأول وواجب النصاب الثانى كما ذكرنا فى بنت المخاض مع بنت اللبون

فى ثلاثين ونصف وما زاد على ذلك فقد يكون كذلك وقد لايكون كما ذكرناه فى بنت مخاض وحقة . ومما ينبه عليه فى ذلك أنه لو ملك ثلاثين من الابل فواجبه على قياس المذكور بنتا مخاض بغير زيادة لأن العشرة الأجزاء الزائدة لو أخذناها اوقعنا فى التشقيص وهو خلاف ماعليه التفريع . وقد يقول قائل لم لا نأخذ عن الخمس الزائدة شاتين لأن التفريع على أن الوقص فى حق الكافر ليس بعفو ، والتشقيص محذور وكأنه ملك خمساً من الابل منفردة لزمه شاتان فكذلك هنا وتضم الشاتان إلى بنتى المخاض . وطريق الخلاص عن هذا السؤال أن الشارع إنما جعل الغنم فى زكاة الابل فيما دون خمس وعشرين لقوله صلى الله عليه وسلم « فيما دون خمس وعشرين من الغنم فى كل خمس شاة » ثم ذكر فى الخمس والعشرين و إنما المأخوذ من الابل يبسط على الجميع سواء كان وقصا أو غيره ، ولو ملك ستاً وتسعين من الابل فواجبها أربع حقاق ولا نقول إن الخمسة تجب فيها الغنم لما ذكرناه ولا غيره لأجل التشقيص ، هذا مايتعلق بكلام الامام ، وأما الرافعى رحمه الله فقوله لم ينتفع ما حكاه إما لخلل فى النسخة الحاضرة و إما لغيره والله أعلم . غير أن الرافعى أعلى كعباً وأعظم قدراً . وفى كلام الرافعى شىء آخر وهو انه صدر كلامه بالخلاف فى انه هل يؤخذ من بعض النصاب قسطه من واجب تمام النصاب كشاة من عشرين شاة فيه قولان أحدهما نعم ويروى عن البويطى وأصحهما المنع . والنقل الذى قاله صحيح لكن القول بالأخذ مما دون النصاب بعيد لاسيما مع ماقررناه من ان المضعف الواجب لا المال ، والأخذ مما دون النصاب لاوجه له إلا بتقدير تضعيف المال فالقول به مضاد لما بنى عليه الباب . فان صح ذلك عن الشافعى فيشمله شىء ينبه عليه فى هذا وفيما تقدم وهو أن المأخوذ إنما هو جزية والأمر فيها راجع إلى ما تحصل المشارطة عليه بين الامام والذمى فاذا اشترط تقدير تضعيف المال لم يمتنع ولا بد فى ذلك كله من العلم بين المتشارطين بذلك ليصح العقد فاختلاف الأصحاب حينئذ فى القدر المأخوذ فى بعض المسائل قد تطرق جهالة مقتضية فساد العقد فيحمل على أن مراد الاصحاب تعريف الواجب ليقع العلم به

قبل العقد المشترط عليه ذلك . ثم قال الرافعى رحمه الله : و إذا قلنا بالأول يعنى الاخذ مما دون النصاب أخذنا من مائة شاة ونصف شاة ثلاث شياه ومن سبع ونصف من الابل كذلك وفى خمس وثلاثين من البقر تبيعاً ومسنة . وهذا الذى قاله الرافعى مشكل لأن هذه الصور الثلاث النصاب موجود فيها وزيادة فليس تفريعه على الاخذ مما دون النصاب بمتضح ولذلك ان الامام رحمه الله ذكر الصورتين الاخرتين فى التفريع على ماقدمناه عن القفال من غير التفات إلى مادون النصاب ثم قال الرافعى وأجرى الخلاف فى الاوقاص فاقتضى كلامه ان الخلاف فى الأوقاص هو الخلاف فيما دون النصاب ثم ذكر عن الرويانى فيما إذا ملك ثلاثين ونصفاً انه يؤخذ منه جذعة تفريعاً على الاخذ مما دون النصاب وهذا أبعد بكثير ولولا الأدب لقلت إنه غلط من الرويانى لما تقدم من القواعد التى بنى عليها أصل الباب والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ مايقول السادة العلماء فى قول رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » وماهو المختار فى أطفال المشركين أمن أهل الجنة أم من أهل النار أو من أهل الاعراف .

﴿أجاب﴾ رحمه الله هذا الحديث صحيح من رواية أبى هريرة ولفظه فى الموطأ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تناتج الابل من بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء قالوا يارسول الله أرأيت الذى يموت صغيراً قال الله عز وجل أعلم بما كانوا عاملين » وفى صحيح مسلم ألفاظ منها « مامن مولود إلا ولد على الفطرة أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » ثم يقول أبو هريرة اقرءوا إن شئتم (فطرة الله التى فطر الناس عليها) ومنها « مامن مولود إلا يولد على الفطرة » ومنها « مامن مولود يولد إلا وهو على الملة » وفى رواية « إلا على هـذه الملة حتى يبين عنه لسانه » ومنها « ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه » ومنها « من يولد على هذه الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه » ومنها « كل إنسان تلده أمه على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه فان كانا مسلمين فمسلم » وفى رواية « فأبواه يهودانه

و ينصرانه و يشركانه فقال رجل يارسول الله أرأيت لو مات قبل ذلك قال الله أعلم بما كانوا عاملين » وفى رواية « أرأيت من يموت صغيراً منهم » هذه الروايات كلها فى مسلم . وأما معناه فللعلماء فيه أربعة أقوال (أحدها) وهو الذى نختاره وعليه أكثر العلماء أن المراد بالفطرة الطبع السليم المهيأ لقبول الدين وذلك من باب إطلاق القابل على المقبول فان الفطرة هى الخلقة يقال فطره أى خلقه وخلقة الآدمى فرد من ذلك وتهيأ لقبول الدين وصف لها فهذه ثلاث مراتب وذلك المقبول وهو الدين أمر رابع فاسم الفطرة أطلق عليه فكأنه قال « كل مولود يولد مسلماً بالقوة » لأن الدين وهو الاسلام حق مجاذب للعقل غير ناء عنه وكل مولود خلق على قبول ذلك وجبلته وطبعه وما ركزه الله فيه من العقل لو ترك لاستمر على لزوم ذلك ولم يفارقه الى غيره و إنما يعدل عنه لآفة من آفات البشر والتقليد كما يعدل ولد اليهودى وولد النصرانى والمجوسى بتعليم آبائهم وتلقينهم الكفر لاولادهم فيتبعوهم و يعدلون بهم عن الطريق المستقيم الذى فطرهم الله عليه وأنعم عليه به . (القول الثانى) أن معناه أن كل مولود يولد على معرفة الله تعالى والاقرار به فليس أحد يولد إلا وهو يقر بأن له صانعاً و إن سماه بغير اسمه أو عبد معه غيره . وهذا القول بينه و بين الاول تقارب فى شىء وتفاوت فى شىء والاول خير منه . (القول الثالث) أن الفطرة ماقضى عليهم من السعادة والشقاوة . وقالوا الفطرة البداءة واحتجوا بقوله تعالى (كما بدأكم تعودون) ونسب هذا المذهب الى ابن المبارك وكان أحمد ابن حنبل يقول به ثم تركه ، ومعناه أن كل مولود ولد على مايعلم الله أنه تصير خاتمة أمره اليه وذكروا حديثاً « إن بنى آدم خلقوا طبقات فمنهم من يولد مؤمناً و يحيا مؤمناً و يموت كافراً ومنهم من يولد كافراً و يحيا كافراً و يموت مؤمناً » وهذا الحديث انفرد به على بن زيد بن جدعان وكان شعبة يتكلم فيه . وهذا القول مخالف للقول الثانى مخالفة ظاهرة والثانى خير منه . (والقول الرابع) أن الفطرة الاسلام ونسب هذا القول الى أبى هريرة والزهرى وعامة السلف فى قوله تعالى (فطرة الله التي فطر الناس عليها) ومعنى الحديث على هذا خلق الطفل سليما من الكفر

مؤمناً مسلماً على الميثاق الذى أخذه الله على ذرية آدم واحتجوا بحديث « إن الله خلق آدم على صورته وبنيه حنفاء مسلمين الحديث بطوله » فالطفل على الميثاق الأول وله ميثاق ثان وهو قبول الفرائض بعد وجوده وأهلية التكليف فمتى مات قبل ذلك مات على الميثاق الأول فدخل الجنة . ولا نعتقد أن أصحاب هذا القول يقولون إنه يولد معتقد الاسلام . هذا لا يقوله عاقل وإنما أرادوا أن يجرى عليهم حكم الاسلام على من أسلم حقيقة ثم نام أو مات الذى أقربه فى الميثاق الأول كما يجرى حكم الاسلام غير أن بينهما فرقاً وهو أن البالغ جميع أحكام الاسلام جارية عليه والصبى يجرى عليه من أحكام أبويه كثير ولا يجرى عليه شىء من حكم الاسلام إذا كان بين كافرين ، نعم قال أحمد إذا مات أبوه وهو حمل ثم ولد يكون مسلماً وإن كان ابن كافرين ويرد عليه قوله فى الحديث حتى يعرب عنه لسانه .
وقال محمد بن الحسن هذا القول من النبى ﷺ كان قبل أن تنزل الفرائض وقبل الأمر بالجهاد . وهذا القول من محمد بن الحسن مردود فان الحديث من رواية أبى هريرة وأبو هريرة أسلم بعد فرض الجهاد بمدة وبعد نزول الفرائض ، وقد ورد حديث صحيح يبين أنه بعد الجهاد وهذا ما يتعلق بمعنى الحديث . وأما المختار فى أطفال المشركين وهو يتعلق بمعنى الحديث أيضاً فاعلم أن للعلماء فى أطفال المشركين أربعة أقوال (أحدها) وهو يرجى من فضل الله تعالى أنهم فى الجنة لقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولما روى البخارى عن سمرة رضى الله عنه فى حديث طويل رؤيا النبى ﷺ وفيها « والشيخ الذى فى أصل الشجرة إبراهيم والصبيان حوله أولاد الناس » وبهذا احتج النووى وقال الصحيح الذى عليه المحققون أنهم من أهل الجنة وكذا قال غير النووى أيضاً ووردت أحاديث أخرى مصرحة بأنهم فى الجنة لكن فى أسانيدها ضعف . وفى حديث البخارى كفاية مع ظاهر القرآن ، وفى حديث آخر « أولاد المشركين خدم أهل الجنة » . (القول الثانى) أنهم فى النار تبعاً لآبائهم كما تبع أولاد المؤمنين آباءهم فى الجنة ونسب النووى هذا القول الى الاكثرين وفى هذه النسبة

نظر واحتج بحديث سلمة بن يزيد الجعفى قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخى فقلنا يارسول الله إن أمنا ماتت فى الجاهلية وفيه إن أمنا وأدت أختاً لنا فى الجاهلية لم تبلغ الحنث فقال رسول الله ﷺ : أرأيتم الوائدة والموءودة فى النار إلا أن تدرك الوائدة الاسلام فيغفر الله لها . وهو صحيح الاسناد لكن روى حديث ضعيف يدل على نسخه والنسخ ضعيف فان لم يكن لهذا الحديث علة تحتاج إلى جواب آخر وقد قيل انه لعله صلى الله عليه وسلم اطلع على أن تلك الموءودة بلغت سن التكليف وكفرت ولم يلتفت الى قول السائل لم تبلغ الحنث لجهله ويكون التكليف فى ذلك الوقت كان منوطاً بالتمييز والسائل يجهله وليس ذلك من الامور المحتاج اليها حتى نبينها له . وعن عائشة رضى الله عنها أنها سألت النبى ﷺ عن أولاد المشركين أين هم فقال فى النار . وفى إسناده ابن عقيل صاحب بهية ولا يحتج به وأحاديث أخر من هذا الجنس ولكن كلها ضعيفة . (القول الثالث) التوقف فكل من علم منه أنه ان بلغه الكبر آمن أدخله الجنة ومن علم أنه إن بلغه الكبر كفر أدخله النار ونسب ابن عبد البر هذا القول الى الاكثر وربما عبروا عنه بأنهم فى المشيئة ومن حجتهم قوله صلى الله عليه وسلم « الله أعلم بما كانوا عاملين » وهو دليل للتوقف .(القول الرابع) أنهم وسائر الاطفال يمتحنون فى الآخره تؤجج لهم النار فيقال ردوها وادخلوها فيردها أو يدخلها من كان فى علم الله سعيداً لو أدرك العمل ويمسك عنها من كان فى علم الله شقياً لو أدرك العمل فيقول الله عز وجل إياى عصيتم فكيف رسلى لو أتتكم . رواه أبوسعيد الخدرى عن النبى ﷺ ومن الناس من يوقفه على أبى سعيد وروى معناه أيضاً من حديث أنس ومن حديث معاذ بن جبل ومن حديث الاسود بن سريع ومن حديث أبى هريرة وثوبان كلهم عن النبى صلى الله عليه وسلم وذكر عبد الحق فى العاقبة حديث الاسود بن سريع فى ذلك وصححه رواه أحمد بن حنبل رضى الله عنه فى مسنده من حديث الاسود ومن حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم وأسانيدها صالحة . لكن قال ابن عبد البر : ليست من أحاديث الائمة الفقهاء وهو أصل

عظيم والقطع فيه بمثل هذه الاحاديث ضعيف فى العلم والنظر مع أنه قد عارضها وهو أقوى منها (١) . وقال الحليمى : ليس هـذا الحديث بثابت وهو مخالف لاصول المسلمين لان الآخرة ليست بدار امتحان فان المعـرفة بالله تعالى فيها تـكون ضرورة ولا محنة مع الضرورة وسائر الطاعات تبع للمعرفة فاذا وقع الامتحان بالمعرفة وقع بما وراءها واذا سقط الامتحان بها لم تثبت فيما وراءها ولان دلائل الشرع استقرت على أن التخليد فى النار لايكون إلا على الشرك وامتناع الصغار فى الآخرة من دخول النار المؤججة ليس بشرك . وهذا الذى قاله الحليمى هو الظاهر لـكنا لانقطع به فليس يظهر دليل عقلى ولا سمعى على استحالة ذلك .
هذه المذاهب الاربعة هى التى أعرفها فى هذه المسألة وأما القول بأنهم فى الاعراف فلا أعرفه ولاأعرف حديثاً ورد به ولا قاله أحد من العلماء فيما علمت . وذكر المفسرون أقوالا فى قوله تعالى (وعلى الاعراف رجال) قال مجاهد صالحون علماء فقهاء . وقال أيضاً هم رجال استوت سيئاتهم وحسناتهم . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم « هم آخر من يفصل بينهم من العباد إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وقال أنتم قوم أخرجتكم حسناتكم من النار ولم تدخلكم سيئاتكم الجنة فأنتم عتقائى فارعوا من الجنة حيث شئتم . وقال عبد الله بن الحرث فيغتسلون من نهر الحياة اغتسالة فتبدو فى نحورهم شامة بيضاء ثم يغتسلون فيه فيزدادون بياضاً ثم يقال لهم تمنوا ماشئتم فيتمنون ماشاءوا فيقال لهم لـكم ماتمنيتم وسبعون ضعفه فهم مساكين أهل الجنة . وقال ابن عباس أصحاب الاعراف أهل ذنوب كثيرة وكان جماع أمرهم الى الله تعالى . ﴿خاتمة﴾ إنما تكلمت فى هذه المسألة جواباً وهى مما لاأحب الـكلام فيه لانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال لايزال أمر هذه الامة مواتياً أو متقارباً كلمة تشبه هاتين حتى يتكلموا فى الاطفال والقدر . قال يحيى بن آدم فذكرته لابن المبارك فقال فيسكت الانسان على الجهـل قلت فأمر بالـكلام فسكت . وعن ابن عون قال كنت عند القاسم بن محمد اذ جاء رجل

---

(١) فى « تجريد التمهيد لابن عبدالبر » ٤٣ صفحة فى الـكلام على هذا الحديث .

فقال ماذا كان بين قتادة وحفص بن عمر فى أولاد المشركين قال وتكلم ربيعة الرأى فى ذلك فقال القاسم اذا الله انتهى عنـد شيء فانتهوا وقفوا عنده ، قال فكأنما كانت نار فانطفأت ، هذا ماتيسر ذكره فى هذه المسألة والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ماتقول السادة العلماء فى قول امام الحرمين إن إيمان المقلد لايجوز ماذهب اليه الشافعى فى ذلك وهل ماقاله إمام الحرمين موافق عليه أولا و إذا كان كما ذكر فما حيلة العامى الذى لايعرف الادلة فى صحة إيمانه وما هو القول المحرر فى ذلك ؟ . أفتونا مأجورين .

﴿ أجاب ﴾ الحمد لله لم يقل إمام الحرمين هذا ولا قاله بهذا الاطلاق أحد من أهل السنة والسائل معذور فى غلطه فان لفظ التقليد مشترك والعلماء قد أطلقوا كلمات ربما توهم كثير من الناس منها ذلك وأنا أثبتها لك إن شاء الله تعالى بعد بيان قاعدتين إحداهما أن لفظ التقليد يطلق بمعنيين : أحدهما قبول قول الغير بغير حجة وربما قبل العمل بقول الغير بغير حجة وربما قيل قبول قول من لا يعلم بخبر من أين يقول ، المعنى الثانى للتقليد انه الاعتقاد الجازم لا الموجب وربما قيل الاعتقاد الجازم المطابق لا الموجب . إذا عرفت معنى التقليد فهو بالمعنى الأول قد يكون ظناً وقد يكون وهماً كما يرى فى تقليد إمام فى فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحق فى خلافه ولا شك أن هذا لايكفى فى الايمان ، واذا وجد فى كلام أحد من الأئمة أن التقليـد لايكفى فى أصول الدين فالمراد منه هذا . وأما بالمعنى الثانى وهو الاعتقاد الجازم المطابق لا الموجب فلم يقل أحد من علماء الاسلام انه لايكفى فى الايمان إلا أبو هاشم من المعتزلة وقد انفرد بذلك عن طائفته وسائر طوائف الاسلام من أهل السنة وغيرهم وخالف الادلة السمعية والعقلية فى ذلك فمن قال بأن إيمان المقـلد لايصح وأراد هذا المعنى لم نجد له موافقاً إلا أبا هاشم فإياك أن تحمل كلام العلماء عليه . ومن قال إنما إيمان المقلد لايصح وأراد المعنى الأول وهو أن يكون تابعاً فى ذلك لغيره من غير اعتقاد مصمم فكلامه صحيح باجماع أهل الاسلام إلا من شذ على ماسنذكره .

القاعدة الثانية انه لابد فى الايمان من اعتقاد جازم مصمم بحيث لايتشكك
والدليل على ذلك قوله تعالى (إلا من شهد بالحق وهم يعلمون) قال الواحدى فى تفسيرها
أجمع أصحابنا أن شرط الايمان طمأنينة القلب على ما اعتقده بحيث لايتشكك
إذا أشكل ولا يضطرب إذا حرك لقوله (وهم يعلمون) قال ابراهيم فشهد وهو
يعلم أنه كذلك وقال مجاهد : يعلمون أن الله ربهم . انتهى قول الواحدى. و كثير
من المتكلمين يستدلون بقوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) بناء على أنه أمر
بتحصيل العلم ويحتمل أن يقال إن المقصود به الاعلام لا الأمر فان هذه الصيغة
تستعمل كثيراً فى ذلك فتقول اعلم كذا أى اعلمه من جهتى ومعناه أعلمك كذا
والآية الأولى دلالتها ظاهرة والعلم لايطلق إلا على الجازم ولا يطلق على الظن
ولا على الشك ولا على الوهم فكذلك لايحصل الايمان بشىء من الظن والشك
و إنما يحصل بالجزم لكن الجزم تارة يكون عن دليل أو علم ضرورى ولا إشكال
فى صحة الايمان بذلك أما عن دليل فبلاخلاف وأما عن العلم الضرورى فهو المختار
فانه قد يحصل ذلك لبعض أهل العناية ونازع فيه بعض المتكلمين فقال إنه لايحصل
بالضرورة . وتارة يكون الجزم من غير ضرورة ولا دليل خاص كايمان العوام أو
كثير منهم فهو إيمان صحيح عند جميع العلماء خلافاً لأبى هاشم ويسمى علماً فى
عرف كثير من الناس و إن كان بعض المتكلمين لايسميه علماً . إذا عرفت هاتين
القاعدتين فنرجع إلى المقصود ونقول المؤمنون طبقتان أعلاهما أهل المعرفة وهم
العلماء العارفون وأدناهما أهل العقيدة وهم العوام المعتقدون . و إن شئت قلت الناس
فى اعتقاد الايمان على ثلاث طبقات العليا أهل المعرفة والوسطى أهل العقيدة
مع التصميم والدنيا من لم يحصل عنده تصميم ولكنه قلد فيه كما يقلد فى الفروع .
وهذا لا أعلم أحداً صرح بأنه يكتفى إلا مايقتضيه إطلاق النقل عن بعض الفقهاء
وعن العنبرى حيث قال بجواز التقليد فى العقليات وقال إن كل مجتهد مصيب ،
والجمهور على خلافه وعلى انه لايكتفى فى الايمان إلا بعقد مصمم فلنسقط هذه
الفرقة من طوائف المؤمنين ونعلم أن المؤمنين طبقتان لاغير إحداهما العارفون

وهؤلاء درجات أعلاها درجة الأنبياء ثم الذين يلونهم من الصديقين ثم الذين يلونهم على درجاتهم ولا يعلم تفاوتها ومقاديرها إلا الله تعالى ومن من يحصل له باستدلال ولا بد من مصاحبة شيء من ذلك النور . وأهل الاستدلال على مراتب لا يعلمها إلا الله تعالى أدناها ما كان على طريقة المتكلمين كالاستدلال بالجواهر والأعراض وحدث العالم ونحوه وأدلة هذا الصنف كثيرة أيضاً لا يحصيها إلا الله تعالى وأحسن منها طريقة أهل الحديث من إثبات المعجزة أولا وتصديق الرسول فى كل ما أخبر به ، و إنما كانت هذه الطريقة أحسن لانها أقرب والشكوك التى ترد عليها أقل واندفاعها أسهل وكلتا هاتين الطائفتين أهل كلام ونظر وقدرة على التحرير والتقدير ودفع الشبهة بالتفصيل وأهل علم ومعرفة . ومنهم من يستدل بدلائل الانفس والآفاق من غير تقييد بأوضاع الجدل لا على طريقة المتكلمين ولا على طريقة أهل الحديث بل بحسب ما يترتب فى ذهنه من ملكوت السموات والارض ودلالتها على صانعها ويعرف ذلك معرفة محققة ويقدر على تقديرها بحسب ما تيسر له . وهذا أيضاً من أهل العلم والمعرفة و إن لم يكن على طريقة الجدليين بل طريقة هذا أنفع وأسلم وهذه طريقة السلف . ومنهم من يعرف تلك الادلة بالاجمال دون التفصيل فيرشده الى الجزم والتصميم ولكن لجهله بالتفصيل لا يقدر على التقدير ودفع الشبه وهذا حال كثير من العوام فانه قد يقرر فى عقولهم بما شاهدوه من ملكوت السموات والارض ووحدانية الله وصدق رسوله فى كل ما أخبر به بحيث لا يشكون فى ذلك ولم يكلفوا بأكثر من ذلك والحاصل عندهم يسمى اعتقاداً ويسمى علماً لقيام الدليل الاجمالى عليه ، وإن سماه بعض الناس تقليداً فلا مشاحة فى التسمية ، وإن نازع فى الاكتفاء به لم يلتفت اليه لقيام الاجماع من زمن النبى صلى الله عليه وسلم إلى اليوم على تقرير العوام على ذلك ، بل أقول إن هذا ليس من العوام لاعتقاده الدليل الاجمالى بل هذا حال كثير من الاولياء الذين لم يمارسوا العلوم ولهذا نرى كثيراً منهم يظهر عليه من الكرامات والخوارق ما لا يرتاب فيه ولو سألته عن تقرير دليل لم يعرفه . فهؤلاء

الاصناف كلهم من أهل المعرفة وهم من الطبقة العليا . الطبقة الثانيةالذين لادليل عندهم البتة لااجمالا ولا تفصيلا بل عندهم عقيدة جازمة قدصمموا عليهاوأخذوها عن آبائهم المؤمنين على مانشؤوا عليه من غير نظر أصلا وهذا فى تصويره عسر فان الظاهر أن الانسان إذا مضى عليه زمن لابد أن ينظر ويصل اليه من الدلائل مايحصل له به الالتحاق الى الطبقة الاولى فان فرض من ليس كذلك وأنه ليس عندهم الا تصميم تقليدى فهذا هو الذى ينبغى أن يكون محل الخلاف فأبو هاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بايمانه ولكنه عاص بترك النظر، والصحيح من منهب أهل السنة أنه ليس بعاص بل هو مطيع مؤمن لان الله تعالى لم يكلفه الا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل . وأما القيام بتقرير الادلة ودفع الشبه فذلك فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين فحينئذ نقول القيام بتقرير الادلة ودفع الشبه فرض كفاية ويكون بأحد طريقين اما طريقة المتكلمين والجدليين وإما طريقة السلف وهى الانفع والاسلم . والاعتقاد الجازم المطابق فرض عين فى حق الجميع واختلف فى وجوب كونه عن دليل والاصح أنه لايجب والقائلون بوجوبه اكتفوا بالدليل الاجمالى وحيث لم يوجد قال بعض المتكلمين بالعصيان وأبعد أبو هاشم فقال إنه كافر وربما فهم من أبى هاشم إجراء ذلك فى ترك الدليل التفصيلى والذى تقتضيه الشريعة الحنيفة السهلة أنه ليس بكافر ولا عاص والله أعلم . انتهى .

﴿ مسألة ﴾ مايقول السادة العلماء فى هذا الحديث الذى يورده عوام الناس على بعض الناس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من جمع مالا من تهاوش أنفده الله فى نهابر فهل هذا الحديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهل هو وارد فى كتب الحديث الصحاح البخارى ومسلم والموطأ والترمذى وغيرها من الكتب الصحاح أم لا وإذا لم يصح هذا الحديث ولا ورد فى كتب الاحاديث الصحاح فهل يأثم من يورده من العوام أو غيرهم على من يورده عليه ويؤدب على ذلك أدباً موجعاً لكونه كذب وقال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مالم يقل

ولا صح عنه وماذا يجب عليه ويثاب ولى الأمر على ذلك أم لا ؟ أفتونا مأجورين .

﴿الجواب﴾ الحمد لله هذا الحديث لم يصح ولا هو وارد فى الكتب المذكورة ، ومن أورده من العوام فان كان مع علمه بعدم وروده أثم وإن اعتقد وروده لم يأثم وعذر لجهله ولا يؤدب أدباً موجعاً ولا غير موجع إلا إذا علم عدم وروده وأصر بعد ذلك على إيراده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومجرد قوله عن ليس إيراداً جازماً ولا يجب عليه شيء إذا كان جاهلا بل يعلم فان عاد وعاند أدب بحسب ما يقتضيه حاله والله أعلم انتهى .

﴿فائدة﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ينبغى أن تتخذ كتابة العلم عبادة سواء توقع أن يترتب عليها فائدة أم لا وأنا بما أكتبه بهذا القصد إن شاء الله تعالى .

* ﴿مسألة﴾ فى منع ترميم الكنائس[1] للشيخ الامام رحمه الله مصنفات فيها هذا أحدها فنذكره بنصه قال رضى الله عنه[2] : الحمد لله الذى أيقظنا من سنة الغفلة وجعلنا من أشرف ملة وهدى إلى أشرف قبلة وأعظم نحلة وصلى الله على سيدنا محمد الذى نسخ بشريعته كل شريعة قبله وسلم تسليما كثيراً لا يبلغ الواصفون فضله . أما بعد فقد سئلت عن ترميم الكنائس أو إعادة الكنيسة المضمحلة فأردت أن أنظر ما فيها من الأدلة وأزيل ما حصل فيها من العلة وسألت الله أن يهديني لما اختلف فيه من الحق ويرشدنى سبله وتوسلت بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم لا أعدمنى الله فضله وظله[3] وقفوت أثر عمر بن الخطاب وعدله وشروطه التى أخذها لما فتح البلاد وشيد الاسلام وأهله[4] ، وهذا الترميم يقع السؤال عنه كثيراً ولا سيما فى الديار المصرية ويفتى كثير من الفقهاء بجوازه وتخرج به مراسيم من الملوك والقضاة بلا إذن فيه وذلك خطأ باجماع المسلمين فان بناء الكنيسة حرام بالاجماع وكذا ترميمها وكذلك قال الفقهاء : لو وصى ببناء كنيسة فالوصية باطلة لأن بناء الكنيسة معصية وكذا ترميمها ولا فرق بين أن يكون الموصى مسلماً أو كافراً وكذا لو وقف على كنيسة كان الوقف باطلا مسلماً كان الواقف أو كافراً فبناؤها وإعادتها وترميمها معصية مسلماً كان الفاعل لذلك أو كافراً . هذا شرع النبى صلى الله عليه

وسلم وهو لازم لكل مكلف من المسلمين والكفار ، وأما أصوله فبالاجماع وأما فروعه فمن قال إن الكفار مكلفون بفروع الشريعة فكذلك وكل ما هو حرام علينا حرام عليهم ، ومن قال ليسوا مكلفين بالفروع و إنما مكلفون بالاسلام فقد يقول إن تحريم هذا كتحريم الكفر فهو متعلق بهم وقد يقول إنه كسائر الفروع فلا يقال فيه فى حقهم لا حلال ولا حرام أما أنه جائز أو حلال أو مأذون فيه لهم فلم يقل به أحد ولا يأتى على منهب من المذاهب . وجميع الشرائع نسخت بشريعة النبى ﷺ فلا يشرع اليوم إلا شرعه ، بل أقول إنه لم يكن قط شرع يسوغ فيه لأحد أن يبنى مكاناً يكفر فيه بالله فالشرائع كلها متفقة على تحريم الكفر و يلزم من تحريم الكفر تحريم إنشاء المكان المتخذ له والكنيسة اليوم لا تتخذ إلا لذلك وكانت محرمة معدودة من المحرمات فى كل ملة ، و إعادة الكنيسة القديمة كذلك لأنها إنشاء بناء لها وترميمها أيضاً كذلك لأنه جزء من الحرام ولأنه إعانة على الحرام فمن أذن فى حرام ومن أحله فقد أحل حراماً ، ومن توهم أن ذلك من الشرع رد عليه بقوله تعالى (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله) و بقوله ﷺ « إنى لا أحل ما حرم الله ولا أحرم ما أحل الله » و إنما اختلف الفقهاء فى كونهم يمنعون من الترميم والاعادة أولا يمنعون فالذى يقول لايمنعون لايقول بأنهم مأذون لهم ولا أنه حلال لهم جائز ، و إن وقع ذلك فى كلام بعض المصنفين فهو محمول على إطلاق العبارة والاحالة على فهم الفقيه لما عرفه قواعد الفقه فلا يغتر جاهل بذلك ، والفقيه المصنف قد يستعمل من الألفاظ ما فيه مجاز لمعرفته أن الفقهاء يعرفون مراده ومخاطبته للفقهاء . وأما المفتى فغالب مخاطبته للعوام فلا يعذر فى ذلك وعليه أن لا يتكلم بالمجاز ولا بما يفهم منه غير ظاهره ثم القائلون بأنهم لا يمنعون لم يقل أحد منهم أن ذلك بأصل الشرع بل إذا اشترط لهم ذلك فى موضع يجوز اشتراطه فهذا هو الذى نقول الفقهاء أنهم يقرون عليها و يختلفون فى ترميمها و إعادتها وأما بغير شرط فلم يقل أحد إنهم يقرون على إبقاء ولا يمكنون من ترميم أو إعادة فليتنبه لهذين الأمرين أحدهما أن عدم المنع أعم

من الاذن والاذن لم يقل به أحد . والثانى أن عدم المنع إنما هو إذا شرط أما إذا لم يشرط فيمنع ولا يبقى وهذا أمر مقطوع به مأخوذ من قواعد مجمع عليها لا نحتاج فيه إلى أدلة خاصة فكل ما نذكره بعد ذلك من الأحاديث والآثار وشرط عمر وغيره تأكيد لذلك فان كان فى بعض إسنادها وهن فلا يضرنا لأن الحكم الذى قصدناه ثابت بدون ما ذكرناه وهذا كما أنا نقرهم على شرب الخمر ولا يقول أحد إن شرب الخمر حلال لهم ولا أنا نأذن لهم فيه ولم يرد فى القرآن لفظ الكنيسة قال الله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات) فالصوامع للرهبان والصلوات قيل إنها لليهود واسمها بلسانهم صلوتا ، والبيع جمع بيعة بكسر الباء قيل لليهود والكنائس للنصارى وقيل البيع للنصارى . والظاهر أن اسم الكنائس مأخوذ من كناس الظبى الذى تأوى إليه فالنصارى واليهود يأوون إلى كنائسهم فى خفية من المسلمين لعبادتهم الباطلة . وقال النووى فى اللغات : الكنيسة المعبد للكفار . وقال الجوهرى : هى للنصارى. وكل ما أحدث منها بعد الفتح فهو منهدم بالاجماع فى الأمصار وكذا فى غير الأمصار خلافاً لأبى حنيفة وكل ما كان قبل الفتح وبعد النسخ والتبديل هو الذى يتكلم الفقهاء فى تقريره إذا شرط يجوز الشرط وكل ما كان قبل النسخ والتبديل لم أر للفقهاء فيه كلاماً ، والذى يظهر أن حكمه حكم المساجد يوحد مسجداً للمسلمين يوحد فيه الله تعالى لأنه بنى لذلك حيث كانوا على إسلام فشريعة موسى وعيسى عليهما السلام الاسلام كشريعتنا فلا يمكن النصارى أو اليهود منه . وقد قسم الفقهاء البلاد إلى ما فتح عنوة وصلحاً وما أنشأه المسلمون وسنذكر ذلك ولكن كله لا شىء منه تبقى فيه كنيسة من غير شرط سواء فتح عنوة أم صلحاً و إذا حصل الشك فيما فتح عنوة أو صلحاً لم يضر لما نبهنا عليه من أن شرط التبقية الشرط فيهما و إذا حصل الشك فى الشرط فهذا موضع عمر فى الفقه هل يقال الأصل عدم الشرط فنهدمها ما لم يثبت شرط إبقائها أو يقال أنها الآن موجودة فلا نهدمها بالشك ، وهذا إذا تحققنا وجودها عند الفتح وشككنا فى شرط الابقاء فقط فان شككنا فى وجودها عند الفتح انضاف شك

إلى شك فكان جانب التبقية أضعف ويقع النظر فى أنهم هل لهم يد عليها أو نقول إن بلادنا عليها وعلى كنائسها وهل إذا هدمها هادم ولو قلنا بتبقيتها لا يضمن صورة التأليف كما لا يضمن إذا فصل الصليب والمزمار وهل يضمن الحجارة ونحوها رابله التأليف هذا ينبغى فيه تفصيل وهو أنه إذا احتمل انها أخذت من موات كنقر فى حجر فى أرض موات فلا ضمان أصلا لأنها لم تدخل فى ملك من اتخذها لذلك لهذا القصد كالمسجد الذى يبنى فى الموات بغير تشبيه وإن لم يحتمل ذلك بل كانت مما جرى عليه ملك ووقفت لذلك ولم يعلم واقفها هذه الكنائس الموجودة فالظاهر أيضاً أنها لا يضمن وإن كان الهادم ارتكب حراماً. واعلم أن فى الآثار التى سنذكرها فى كلام الفقهاء وفى كلام الفقهاء ما يقتضى هدم الكنائس وما يقتضى إبقاءها ولا تناقض فى ذلك لأنه يختلف باختلاف حالها وصفتها كما سترى ذلك مبيناً إن شاء الله تعالى فلا تغتر ساة الفقهاء بما تجده من بعض كلام فى ذلك حتى تنظر ما فيه من كلام غيره وتحيط علماً بأصوله وفروعه. ولنشرع فيما تيسر ذكره من الأحاديث والآثار وكلام الفقهاء إن شاء الله تعالى طالباً من الله العون والعصمة والتوفيق:

﴿ باب الاحاديث الواردة فى ذلك ﴾

أنبأ أبو محمد الدمياطى قال أنبأنا أبو الحسين على بن عبد الله بن على بن منصور بن المقير أنبأ الحافظ ابن ناصر قال أنا الشيخان أبو رجاء إسماعيل بن أحمد بن محمد الحداد الاصبهانى والشيخ أبو عثمان إسماعيل بن أبى سعيد محمد ابن أحمد بن ملة الاصبهانى قالا أنا أبو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الرحيم الكاتب الأصبهانى أنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان المعروف بأبى الشيخ فى كتاب شروط الذمة ثنا ابراهيم بن محمد بن الحرث ثنا سليمان بن داود أبو أيوب ثنا سعيد بن الحباب ثنا عبيد بن بشار عن أبى الزاهرية عن كثير بن مرة قال سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تحدثوا كنيسة فى الاسلام ولا تجددوا ما ذهب منها» هكذا فى هذه الطريق عبيد بن بشار وأظنه تصحيفاً فقد رواه أبو أحمد عبد الله بن عدى

الحافظ الجرجانى فى كتابه الكامل فى ترجمة سعيد بن سنان عن أبى الزاهرية
عن كثير بن مرة قال سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم « لا نذر فى معصية ولا يمين فى معصية وكفارته كفارة يمين»
قال ابن عدى وباسناده قال قال رسول الله ﷺ « لا تبنى كنيسة فى الاسلام
ولا يجدد ماخرب منها » سعيد بن سنان ضعفه الا كثرون ووثقه بعضهم وكان من
صالحى أهل الشام وأفضلهم وهو من رجال ابن ماجه كنيته أبو المهدى ، وذكره
عبد الحق فى الاحكام . وقوله لا يجدد ماخرب منها عام لأن الفعل الماضى إذا
كان صلة لموصول احتمل المضى والاستقبال فيحمل عليهما للعموم ويعم أيضاً
الترميم والاعادة لان قوله « ما » يعم خراب كلها وخراب بعضها ، وقوله لاتبنى
يعم الامصار والقرى ، وقوله ماخرب يعم الكنائس القديمة والمراد فى الاسلام كالبناء
فكل مابنوه أو رمموه أو أعادوه فى بلاد الاسلام أو فى بلاد عليها حكم الاسلام
فما صولحوا عليه و إن لم يكن فيه مسلم إذا صالحناهم على أن البلد لنا وهذا بلا
شك . وقد يقال إنما صالحناهم على أن البلد لهم يدخل فى ذلك و يمنع منه . وقد
اختلف أصحاب الشافعى فيما فتح صلحاً على أن يكون البلد لهم فى إحداث كنائس
فيها فعن بعض الاصحاب منعه على مقتضى ماذكرناه من الاحاديث وقال الرافعى
الظاهر أنه لامنع فيه لانهم يتصرفون فى ملكهم والدار لهم وأما مابنوه فى مدة
الاسلام فى بلادهم قبل الفتح وهم محاربون فهو و إن كان حراماً عليهم لكنه لو
صالحونا عليه بعد ذلك جاز لأنا لا ننظر الى ما كان قبل ذلك ونبتدىء من حين
الصلح حكما جديداً . وبالاسناد إلى أبى الشيخ ابن حبان قال حدثنى خالى
ثنا مقدام بن داود بن عيسى بمصر ثنا النضر بن عبد الجبار ثنا ابن لهيعة
عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال « لاخصاء
فى الاسلام ولا بنيان كنيسة » إسناده ضعيف . و بنيان كنيسة يشمل الابتداء
و الاعادة والمراد فى الاسلام كما فسرناه فى الحديث الذى قبله . و بالاسناد الى ابن
حبان ثنا ابن رستة وثنا ابو جعفر محمد بن على بن مخلد قالا ثنا أبو أيوب سليمان

ابن داود ثنا محمد بن دينار ثنا ابان بن أبى عياش (١) عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اهدموا الصوامع واهدموا البيع » إسناده ضعيف ولو صح لكان يمكن التمسك بعمومه فيما حدث فى الاسلام وفيما قدم *. وروى أحمد ابن حنبل قال ثنا حماد بن خالد الخياط ثنا الليث بن سعد عن توبة عن نمر قال قال رسول الله ﷺ « لاخصاء فى الاسلام ولا كنيسة » وروينا فى كتاب الاموال لابى عبيد قال ثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد قال حدثنى توبة بن النمر الحضرمى قاضى مصر عمن أخبره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاخصاء فى الاسلام ولا كنيسة » استدلوا به على عدم إحداث الكنائس ولو قيل إنه شامل للاحداث والابقاء لم يبعد، ويخص منه ما كان بالشرط بدليل ويبقى ماعداه على مقتضى اللفظ، وتقديره لا كنيسة موجودة شرعاً **، وهذه الاحاديث التى ذكرناها مطلقة لم يعين فيها بلاد صلح ولا عنوة ولا غيرها فهى تشمل جميع بلاد الاسلام لاجل العموم المستفاد من النفى *! ومن الأحاديث العامة فى ذلك مارواه أبو داود ثنا سليمان بن داود العتكى ثنا جرير، ح وقرأت على الصنهاجى أنبأ أبو بكر بن القسطلانى أنا ابن البناء أنا الكروخى أنبأ الأزدى والعورجى قالا أنبأ الجراحى أنا المحبوبى ثنا الترمذى ثنا يحيى بن أكثم ثنا جرير عن قابوس بن أبى ظبيان عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ «لاتكون قبلتان فى بلد واحد» هذا لفظ أبى داود فى باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، ولفظ الترمذى « لاتصلح قبلتان فى أرض واحدة وليس على المسلمين جزية » أخرجه فى كتاب الزكاة. قال وحدثنا أبو كريب ثنا جرير عن قابوس بهذا الاسناد نحوه. وهذا الحديث قد اختلف فى إسناده و إرساله فرواه العتكى وأبو كريب عن جرير عن قابوس كما رأيت ورويناه مقتصراً على الفصل الثانى من يمينه وهو قوله « ليس على مسلم جزية » . فى كتاب الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام الذى سمعناه على شيخنا الدمياطى بسماعه من ابن الجميزى قال أبو عبيد ثنا مصعب بن المقدام عن

(١) فى الاصول «عياش» ، والتصويب من الخلاصة ، وهو فيروز ودينار العبدى.

سفيان بن سعيد عن قابوس عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلا، وجرير وإن كان ثقة لكن
سفيان أجل منه فعلى طريقة المحدثين المرسل أصح وعلى طريقة بعض الفقهاء في المسند
زيادة وقد ذكر الترمذي الخلاف في إسناده و إرساله وقابوس فيه لين مع توثيق بعضهم
له وكان يحيى بن سعيد يحدث عنه ويحيى لا يحدث إلا عن ثقة وفي القلب منه شيء ولا
يتبين لي قيام الحجة به وحده ، وعدت الشيخ نور الدين البكري في مرضه فسألني
عن هذا الحديث وقال ما بقي إلا تصحيحه وأفتى بهدم الكنائس وباجلاء اليهود
والنصارى . وقد رأيت في كلام ابن جرير أن حكم جميع بلاد الاسلام حكم جزيرة
العرب ثم رأيت أنا في كلام ابن جرير بعد ذلك وسأذكره في فصل مفرد إن شاء
الله تعالى وأتكلم عليه". وفي الأموال لأبي عبيد حدثني نعيم عن شبل بن عباد
عن قيس بن سعد قال "سمعت طاووساً يقول لا ينبغي لبيت رحمة أن يكون عند
بيت عذاب ، قال أبو عبيد أراه يعني الكنائس والبيع و بيوت النيران يقول لا
ينبغي أن تكون مع المساجد في أمصار المسلمين". وفي سنن أبي داود أيضاً حدثنا
محمد بن داود بن سفيان ثنا يحيى بن حسان ثنا سليمان بن موسى أبو داود ثنا جعفر
ابن سعد بن سمرة بن جندب عن سمرة بن جندب أما بعد فقال رسول الله ﷺ
« من جامع المشرك وسكن معه فانه مثله » لم يروه من أصحاب الكتب الستة إلا
أبو داود و بوب له باب الاقامة في أرض المشرك ، وليس في سنده ضعف فهو حديث
حسن وباسنادنا المتقدم إلى أبي الشيخ حدثنا إسحق بن بيان الواسطي ثنا فضل
ابن سهل ثنا مضر بن عطاء الواسطي ثنا همام عن قتادة عن أنس قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم « لا تساكنوا المشركين ولا تجامعوهم فمن ساكنهم أو
جامعهم فهو مثلهم » . هذا هو معنى الحديث الأول . وقد اختلف العلماء في تسمية
الكتابي مشركا فالحديث يشمله عنده فيستدل على تحريم مساكنته ، والمساكنة
إن أخذت مطلقة في البلد يلزم أن لا يكون لهم في تلك البلد كنيسة لأن الكنيسة
إنما تبقى لهم بالشرط إذا كانوا فيها . وروى أبو داود والترمذي أيضاً والنسائي
وقبلهم أبو بكر بن أبي شيبة بأسانيد صحيحة إلى قيس بن أبي حازم التابعي الكبير

فنهم من أرسله عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو أبو بكر بن أبى شيبة والنسائى و بعض طرق أبى داود والترمذى ومنهم فيهما من أسنده عن قيس عن جرير عن عبد الله البجلى عن النبى صلى الله عليه وسلم . وقال البخارى إن المرسل أصح . ولفظ الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية إلى خثعم فاعتصم ناس بالسجود فأسرع فيهم القتل فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فأمر لهم بنصف العقل وقال أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين قالوا يارسول الله ولم قال لا تراءى [1] ناراهما [2] فسر أهل الغريب هذا الحديث بأنه يلزم المسلم ويجب عليه أن يباعد منزله عن منزل المشرك ولا ينزل بالموضع الذى إذا أوقدت فيه ناره تلوح وتظهر لنار المشرك إذا أوقدها فى منزله . ولكنه [3] ينزل مع المسلمين فى دارهم وإنما كره مجاورة المشركين لأنه لا عهد لهم ولا أمان وحث المسلمين على الهجرة . والترائى تفاعل من الرؤية يقال تراءى القوم إذا رأى بعضهم بعضاً وتراءى لى الشىء إذا ظهر حتى رأيته ، وإسناد الترائى إلى النارين مجاز من قولهم دارى تنظر إلى دار فلان أى تقابلها . يقول ناراهما مختلفتان هذه تدعو إلى الله وهذه تدعو إلى الشيطان فكيف يتفقان . والأصل فى تراءى تتراءى حذفت إحدى التاءين تخفيفاً . وماذكروه من الحمل على من لا عهد له ظاهر مشركاً أو كتابياً ، والكتابى الذى لا عهد له داخل فى ذلك إما بالنص إن جعلنا مشركا وإما بالمعنى أما من لا عهد له أو ذمة فالمعنى لا يقتضيه ويحتمل أن يقال به . وإذا دعت الحاجة إلى مساكنته فى بلد يفرد له مكان لا يجاور فيه المسلمين ولا يقرب منهم تبعد ناره ، وفى البخارى فى باب إخراج اليهود من جزيرة العرب ابن عباس عن النبى ﷺ «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» وفيه عن أبى هريرة « بينا نحن فى المسجد خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انطلقوا فخرجنا حتى جئنا بيت المدارس فقال اسلموا تسلموا واعلموا أن الأرض لله ورسوله وإنى

(١) فى النسخ «لا ترانا» والتصويب من النهاية وغيرها . (٢) فى المصرية «نارهما» وهو غلط . (٣) «ولكنه» ساقطة من الأصول فاستدركتها من النهاية ، وكذلك غيرها .

أريد أن أجليكم من هذه الأرض فمن يجد منكم بماله شيئا فليبعه و إلا فاعلموا أن الأرض لله ورسوله» وفى سنن أبى داود عن ابن عباس «ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أوصى بثلاثة وقال أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» وفيه عن جابر بن عبدالله أخبرنى عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب لاأترك فيها إلا مسلماً» وقال مالك أجلى عمر يهود نجران ولم يجل من فيها من اليهود أنهم لم يروها . وقال مالك أجلى عمر يهود نجران وفدك . وفى البخارى وقال عبد الرزاق أنا ابن جريج قال حدثنى موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد إخراج اليهود منها وكانت الأرض لله عليها لله وللرسول وللمسلمين ، وأراد إخراج اليهود منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقرهم بها أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمرة فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم « نقركم بها على ذلك ما شئنا » فقروا بها حتى أجلاهم عمر إلى تيماء وأريحاء . فهذه الأحاديث كلها ببلد معين إلا ما فى الأخير من جزيرة العرب وسنتكلم عليها فى كلام ابن جرير . وفى سنن أبى داود عن مصرف بن عمرو اليامى عن يونس بن بكير عن اسباط بن نصر عن اسماعيل بن عبد الرحمن السدى الكبير وكلهم ثقات عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ صالح أهل نجران على ألفى حلة النصف فى صفر والنصف فى رجب يؤدونها إلى المسلمين وعارية ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً من كل صنف من أصناف السلاح يغزون بها والمسلمون ضامنون لها حتى يردوها عليهم إن كان باليمين على أن لا يهدم لهم بيعة ولا يخرج لهم قس ولا يفتنون عن دينهم مالم يحدثوا حدثاً أو يأكلوا الربا . قال إسماعيل : فقد أكلوا الربا . قال أبو داود : ونقضوا بعض مااشترط عليهم . وهذا الحديث فى صلح أهل نجران حسن جداً عمدة فى هذا النوع من الصلح وتسويغ أن يشترط لهم فى مثله عدم هدم بيعهم وانظر كونه لم يشترط إلا عدم

الهدم ما قال التبقية فان التبقية تستلزم فعل ما يقتضى البقاء كما فى الغراس والبناء الذى يجب إبقاؤهما فلم يرد فى البيع والكنائس مثل ذلك لأنا إنما نعتمد الأدلة الشرعية ، والدليل الشرعى فى هذا النوع هو الذى ذكرناه فلا يتعدى له وذكر ابن سعد فى الطبقات فى وفد نجران أن النبى ﷺ كتب الى أهل نجران فخرج وفدهم أربعة عشر رجلا من أشرافهم نصارى منهم العاقب أميرهم وأبو الحرث أسقفهم والسيد صاحب رحلهم فدخلوا المسجد وعليهم ثياب الحبرة وأردية مكفوفة بالحرير فقاموا يصلون فى المسجد نحو المشرق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوهم ثم أتوا النبى صلى الله عليه وسلم فأعرض عنهم فلم يكلمهم فقال لهم عثمان ذلك من أجل زيكم هذا فانصرفوا ثم غدوا عليه بزى الرهبان فسلموا عليه فرد عليهم ودعاهم الى الاسلام فأبوا وأكثروا الكلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أنكرتم ما أقول فهلم أباهلكم فامتنعوا من المباهلة وطلبوا الصلح فصالحهم على هذا وقال فيه على نفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وبيعهم لا يغير أسقف من سقيفاه ولا راهب من رهبانيته فرجعوا الى بلادهم فلم يلبث السيد والعاقب إلا يسيراً حتى رجعا الى النبى صلى الله عليه وسلم فأسلما فأنزلهما دار أبى أيوب وأقام أهل نجران على ما كتب حتى قبض رسول الله ﷺ الى رحمة الله ورضوانه ثم ولى أبو بكر فكتب بالوصاة بهم عند وفاته ثم أصابوا ربا فأخرجهم عمر بن الخطاب رضى الله عنه من أرضهم وكتب لهم من سار منهم فانه آمن بأمان الله لا يضرهم أحد من المسلمين وفاء لهم بما كتب لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر فمن وقعوا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسعهم من جريب الارض فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة بمكان أرضهم لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم فمن حضرهم فلينصرهم على من ظلمهم فانهم أقوام أهل ذمة وجزيتهم عنهم متروكة أربعة عشر شهراً بعد أن يقدموا فوقع ناس منهم بالعراق فنزلوا النجرانية التى بناحية الكوفة . فانظر كم فى هذه القصة من فائدة وتركهم لما وصلوا الى المشرق ليس احداث فعل من المسلمين وفيه تأنيس لهم رجاء إسلامهم

والاعراض عنهم وعدم كلامهم لما كانوا عليه من الزى والحرير بذلك على أن الذى نقرهم عليه إنما هو بغير فعل منا ، وعقده الصلح مع كبارهم محمول على أن جميعهم راضون به ، والمصالحة على الحلل وغيرها دليل على أنه لا يتعين فى الجزية النهب والورق ، وفى بعض الروايات قال أو قيمتها أواقى . فأما الحلل فيمكن أن يقال انها معلومة وأما التردد بينها و بين قيمتها فان ثبت فى الحديث دل على اغتفار هذه الجهالة على أن ماذكر من الدروع والسلاح يقتضى ذلك و يوافقه مايشترط عليهم من الضيافة والاصحاب اجتهدوا فى بيان إعلامها على الوجه المشترط فى سائر العقود والظاهر أن أرض نجران بقيت على ملكهم فهى الصورة التى ذكر الأصحاب فيها فتح صلحاً على أن تكون رقبة البلد لهم و يؤدون الخراج عنها و إلا منع من بقاء الكنائس فيها . وهذه القصة حجة فى ذلك ومفسرة لأن المراد بالابقاء عدم الهدم ثم هو إنما يثبت بالشرط أعنى شرط كون البلد لهم أو لم يجز إلا بأمير فقط لان الاصل بقاء ملكهم ، ومعنى بقاء الارض لهم أنها على ما كانت عليه فمن له منهم فيها ملك مختص به ولم يكن فى نجران أحد من المسلمين . و قد اختلف أصحابنا فى إحداث الكنائس فى مثل ذلك وذكرناه فيما مضى وقول الرافعى الظاهر أنه لا منع منه . و يدور فى خلدى أن نجران وما أشبهها من دومة ونحوها لم يوجف المسلمون عليه ولا طرقوه و إنما جاء أهل نجران الى النبى صلى الله عليه وسلم كما وصفنا وجاء رسوله ﷺ وهو خالد بن الوليد الى أكيدر دومة و كذا الى جهات أخرى وكلهم أطاعوا للجزية واستقروا فى بلادهم وقد يكون بلداً وجف المسلمون عليها بالخيل والركاب ولم يتفق أخذها عنوة و لا صلحاً على أن يكون ملكنا بل على أن يكون ملكهم بخراج فهل قول الفقهاء خاص بالثانى أو عام فى القسمين ؟ والأقرب الثانى لأن ذلك نوع من الفتح و بعدما هو تحت أيدى المسلمين . و يظهر أثر هذا الذى دار فى خلدى إذا انجلوا عنه كما اتفق لأهل نجران هل نقول أراضيهم باقية على ملكهم ولذلك عوضهم عمر عنها و بعضهم إنما يؤثر فى ارتفاع عقد الذمة لا فى رجوع الأراضى إلى المسلمين حتى يعرضوا عنها فيكون فيئاً أو يوجف عليها فيكون غنيمة والتى أوجف

المسلمون عليها وتمكنوا منها ثم صالحوا على جزية على أن تكون أراضيها باقية لأهلها تكون الأرض فى مقابلة العقد فاذا نقضوه رجعت للمسلمين . هذا شيء دار فى خلدى ولم أمعن الفكر فيه ولاوقفت على شيء فيه لأحد .» والظاهر أنها فى القسمين تكون فيئاً كما فى قرى بنى قريظة والنضير ويكون تعويض عمر رضى الله عنه عنها تكرماً عليهم وجبراً لهم لضعف حالهم ورعاية لما حصل لهم من العقد مع النبي صلى الله عليه وسلم ووصية أبى بكر رضى الله عنه ، وأما خيبر فالنبي صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة وقسمها بين المسلمين فلاحق لليهود فى أرضها . ولم ينقل انه كان بها كنائس و إن كان بها كنائس فلم يشترط فيه شيء فهى مما يجب هدمه وكذا إن كان ليهود المدينة شيء من ذلك فباجلائهم يزول ذلك وقد كان لهم بيت مدارس كما تقدم والظاهر أنه الكنيسة فهى منهدمة . و بلغنى أن بالمدينة اليوم آثار كنائس منهدمة كأنها كانت لليهود لما كانوا بها وحكمها وحكم أماكنها أنها لأهل الفيء من المسلمين ، وخيبر كان النبي ﷺ أقر أهلها عمالا حاجة المسلمين إليهم لعمارتها فلما استغنى عنهم أجلاهم عمر رضى الله عنه وعادت كسائر بلاد الاسلام .وروى أبو عبيد عن حجاج عن حماد بن سلمة عن أبى الزبير عن جابر قال حماد: أمر رسول الله ﷺ باخراج اليهود من جزيرة العرب . وقال يزيد بن هرون عن حجاج عن أبى الزبير عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب لاأدع فيها إلا مسلماً» قال فأخرجهم عمر . وقد تقدم هذا من فارس فى أرضهم و بلادهم وقد أذلهم الاسلام وغلبهم أهله فان الأمر فى ذلك بخلاف ماظن . وذلك ان عمر لم يقر أحداً من أهل الشرك فى أرض قد قهر من فيها الاسلام وغلبه لم يتقدم قبل قهره إياهم مبدله أو من المؤمنين عقد صلح على الترك فيها إلا على النظر فيه للاسلام وأهله لضرورة حاجة المسلمين الى إقرارهم فيها وذلك كاقراره من أقر من نصارى نبط سواد العراق فى السواد بعد غلبة المسلمين عليه كاقراره من أقر من نصارى الشام فيها بعد غلبهم على أرضها دون حصونها فانه أقرهم فيها لضرورة كانت للمسلمين

اليهم للفلاحة والاكارة وعمارة البلاد إذ كان المسلمون كانوا بالحرب مشاغيل ولو كانوا أجلوا عنها خربت الارضون وبقيت غير عامرة لا توا كر فكان فعله ذلك نظير فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعل وزيره الصديق فى يهود خيبر ونصارى نجران فانه صلى الله عليه وسلم أقر يهود خيبر بعد قهر الاسلام لهم وغلبة أهله عليهم واستيلائهم على بلادهم فيها عمالا للمسلمين وعماراً لأرضهم وأموالهم إذ كانت للمسلمين يومئذ ضرورة حاجة اليهم لعمارة أرضهم وشغلهم بالحرب ومناوأة الاعداء ثم أمر صلى الله عليه وسلم باجلائهم عند استغنائهم عنهم وقد كانوا سألوه عند قهره إياهم إقرارهم فى الارض عماراً لاهلها فأجابهم إلى إقرارهم فيها ما أقرهم الله وأما إقرارهم مع المسلمين فى مصر لم يكن تقدم منهم فى تركهم والاقرار قبل غلبة الاسلام عليه أو ظهوره فيه عقد صلح بينهم وبين المسلمين فما لا نعلمه صح به عنه ولا عن غيره من أئمة الهدى خبر ولا قامت بجواز ذلك حجة بل الحجة الثابتة والاخبار عن الأئمة بما قلناه فى ذلك دون ما خالفه ،

حدثنا محمد بن يزيد حدثنا حميد بن عبدالرحمن عن قيس بن الربيع عن أبان بن تغلب عن رجل قال : كان منادى على ينادى كل يوم لا يبيتن بالكوفة يهودى ولا نصرانى ولا مجوسى الحقوا بالحيرة أو بزرارة . حدثنا محمد بن يزيد الرفاعى ثنا ابن فضيل عن ليث عن طاووس عن ابن عباس قال لا يساكنكم أهل الكتاب فى أمصاركم فمن ارتد منهم فلا تقبلوا الا عنقه . قال أبو هشام وسمعت يحيى بن آدم يقول هذا عندنا على كل مصر اختطه المسلمون ولم يكن لاهل الكتاب فنزل عليهم المسلمون وهذا القول الذى ذكره أبو هشام عن يحيى بن آدم من أن ذلك على كل مصر اختطه المسلمون ولم يكن لاهل كتاب قول لا معنى له لان ابن عباس لم يخصص بقوله لا يساكنكم أهل الكتاب فى أمصاركم مصراً مصراً سا كنه أهل الاسلام دون مصر بل عم بذلك جميع أمصارهم وأن دلالة قوله صلى الله عليه وسلم «أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب» يوضح عن صحة ما قال ابن عباس ويدل على حقيقة قوله فى ذلك وأن الواجب على امام المسلمين إخراجهم

من كل مصر كان الغالب على أهله الاسلام إذا لم يكن للمسلمين اليهم ضرورة حاجة وكانت من بلاد أهل الذمة التى صالحوا على إقرارهم فيها إلحاقا لحكمه حكم جزيرة العرب وذلك أن خيبر لا شك أنها لم تكن من الامصار التى كان المسلمون اختطوها ولا كانت نجران من المداين التى كان المسلمون نزلوها بل كانت لأهل الكتاب قرى ومدائن وهم كانوا عمارها وسكانها فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باخراجهم منها إذ غلبها وأهلها الاسلام وسكانها من أهل الكفر بالله أهل الايمان ولم يكن بهم اليهم ضرورة حاجة . وقد روى عن رسول الله ﷺ بنحو الذى قال ابن عباس فى ذلك وإن كان فى إسناده بعض النظر وذلك ماحدثنا إسحق بن يزيد الخطابى حدثنا محمد بن سليمان الحرانى ثنا يعقوب ابن جعدة عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد بن الحنفية عن على أن النبى ﷺ قال «لا ينزل بأرض دين مع الاسلام» حدثنا أبو كريب وابن حميد وابن وكيع قالوا ثنا جرير بن عبد الحميد عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ «لاتصلح قبلتان فى أرض» حدثنا على بن شعيب السمسار ثنا أسود بن عامر ثنا جعفر الاحمر عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ مثله . حدثنى سعيد بن عمرو السكونى ثنا بقية بن الوليد عن محمد بن حرب الزبيدى عن جرير عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم بمثله قال فاذا كان صحيحاً ما قلنا فى ذلك بالذى به استشهدنا فالواجب على إمام المسلمين إذا أقر بعض أهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس فى بعض بلاد الاسلام لحاجة بأهل تلك البلاد اليهم إما لعمارة أرضهم وفلاحتها وإما لغير ذلك من الاسباب التى لاغنى بهم عنهم الا يدعهم فى مصرهم معهم أكثر من ثلاث على ماقد تقدم بيانه قبل ذلك وأن يسكنهم خارجاً من مصرهم ما دامت بهم اليهم ضرورة حاجة كالذى فعل من ذلك أمير المؤمنين عمر وعلى وأن يمنعهم من اتخاذ الدور والمساكن فى أمصارهم فان اشترى منهم من فى مصر من أمصار المسلمين داراً أو ابتنى به مسكناً فالواجب على إمام المسلمين أخذه ببيعها كما يجب

عليه لو اشترى مملوكا مسلماً من مماليك المسلمين آن يأخذه يبيعه لانه ليس للمسلمين إقرار مسلم فى ملك كافر فكذلك غير جائز إقرار أرض المسلمين فى ملكه . هذا كلام ابن جرير رحمه الله . فأما ماذكره فى خيبر فصحيح وأما ماذكره فى نجران فعجب ونجران قد قدمنا القول فيها فلم يكن حالها يشبه حال خيبر ولا أهلها عمالا للمسلمين بل لانفسهم وعليهم شيء معلوم قد تقدم بيانه . وأما تعديته حكم جزيرة العرب الى سائر بلاد الاسلام فالمعروف من كلام جمهور العلماء إجلاؤهم فى أن غير الحجاز من الجزيرة هل يثبت له هذا الحكم والصحيح أنه لايثبت ومن جملة أدلتهم أنه لايخرجهم أحد من الأئمة من اليمن وهى من جزيرة العرب لكن كلام ابن جرير فيه روح ولا مدفع له من جهة البحث والنص والقياس والعمل قد يظن أنه دافع لكلامه لكن له أن يقول كل موضع وجدنا فيه نصارى غير محتاج اليهم وتحققنا من الأئمة إقرارهم يستدل بذلك على أنه قد تقدم لهم صلح وإنما نظيره قوله فى بلد نفتحها اليوم فينبغى أن يعمل فيها بقوله فانه لايوجد له دافع وكذلك إذا ورد نصرانى غريب الى بلد من بلاد المسلمين فعلم أنه لايحتمل أن يكون تقدم له أو لاسلافه صلح فعلى مقتضى قول ابن جرير ينبغى أن لايمكن من الاقامة فى ذلك البلد وكذلك إذا كانت بلدة قريبة الفتح يمكن معرفة حالها واقامة البينة على عقد الصلح فيها وأراد سكناها من لم يثبت له عقد صلح ولا دخول فيه من أهل الذمة فيمتنع حتى يثبت ذلك وإنما الاشكال فى البلاد القديمة كدمشق وبعلبك وحمص ومصر وما أشبهها فيها نصارى لا حاجة بالمسلمين اليهم ، ولا نعلم هل تقدم لهم عقد صلح يقتضى إقامتهم فيها أولا فهل نقول الاصل عدمه فلا يمكنون من الاقامة حتى يثبت ، وذلك غير ممكن فلا يمكنون من الاقامة تمسكا بالاصل ، أو نقول الظاهر أن إقامتهم بحق فلا يزعجون بغير مستند ، هذا محل نظر ويشهد لكل من الاحتمالين شواهد فى الفقه يصلح أن يأتى فيه وجهان والاقرب الاول أن الاقدام على الحكم بغير مستند غير الاصل بعيد مع تطابق الاعصار على وجودهم فى هذه البلاد أو بقائهم وإن

كان يحتمل أن يكون ذلك لتمادى الاوقات و إهمال النظر فى ذلك واختلاط من كان محتاجاً اليه بمن لاحاجة اليه و غير ذلك من الاسباب ، وكلام ابن جرير أول مايسمع يستنكر و إذا نظر فيه لم نجد عنه مدفع شرعى و يمكن العمل به فى بعض الاوقات فيما يحدث ومنعه من تملك دار فى بلاد الاسلام غريب مع اقتصار البحث له . وهذا طريق الى نقص كثير من أملاكهم و ينبغى أن يجىء فى صحة شرائه خلاف كنظيره فى شراء العبد المسلم . ومما وقف عن قبول ما قاله ابن جرير أن اليهود الموادعين كانوا بالمدينة من غير ضرورة اليهم ولم يخرجهم النبى صلى الله عليه وسلم فى الاول مدة طويلة اللهم الا أن يقال ما كان ذلك الحكم شرع فى ذلك الوقت ولو قال إن ذلك جائز لا واجب أو أن وجوبه بحسب مايراه الامام من إجلائهم و إبقائهم كان جيداً وكنا نحمل مانشاهده من إبقائهم على أنه مارأى الماضون المصلحة فى إجلائهم ، والذى يشهد الخاطر أن سببه إهمال الملوك ذلك وعدم نظرهم وليسوا أهل قدوة وأعمال اليهود والنصارى وهممهم فى الدنيا والاستيلاء بغير حق والعلماء والصالحون مشغولون بعلمهم وعبادتهم عن مقابلة ذلك وتضييع زمانهم فيه مع صعوبته كما نحن نشاهد ، ولقد كان البكرى شاهد من علوهم واستيلائهم ما أوجب تأثر قلبه وانفعاله لقبول كلام ابن جرير ، ومما يدل على تمكنهم من الاقامة فى الامصار إذا كان اليهم حاجة أن عمر بن الخطاب كان له غلام نصرانى اسمه اشق وكان يقول له أسلم حتى أستعملك فانى لاأستعمل على عمل المسلمين إلا مسلماً فيأبى فأعتقه عند موته وأبو لؤلؤة كان مجوسياً لكن ماجاء منه خير . وفى كتاب النبى ﷺ الى المنذر بن ساوى العبدى مهما تنصح فلن نعزلك عن عملك ومن أقام على يهوديته أو مجوسيته فعليه الجزية . وكان المنذر كتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم باسلامه وتصديقه وانى قرأت كتابك على أهل هجر فمنهم من أحب الاسلام وأعجبه ودخل فيه ومنهم من كرهه وبأرضى مجوس و يهود فأحدث الى فى ذلك أمرك فانظر ما كتب النبى ﷺ إليه ولم يقل له أخرجهم من بلادك ومن جملة المصالح تألفهم رجاء إسلامهم لكن بشرط أن

يكونوا تحت الذلة وكانت كتابة النبي ﷺ إلى المنذر بن ساوى بعد إجلاء قريظة والنضير بمكة وكتب رسول الله ﷺ إلى النجاشي فأسلم وعنده الحبشة ولم يأمره باخراجهم وكتب إلى عبدة من أهل اليمن وأمرهم أن يجمعوا الصدقة والجزية فيدفعوها إلى معاذ بن جبل ولم يأمرهم باخراج أهل الجزية ولا فرق بين المحتاج اليهم وغيرهم . وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل في آخر عمره في حجة الوداع إلى اليمن وأمره في الجزية أن يأخذها من كل حالم ديناراً ولم يفرق بين من بالمسلمين حاجة إليهم وغيرهم ، وقد نزلت في تلك الحجة (اليوم أكملت لكم دينكم) فلم يحدث بعدها أحكام ولم يخرجوا أهل اليمن بعده فالذى يظهر أن إخراج اليهود والنصارى إنما هو من الحجاز كما هو المعروف ولا يتعدى إلى غيره إلا أن يرى الامام المصلحة في إجلاء طائفة منهم من مصر أو مدينة إلى مكان آخر يراه فله ذلك إلى حسب النظر للمسلمين وهذا لا ينبغي أن يقال إلا إذا كان الامام مثل عمر بن عبد العزيز و إلا فيخشى أن يخرج من شاء ويبقى من شاء بحسب هوى نفسه وغرضه قول النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته « أخرجوا اليهود والنصارى » وهو وصية لأمته بما يفعلونه بعده من ذلك وجوازه متقرر قبل ذلك ألا ترى قوله تعالى (ولولا أن كتب اللهُ عليهم الجلاء) وذلك قبل موته صلى الله عليه وسلم بسنتين فلا يرد على قولنا إن الدين كمل في حجة الوداع و إنما هو تنفيذ ماتقرر جوازه وتحتمه بحسب ماعلمه صلى الله عليه وسلم وعمل به عمر بعده فلا يجوز تغييره من الحجاز . وأما غير الحجاز فيكون النظر فيه للامام ولا نقول انه واجب كما قال ابن جرير فيضيق الأمر ولا يمتنع بل بحسب المصلحة مالم تكن حاجة أو صلح ومتى شك في صلح متقدم فالذى يظهر أنه ان ادعى صلح قريب يمكن إثباته من إمام معين لم يقبل إلا ببينة و إن بعد العهد واحتمل الصلح من بعض الأئمة أو من المؤمنين في بعض الأزمنة من غير تعيين وجب ابقاء من احتمل ذلك في حقه ولا يكلف ببينة عملاً بالاستصحاب كاليد ، ولهذا نظير وهو من كان في يده شيء يقول إنه ملكه من شخص لم يعينه

القول قوله فيه ولو قال إنه ملكه من زيد وأنكر زيد أو وارثه فالقول قول زيد أو وارثه كما لو قالت المرأة : كنت زوجة لزيد فطلقني يحتاج إلى اقرار زيد أو بينة عليه . ولو قالت كنت زوجة لرجل وطلقني قبل قولها . وبهذا يجاب عما أجابه شيخنا ابن الرفعة في كتابه المسمى بالنفائس في أدلة هدم الكنائس وحاول أن النصارى واليهود يكلفون البينة على قدم الكنائس وانهم مدعون ولا مدعى عليهم من جهة أن الأصل عدمها إلى زمان تحققنا وجودها فيه . والتمسك بهذا الاصل مع اليد ضعيف. وأنا أقول لا يد لهم على الكنائس في دار الاسلام و إنما اليد للمسلمين والاستصحاب حجة لما تحقق وجوده في الماضي . وادعى بعض المتأخرين أنه حجة أيضاً لما وجد الآن وشككنا فيه في الماضي ، ومقتضى كلام أكثر المتقدمين خلافه لكن التمسك فيه بصورة اليد قوى فاذا احتمل ولم يكن مدع معين ينبغي أن لا يغير إلا ببينة كمسألة الزوجة التي ذكرناها فانا لو كلفنا أرباب الايدي إلى بينة مع جهالة من انتقل الملك منه إليهم لكان في ذلك تسليط للظلمة على ما في أيدي الناس ، ولو جوزنا الحكم برفع الموجود المحقق بغير بينة بل بمجرد أصل مستصحب لزم أيضاً ذلك والحكم بالشك في قدمه من الكنائس الموجودة المحتملة القدم من غير جزم مني باطلاق القول بابقائها لكن توقفي فيها لا في الحكم بمجرد الاصل بل ببينة تنضم إليه والبلاد بحسب غرضنا هذا ثلاثة : (أحدها) بلد يفتحها المسلمون اليوم ولا يشترطون لاهلها شيئاً فللامام إخراج الكفار منها ومنعهم مساكنة المسلمين فيها جوازاً قطعاً ، ولا يبعد أن يقال بوجوبه إذا رأى مصلحة المسلمين في ذلك أو أنه لا حاجة بهم إليهم كما قاله ابن جرير . (البلد الثاني) بلد يفتحها المسلمون اليوم بعد أن كانت للمسلمين واستولى عليها الكفار كسواحل الشام فهل نقول الاعتبار بهذا الفتح فيكون كالقسم الاول أو يستمر عليها حكم فتوح عمر ؟ فيه نظر والاقرب الثاني لأن استيلاء الكفار لا أثر له . (البلد الثالث) ما فتح في زمن عمر والأولى أن لا يغير فيه شيء إلا بمستند عملا باليد أو شبه اليد لتعذر ثبوت خلافه و إذا بقينا كنيسة فانا نقول بأنا لا نهدمها كما تقدم في لفظ

الحديث ولا يلزم من ذلك الاذن فيها ولا التزام بذلك ولا التمكين من ترميمها إذا شعثت ولا إعادتها إذا خربت ، كل ذلك لم يرد به دليل شرعى مع انه من المحرمات فلا يمكن منه لان الاصل فى المحرمات انهم ممنوعون منها مثلناحتى يرد دليل على التقدير فيه والتمكين منه أعنى الترميم والاعادةفكان ممنوعاً فصار الاذن بالترميم أو بالاعادة ممتنعاً بشيئين : أحدهما انه حكم فى محل شك فيكون ممتنعاً وكما انا لانهدمها بالشك فلا نرممها أو نعيدها بالشك ، والثانى انه لم يرد فيه دليل بالتقرير فيبقى على أصل المنع لتحقق تحريمه فى الشرع علينا وعليهم والله سبحانه أعلم فكذلك أقول بالمنع من الترميم والاعادة مع عدم الهدم فى الاصل ولا تناقض فى ذلك كما يظن بعض من لاعلم له ولا احتياج فى ذلك إلى دليل خاص حتى يتوقف على تصحيح شىء من الاحاديث المتقدمة ولا إلى شرط حتى يتوقف على صحة شروط عمر بن الخطاب لأن ذلك إنما يكون لو كان أصلها على الاذن . وقد عرفتك أن أصل الكنائس على المنع لانها من المنكرات المحرمات فمن ادعى جواز التقرير على شىء منها هو المحتاج إلى الدليل ، ونحن إنما نذكر مانذكره من الاحاديث والآثار والشروط تأكيداً ، والاصحاب استدلوا على منع إحداث الكنائس فى الاسلام بقول عمر وابن عباس ولا مخالف لهما من الصحابة وجيد هو وهو تأكيد ولو لم يقولاه كان الحكم كذلك لما ذكرناه فلو لم يثبت عنهما ذلك كنا قائلين به . ورأيت فى كتاب الجواهر فى مذهب مالك إذا اتجر أهل الذمة بالخمر قال ابن نافع : إذا جلبوه إلى أهل الذمة لا إلى أمصار المسلمين التى لاذمة فيها فاستشعرت منها أن أهل الذمة لم يكونوا فى الامصار فى ذلك الوقت وإنما كانوا فى القرى ولعل الأمر كذلك ثم حدث سكناهم الأمصار بعد العلماء المتقدمين لفساد الزمان ، ولعل أبا حنيفة إنما قال باحداثها فى القرى التى يتفردون بالسكنى فيها على عادتهم فى ذلك المكان ، وغيره من العلماء يمنعها لأنها فى بلاد المسلمين وقبضتهم وإن انفردوا فيها فهم تحت يدهم فلا يمكنون من إحداث الكنائس لأنها دار الاسلام ولا يريد أبو حنيفة أن قرية فيها مسلمون

فيمكن أهل الذمة من بناء كنيسة فيها . فان هذه فى معنى الأمصار فتكون محل إجماع وتكون الألف واللام فى القرى التى جرت عادتهم بسكنهم فيها لاشتغالهم بأعمال المسلمين من الفلاحة وغيرها . أو لما يرجى من إسلامهم صاغرين باذلين للجزية ، فانا لو لم نبقهم فى بلاد الاسلام لم يسمعوا محاسنه فلم يسلموا ولو بقيناهم بلا جزية ولا صغار غروا وأنفوا فبقيناهم بالجزية لاقصداً فيها بل فى اسلامهم . ولهذا إذا نزل عيسى عليه السلام لا يقبلها لأن مدة الدنيا التى يرجى إسلامهم فيها فرغت . والحكم يزول بزوال علته فزال حكم قبول الجزية بزوال علته وهو اقتصار اسلامهم وذلك حكم من أحكام شريعة النبى صلى الله عليه وسلم وليس حكما جديداً فان عيسى عليه السلام إنما ينزل حاكما بشريعة النبى صلى الله عليه وسلم . و بعد أن كتبت هذا وقفت على شرح مجمع البحرين لابن الساعاتى من كتب الحنفية فقال : وهذا المذكور إنما هو فى الأمصار دون القرى لأن الأمصار محل إقامة الشعائر . وقال صاحب الهداية : والمروى فى ديارنا يمنعون عن إظهار ذلك فى القرى أيضاً لأن لها بعض الشعائر . والمروى عن صاحب الهداية رحمه الله فى قرى الكوفة لأن أكثر أهلها أهل الذمة وفى أرض العرب يمنعون من ذلك فى امصارهم وقراهم . وفى الكافى من كتب الحنفية لحافظ الدين قريب من ذلك .

﴿ باب الآثار فى ذلك ﴾

أما عمر رضى الله عنه فسنفرد لشروطه باباً . وروى جماعة من العلماء انه أمر بهدم كل كنيسة لم تكن قبل الاسلام وأمر أن لا يظهر صليب إلا كسر على ظهر صاحبه . وهذا الاثر فى تاريخ دمشق لابن عساكر من رواية الحكم بن عبد الله ابن خطاف وهو متروك عن الزهرى عن سالم عن أبيه عن عمر . ومعناه متفق عليه بين العلماء كما قاله الطرطوشى فى سراج الملوك فان الكنائس الحادثة فى الاسلام لا تبقى فى الأمصار إجماعاً ولا فى القرى عند أكثر العلماء . وقول أبى حنيفة بابقائها فى القرى بعيد لا دليل عليه ولعله أخذه من مفهوم قول ابن عباس الذى سنحكيه فى المصر ونحن نقول إنما نعنى بالمصر أى موضع كان مدينة أو قرية .

وفى كتاب مايلزم أهل الذمة فعله لأبى يعلى محمد بن الحسين الفراء ذكر القاضى أبو عمر محمد بن يوسف رسالة إلى الوزير أبى أحمد العباس بن الحسن فى الشروط التى صولح عليها أهل الذمة فذكرها وأطال ثم قال وحدثنى أحمد بن منصور الرمادى يعنى هذه المحدثة قال الطرطوشى بعد ذكره أثر عمر المتقدم : وكان عروة ابن محمد يهدمها بصنعاء وهذا مذهب علماء المسلمين أجمعين . والذى قاله صحيح يعنى فى المحدثة قال الطرطوشى : وشدد فى ذلك عمر بن عبد العزيز وأمر أن لايترك فى دار الاسلام بيعة ولا كنيسة بحال قديمة ولا حديثة وهكذا قال الحسن البصرى قال : من السنة أن تهدم الكنائس التى فى الامصار القديمة والحديثة . وقال ابن أبى شيبة فى مصنفه : حدثنا سهل بن يوسف عن عمر وعن الحسن أنه كان يكره أن تترك البيعة فى امصار المسلمين . وفيه أيضاً حدثنا عبد الأعلى عن عوف عن الحسن قال صولحوا على أن يخلى بينهم وبين النيران والاوثان فى غير الامصار . وهذا الذى قاله الحسن من بقاء الاوثان بعيد غير مقبول ولا يجوز مصالحتهم عليه ففى حديث ابن عباس دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا من الامصار فقال لاتدع قبراً ناتئاً عن الارض إلا سويته ولا صنما إلا كسرته ولا صورة إلا محوتها . رواه أبو الشيخ باسناده المتقدم اليه عن الحسين بن محمد عن شعيب بن سلمة عن عصمة بن محمد عن موسى بن عقبة عن كريب عن ابن عباس . وأصح منه فى صحيح مسلم وأبى داود والترمذى وقال حسن عن أبى الهياج حيان بن حصين الاسدى قال طلبنى على فقال : أبعثك على مابعثنى رسول الله ﷺ لاتدع تمثالا إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سويته . والاحتجاج به من وجهين أحدهما عمومه . والثانى أن ذلك من على كان فى الكوفة وتلك البلاد لم يكن فيها مشركون فقط بل فيها جماعة يقرون بالجزية ، أما النيران فقريب وهى إنما هى للمجوس فتقريرهم عليها كتقرير اليهود والنصارى على البيع والكنائس فاذا اشترطوا ذلك لم نمنع منه . وهنا لطيفة فارقة بين النيران والاوثان فان الاوثان من قسم الاصول والنيران من قسم الفروع ونجد أكثر ماأقررناهم عليه من شرب

الخمر وأكل الخنزير ونكاح الامهات والبنات وما أشبه ذلك من قسم الفروع واحتمالها رجاء الاسلام سهل وأما الاوثان فشرك ظاهر فلا يحتمل . وقولى «ظاهر» احتراز مما نحن جازمون بأنه يصدر منهم فى أنفسهم كنائسهم من الكفر لانه خفى فلو أظهروه لم نحتمله ولذلك تقسم الشروط المأخوذة عليهم إلى ما مخالفته ناقضة للذمة بلا خلاف وهو مافيه ضرر على المسلمين وشرك ظاهر على تفصيل وتحرير مذكور فى بابه فهذا لايحتمل وما سواه قد يحتمل . وروى أبو الشيخ عن أحمد بن الحسن ثنا أحمد بن إبراهيم الدورقى ثنا يوسف بن عطية قال جاء كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن أرطاة أن يمحو التماثيل المصورة . وأما كراهية الحسن لترك البيع فى أمصار المسلمين فبعمومه يشمل الحادثة والقديمة كما نقله الطرطوشى عنه وأنه قال انه من السنة وما نقله عن عمر بن عبد العزيز موافق له وزائد عليه فان المصر فى كلام الحسن محتمل لكل موضع ومحتمل للمدن ، وكلام ابن عبد العزيز رحمه الله عام فى دار الاسلام ان تهدم من جميعها الكنائس القديمة والحديثة وعمر بن عبد العزيز قريب العهد بالفتح فلم يكن يخفى عليه أمر الصلح وهو إمام هدى مطاع صاحب الأمر فأمره بذلك دليل على انه لم يبق فى زمانه كنيسة فى بلاد الاسلام وأن جميع ما هو بها اليوم من الكنائس حدث بعده أو كان ولم يطلع هو على تركه فلا يحتج فى إبقاء ما نجده منها . وإنما قلت ذلك لأنه بلغنى عن شيخ الاسلام تقى الدين بن دقيق العيد انه توقف عن هدمها لأن عمر بن عبد العزيز لم يهدمها فيجاب عنه بما ذكرناه ، هذا إن صح السند إلى عمر بن عبد العزيز بما ذكره الطرطوشى وقد ذكر كثير من الفقهاء من اصحابنا وغيرهم عن عمر بن عبد العزيز لاتهدموا بيعة ولا كنيسة ولا بيت نار وجعلوا ذلك عمدة فى الابقاء . وهذا رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه عن حفص بن غياث عن أبى بن عبد الله النخعى قال : جاءنا كتاب عمر بن عبد العزيز لاتهدم بيعة ولا كنيسة ولا بيت نار صولحوا عليه . فقوله صولحوا عليه قيد ولا بد منه لما قدمناه كما قلناه انه لم يقل أحد بابقائها من غير صلح ، ولم يقل فيه ببلاد الاسلام فهو عام ،

والذى تقدم عليه خاص ببلاد الاسلام ، ويكون هذا فى بلاد المجوس ، ولذلك ذكر فيه بيت النار أو فى بلادهم وبلاد اليهود والنصارى التى صالحوا عليها وكانوا منفردين فيها تنافى بين الروايتين اللتين نقلتا عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه والمقصود من ذلك إذا صحت الرواية الاولى أنه يعلم بها أنه لاصلح لهم على إبقائها فى فتح بلاد الاسلام التي كانت تحت حكمه وأقربها الشام لأنها سكنه ومصر والعراق يكتنفانها . والرواية الثانية عن عمر بن عبد العزيز كتاب إلى قوم مخصوصين فكيف يحتج بها فى غيرهم ، والغر يسمع لاتهدموا فيعتقد أنه خطاب لكل أحد ، وإنما هو لقوم مخصوصين فى بلاد مخصوصة والرواية الاولى لفظ عام فى بلاد الاسلام فهى خاصة بدار الاسلام عامة فى الأحكام . وأما ابن عباس رضى الله عنهما فاشتهر اشتهاراً كثيراً سند كره وهو مارواه عنه أبو بكر بن أبى شيبة فى مصنفه قال ثنا معتمر بن سليمان عن أبيه عن حنش عن عكرمة قال قيل لابن عباس ألِلعجم أن يحدثوا فى أمصار المسلمين بناء أو بيعة . فقال أما مصر مصرته العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه بناء أو قال بيعة ولا يضربوا فيه ناقوساً ولا يشربوا فيه خمراً ولا يتخذوا فيه خنزيراً أو يدخلوا فيه . وأما مصر مصرته العجم ففتحه الله على العرب فنزلوا يعنى عليهم فللعجم مافى عهدهم وللعجم على العرب أن يوفوا بعهدهم ولا يكلفوهم فوق طاقتهم . وقد أخذ العلماء بقول ابن عباس هذا وجعلوه مع قول عمر وسكوت بقية الصحابة إجماعاً . وقد روينا أثر ابن عباس هذا فى كتاب الاموال لابى عبيد . وقد ذكرنا سنداً إليه قال أبو عبيد : سمعت على بن عاصم يحدث عن أبى على الرحبى عن عكرمة عن ابن عباس قال أبو عبيد التمصير على وجوه : منها البلاد يسلم عليها أهلها كالمدينة والطائف واليمن أو بعضها وكل أرض لم يكن لها أهل فاختطها المسلمون كالكوفة والبصرة والثغور وكل قرية فتحت عنوة فلم ير الامام أن يردها إلى الذين أخذت منهم ولكنه قسمها بين الذين فتحوها كفعل النبى صلى الله عليه وسلم بخيبر . فهذه أمصار المسلمين وأشباهها لاسبيل لاهل الذمة فيها إلى

إظهار شيء من شرائعهم . وأما البلاد التى لهم فيها السبيل إلى ذلك فما صولحوا عليه فلم ينزع منهم وهو تأويل قول ابن عباس ، فمن بلاد الصلح أرض هجر والبحرين وأيلة ودومة الجندل وأذرح أدت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجزية ومن الصلح بعده بيت المقدس ودمشق ومدن الشام دون أرضيها وكذلك بلاد الجزيرة وقبط مصر و بلاد خراسان وكذلك كل بلاد فتحت عنوة فرأى الامام ردها إلى أهلها واقرارها فى أيديهم على دينهم وذمتهم كفعل عمر بالسواد وكذلك بلاد الشام كلها عنوة خلا مدنها وكذلك الجبل والاهواز وفارس والمغرب والثغور ، فهذه بلاد العنوة ، وروى أبو عبيد أنه بلغ عمر أن رجلا من أهل السواد أثرى فى تجارة الخمر فكتب أن اكسروا كل شيء قدير عليه ووجد فى بيت رجل من ثقيف يقال له رويشد فقال أنت فويسق وأمر به فأخرب ونظر إلى عرارة فقال ماهذه قالوا قرية تدعى غرارة يباع فيها الخمر فأحرقها . قال أبو عبيد : وجهه أن التجارة فى الخمر لم تكن فما شرط لهم و إنما شرط لهم شربها ولهذا كتب عمر بن عبد العزيز : لايحمل الخمر من رستاق إلى رستاق . وقال لعامله على الكوفة : ماوجدت منها فى السفن فصيره خلا فكتب عامله وهو عبد الحميد بن عبد الرحمن إلى عامله بواسط محمد بن المستنير بذلك فأتى السفن فصب فى كل راقود ماء وملحاً فصيره خلا . قال أبو عبيد فلم يحل عمر بينهم وبين شربها لأنهم على ذلك صولحوا وحال بينهم و بين حملها والتجارة فيها و إنما نراه أمر بتصييرها خلاً وتركها ان يصبها فى الأرض لأنها مال من اموال أهل الذمة ولو كانت لمسلم ماجاز الا هراقها . وكذلك فعل عمر بمال رويشد حين أحرق عليه منزله فلم يأمره أن يجعلها خلاً وكان رويشد مسلما ولم نعلم أحداً رخص فى تخليل خمر المسلم إلا الحرث العكلى وكان ابن سيرين يقول خل العنب ولا يقول خل الخمر وكان أبو أسحق الفزاري يأمرهم بالثغر اذا أرادوا اتخاذ الخل من العصير أن يلقوا فيه شيئاً من خل ساعة يعصر فتدخل حموضة الخل قبل أن يتبين فلا يعود خمراً أبداً ، قال أبوعبيد إنما فعل الصالحون هذا تنزها عن الانتفاع بشيء من الخل

بعد أن يستحكم مرة خمراً و إن آلت الى الخل و قول أبى الدرداء فى المرى
بحته الشمس و الملح والحيتان فالمرى شىء يتخذه أهل الشام من أهل الكتاب
من عصير العنب فيبتاعه المسلمون مريا لا يدرون كيف كان ، وهذا كقول عمر
ولا بأس على امرىء أصاب خلاً من أهل الكتاب أن يبتاعه ما لم يعلم انهم
تعمدوا إفسادها ألا تراه إنما رخص لأهل الكتاب دون أهل الاسلام ،
وكذا فعل عمر بن عبد العزيز حين ألقى فى خمر أهل السواد ماء إنما فعله بخمر
أهل الذمة ولا يجوز فى خمر المسلمين من هذا شىء . انتهى ما أردت نقله من كلام
أبى عبيد . ولم يزل الاشكال فى تخليلنا خمر الذمى مع أنه لا يرخص له فى تخليلها .
وكان المقصود ذكر أثر ابن عباس والذى اقتضاه أنه لا شىء يبقى من الكنائس
إلا بعهد حيث يجوز العهد كما قدمناه . وأما قول أبى عبيد فى بلاد فتحت
عنوة فرأى الامام ردها إلى أهلها و إقرارها فى أيديهم على دينهم وذمتهم
كفعل عمر فى السواد وهذا مذهب لا هو يقول به ولا أحد من الجمهور و إنما يحكى
عن أبى حنيفة والصحيح المشهور فى سواد العراق أنه فتح عنوة ثم بعد ذلك قال ابن
شريح : هو الآن ملك رجع إلى أهله بالشراء . وعن أبى حنيفة أنه رد عليهم كما يقتضيه
قول أبى عبيد والصحيح عنه وعن غيره انه وقف حقيقى يمتنع بيعه وعلى هذا هل كان
بانشاء وقف من عمر بعد استرضائه الغانمين أو أن الأمر فى ذلك للامام من غير
رضا الغانمين فالشافعى يقول بالأول و يستدل بقول جرير ان عمر رضى الله عنه عوضه
من حقه نيفاً وثمانين ديناراً وعوض امرأة معه يقال لها أم كرز حتى تركت حقها .
وقال جماعة غير الشافعى منهم أبو عبيد : لم يكن ذلك و إنما عمر كان نفل جريراً
وقومه قبل خروجه الى العراق قال له هل لك فى الكوفة وانفلك الثلث بعد
الخمس قال نعم ، فبعثه قال أبو عبيد فنرى أن عمر إنما خص جريراً وقومه بالنفل
المتقدم دون الناس لأنهم أحرزوه وملكوه بالنفل وانما الامام مخير فى كل بلدة
فتحت عنوة فى أرضها إن شاء قسمها كما قسم النبى صلى الله عليه وسلم خيبر
بين من شهد الوقعة بعد الخمس كما بين فى بابه فى قوله تعالى (واعلموا أنما

غنمتم من شيء فان لله خمسه) الآية وإن شاء جعلها وقفاً على كل المسلمين إلى يوم القيامة لقوله تعالى (ما أفاء الله على رسوله) إلى قوله (والذين جاءوا من بعدهم) ورأى عمر هذا ووافقه على و معاذ ورأى بلال وابن الزبير الاول فهى باقية للمسلمين لايجوز إحداث كنيسة فيها وكذلك لا يجوز إبقاؤها فيها على الصحيح كماسنبينه إن شاء الله تعالى . وقال ابن أبى شيبة فى مصنفه ثنا عبد الله ابن نمير عن عبدالملك عن عطاء انه سئل عن الكنائس تهدم قال لا إلا ما كان منها فى الحرم . وهذا من عطاء محمول على ما إذا حصل صلح عليها أو احتمل ذلك . وقال ابن أبى شيبة أيضاً : ثنا عيسى بن يونس عن الاوزاعى حدثنى ابن سراقة أن أبا عبيدة بن الجراح كتب لاهل دير طايا انى أمنتكم على دمائكم وأموالكم وكنائسكم ان تهدم . وأبو عبيدة كان أميراً فاذا رأى المصلحة فى المصالحة على أن لاتهدم الكنائس جاز إن كان موضعها لم يؤخذ عنوة وكذا إذا أخذ عنوة على أحد الوجهين فقد يكون رأى ، والشام قدتقدم الكلام فيه وان قراه وأراضيه عنوة ومدنه صلح . وفى دمشق خلاف كثير هل هى صلح أو عنوة بين المؤرخين والفقهاء فالجورى من أصحابنا يقول إنها صلح ، والشيخ أبو حامد يقول إنها عنوة وسبب اختلاف الفقهاء اختلاف المؤرخين حتى قيل إن أمرها أشكل على عمر بن الخطاب فجعلها وكذلك أشكل أمرها على الحاضرين لفتحها فجعلوها صلحاً تورعاً ليس أنهم جازمون فان يزيد بن أبى سفيان كان على باب الصغير وخالداً على باب شرقى وهو كان الامير من جهة أبى بكر ومات أبو بكر واستخلف عمر فولى أبا عبيدة فأخفى أبو عبيدة الكتاب وكان أبو عبيدة على باب الجابية فانتهز يزيد فرصة فدخل عنوة من باب الصغير ففى تلك الساعة ذهب راهب دمشق الى خالد خدعه وصالحه ودخل فوجد يزيد قد دخل وخالد لايشعر حتى التقيا عند سوق الزيت . وأنا عندى فى صحة هذا الصلح نظر وقيل إن أبا عبيدة دخل عنوة وخالد صلحاً وقيل عكسه ومصر الصحيح المشهور فيها أنها عنوة وقيل صلحاً . ومما أنبه عليه هنا أن الصلح تارة يكون على الانفس وتقريرها بالجزية

فقط دون التعرض للعقار والأراضى وتارة يكون على الأنفس والاموال فيدخل
فيه كل مال مملوك للكفار على حسب ماوقع الصلح وذلك فى كل عقار وأرض
خاصة بقوم أما الاراضى العامة التى تحت يدهم بالمملكة العامة دون أن تكون فى
ملك شخص بعينه فهذه فى فتح العنوة لاشك أنها غنيمة للمسلمين أوفىء لهم ولا
حق للكفار فيها ، وأما فى فتح الصلح فكيف يكون الحال ، ولا شك أن الاراضى
ثلاث : (إحداها) ماهو ملك كافر خاص فهو غنيمة أو فىء . (الثانية) موات فقد
قالوا إنها لاتكون غنيمة ولا فيئاً بل هى باقيه على حكم الموات . (الثالثة) ماليس
بموات ولا ملك خاص مثل أراضى الديار المصرية التى هى للمسلمين اذا كان
مثلها فى بلاد الكفار هل نقول هى ملك لهم أو لا لان جهة الاسلام تملك كما تملك
بالارث بخلاف جهة الكفر والارض لله فيملكها المسلمون ، والذى ظهر لى فى ذلك
إن جرى الصلح على أنها لنا فلا إشكال وهى للمسلمين ملك وإن جرى صلح
على أنها لهم فلم تدخل فى أيدينا ولا يحصل لنا فيها ملك وهى باقية على ما كانت
عليه فى أيديهم ولا نقول إنها ملكهم وبذلك يندفع الاشكال عن أراضى
نجران لما انجلى أهلها فانها بجلائها دخلت فى أيدى المسلمين فملكوها بدخولها
فى يدهم كما يملكون سائر المباحات بذلك . والواقع فى هذه البلاد الشام ومصر أنها
فى أيدى المسلمين فلا شك أنها لهم إما وقفاً وهو الاظهر من جهة عمر ، وإما
ملكا وإن لم يعرف من انتقل منه إلى بيت المال كما قدمناه فيمن فى يده شىء
لم نعرف من انتقل اليه منه فيبقى فى يده ولا يكلف بينة . ولو فرضنا أن الصلح
وقع مطلقاً من تعين الأراضى هل هى لنا أو لهم فان كانوا منفردين بالبلد لم يدخل
المسلمون معهم فيه دخول استيلاء على ما كانت عليه كنجران ودومة الجندل
ونحوهما وإن دخل المسلمون وسكنوها وصاروا غالبين عليها فهذا قهر وحكمه حكم
العنوة فيملكون الأراضى ويكون الصلح على الرؤوس فقط وهذا الذى يظهر من
مصر لما صالح عمرو بن العاص القبط على الجزية على كل واحد دينارين وكانوا
ثمانية آلاف رأس فالظاهر أن ذلك الصلح لم إلا أمنا وعقد ذمة وجزية

لايسرى حكمه إلى الأراضى ، والظاهر أن الأموال المنقولة تابعة للرؤوس لأنها فى أيديهم لا للأراضى لكون المسلمين استولوا عليها ، وما يكون لواحد منهم أو لجماعة من ملك خاص فى يده فحكمه حكم المنقول يكون على ملكه ، وأما الكنائس فهل نقول حكمها حكم الأراضى لاتبقى إلا إذا شرط إبقاؤها ويجوز تبقيتها من غير شرط يظهر أن يكون كالصورة التى نقول فيها فى العنوة إنها تبقى على أحد الوجهين وظاهر كلام الشيخ أبى حامد فى تلك الصورة الأولى حتى إذا كانت بغير شرط لاتبقى قطعاً . وظاهر كلام الرافعى فيها الثانى فان صح ذلك وصح إلحاق هذه الصورة بها كانت كنيسة مبقاة بغير شرط على أحد الوجهين وهو مخالف لما ادعينا فيما تقدم من كلامنا فليعلم ذلك وليلحق به . وكنا نخالف ماقلنا ان أخذ بظاهر كلام الرافعى وإن لم تصح هذه الصورة فما قدمناه من إنكار الخلاف يحتمل أن تستمر عليه ويحتمل أن يخالفه بعضهم فى صورة الغنيمة فقط ، ويحتمل أن نخالفه فى صورتى الغنيمة والصلح . واعلم أنا إذا شككنا أن البلد فتح عنوة أو صلحاً والبلاد فى أيدينا كما فى الديار المصرية لم يضرنا ذلك فى استمرار يد بيت المال عليها والاصل عدم الصلح فينبغى أن نجرى عليها حكم العنوة ثم نقول يحتمل أن تكون انتقلت الى بيت المال عنهم بطريق شرعى والاصل خلافه فالوجه أن يقال يجرى عليها حكم الوقف أخذاً بالمحقق وهو وضع يد المسلمين فى عدم الانتقال من غيرهم إليهم وعدم القسمة فهذه طريق فقهى مع المنقول أنها كسواد العراق فقد تعاضد النقل والفقه مايبقى إلا أن يقال الاصل عدم وقفية عمر رضى الله عنه لها فتبقى مملوكة لبيت المال ونجيب بأن الله تعالى جعل لكل مابى يوم القيامة ومعها مخرج لها عن ذلك فنحن نتمسك بقوله تعالى (والذين جاؤا من بعدهم) قد جعلها سبحانه وتعالى لهم فلا يجوز التصرف فيها ببيع ولا غيره مما يخرجها عن ذلك إذا أبقاها الامام ولم يقسمها وإنما تخرج عن ذلك إذا اختار الامام قسمتها كما قسم النبى ﷺ خيبر . وقد رأيت فى وصية الشافعى أنه كان له فى مصر أرض وذلك لايقدح فيما قلناه فقد تكون تلك الارض

كانت مواتا ولا يشملها حكم الوقف ومن وجدنا فى يده أو ملكه مكانامنهافيحتمل أنه أحيا ووصل اليه وصولا صحيحاً . وقال أبو بكر بن أبى شيبة : حدثنا عفان قال ثنا حماد بن سلمة عن حبيب بن شهيد عن محمد بن سيرين أنه كان لا يترك لاهل فارس صنما إلا كسر ولا ناراً إلا أطفئت حدثنا عبد الاعلى عن عوف قال شهدت عبد الله بن عبيد الله بن معمر أتى بمجوسى بنى بيت نار بالبصرة فضرب عنقه . ووجه هذا أن البصرة كانت مواتاً فأحياها المسلمون و بنوها وسكنوها فلا يجوز إحداث كنيسة فيها ولا بيت نار فلما أحدث هذا المجوسى بيت النار فيها كان نقضاً لعهده فضرب عنقه لذلك ، ومما يبين أن عمر رضى الله عنه لم يقسم اختلافه مع بلال و بلال يطلب القسمة وقوله اللهم اكفنى بلالا و ذويه فما جاء الحول ومنهم عين تطرف وانظر استجابة دعاء عمر مع عظمة بلال ومحله عند الله لصحة قصد عمر رضى الله عنه وعن الجميع وقد بلينا بقوم يتبايعون ضياعاً وكثر ذلك فى الشام .

﴿ باب فى شروط عمر رضى الله عنه على أهل الذمة ﴾

أنبأنا جماعة عن ابن المقير عن ابن ناصر ثنا أبو رجاء وأبو عثمان قالا أنا ابن عبد الرحيم أنا أبو الشيخ أنبأ أبو يعلى الموصلى ثنا الربيع بن ثعلب حدثنى يحيى ابن عقبة بن أبى العيزار عن سفيان الثورى والربيع بن نوح والسرى عن طلحة ابن مصرف عن مسروق عن عبد الرحمن بن غنم قال : كتبت لعمر رضى الله عنه حين صالح نصارى أهل الشام : بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب لعبد الله عمر رضى الله عنه أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا انكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا وشرطنا لكم على أنفسنا أن لا نحدث فيها ولا فيما حولها ديراً ولا كنيسة ولا قلاية ولا صومعة راهب ولا نجدد ما خرب منها ولا نحيي ما كان منها فى خطط المسلمين وأن لا نمنع كنائسنا أن ينزلها أحد من المسلمين فى ليل ولا نهار و إن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل وأن ننزل من مر بنا من المسلمين ثلاثة أيام نطعمهم ولا نؤوى فى كنائسنا ولا فى منازلنا جاسوساً ولا نكتم غشا للمسلمين

ولا نعلم أولادنا القرآن ولا نظهر شركا ولا ندعو إليه ولا نمنع أحداً من ذوى قرابتنا الدخول فى الاسلام إذا أرادوه وأن نوقر المسلمين ونقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس ولا نتشبه بهم فى شىء من لباسهم فى قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر ولا نتكلم بكلامهم ولا نتكنى بكناهم ولا نركب السرج ولا نتقلد السيوف ولا نتخذ شيئاً من السلاح ولا نحمله معنا ولا ننقش على خواتيمنا بالعربية ولا نبيع الخمر وأن نجز مقاديم رؤوسنا وأن نلزم ديننا حيثما كنا وأن نشد زنانيرنا على أوساطنا وأن لا نظهر الصليب على كنائسنا وأن لا نظهر صليبنا ولا كتبنا فى شىء من طرق المسلمين وأسواقهم ولا نضرب ناقوساً فى كنائسنا إلا ضرباً خفياً ولا نرفع أصواتنا فى كنائسنا فى شىء من حضرة المسلمين ولا يخرج شعانينا ولا باعوثا ولا نرفع أصواتنا مع موتانا ولا نظهر النيران معهم فى شىء من طرق حضرة المسلمين ولا أسواقهم ولا نجاورهم بموتانا ولا نتخذ من الرقيق من جرت عليه سهام المسلمين ولا نطلع عليهم فى منازلهم . فلما أتيت عمر رضى الله عنه بالكتاب زاد فيه ولا نضرب أحداً من المسلمين شرطنا لكم ذلكم على أنفسنا وأهل ملتنا وقبلنا عليه الأمان فان نحن خالفنا عن شىء مما شرطنا لكم وضمنا على أنفسنا فلا ذمة لنا وقد حل لكم منا ما يحل لكم من أهل المعاندة والشقاق . رواة هذه الشروط كلهم ثقات كبار إلا يحيى بن عقبة ففيه كلام كثير أشده قول أبى حاتم الرازى متروك الحديث كان يفتعل الحديث ، وقال يحيى بن معين : ليس بشىء . وقال مرة : ليس بشىء . وقال مرة : ليس بثقة . وقال أبو داود : ليس بشىء . وقال النسائى : ليس بثقة . وقال الدار قطنى : ضعيف . وقال ابن عدى عامة ما يرويه لا يتابع عليه . وذكر له أحاديث ليس هذا منها . وقال ابن حبان : يروى الموضوعات عن الاثبات لا يجوز الاحتجاج به بحال . وقال البخارى : عن منصور منكر الحديث . وذكر العقيلى حديثه عن منصور عن قيس بن أبى حازم عن أبى هريرة فان كان إنكار البخارى لأجل هذا فهو قريب ، وقد روى عنه يحيى بن سعيد القطان هذه الشروط ويحيى القطان لا يروى إلا عن ثقة فروايته

عنه توثيق له ورواها عن القطان محمد بن المصفى ورواها عن ابن مصفى حرب من مسائله عن أحمد و إسحق والمتن موافق لما ذكرناه وفيه لا نجدده آخرب . وكذلك رواها البيهقى موافقاً فى الاسناد والمتن وكذلك ابن حزم موافقاً فى الاسناد والمتن وفى سنده يحيى بن عقبة ولم يتعرض لذكر شىء فيه مع سعة حفظ ابن حزم وذكرها خلائق كذلك وفى جميعها ما خرب وذكرها عبد الحق فى الأحكام ولم يذكر يحيى بن عقبة واقتصر على سفيان فمن فوقه هكذا فى الوسطى والظاهر أنه ذكره فى الكبرى لا بد من ذلك ولم أر فى كلام ابن القطان اعتراضاً عليه وذكر هذه الشروط هكذا جماعة من الفقهاء وتلقوها بالقبول واحتجوا بها منهم الشيخ أبو حامد الاسفراينى حتى رأيت فى كتب الحنابلة انه عند الاطلاق يحمل على شروط عمر كأنها صارت معهودة شرعاً ، وفى كلام أبى يعلى منهم أن ما فيها يثبت بالشرع من غير شرط وهو قريب من الأول لكنه أحسن لأنه يجعل هذه أحكاماً شرعية واشترط عمر لها لأنها ثابتة بالشرع و إن لم تشترط وكنت قدمت فى كتابى المسمى « كشف الغمة فى ميراث أهل الذمة » قبل أن أرى الكلام من كلام الشافعى فى الأم صفة ما يكتب فى الصلح على الجزية لنصرانى ولم يتعرض للكنائس لكن ذكر شروطاً كثيرة جداً وقال فى آخرها فهذه الشروط لازمة له ولنا فيه ومن لم يرض به نبذنا اليه . وقلت إنى قصدت بنقل هذا من كلام الشافعى أنه يعرف الشروط التى عادة المسلمين أن يكتبوها عليهم حتى إذا جهل الحال كما فى هذا الزمان فيحمل الأمر على حكم هذه الشروط لأنها المتعارفة فى الاسلام فقد وافق كلامى كلام من ذكرت من الحنابلة ورواها جماعة بأسانيد ليس فيها يحيى بن عقبة لكنها أو أكثرها ضعيفة أيضاً و بانضمام بعضها إلى بعض تقوى وجمع فيها الحافظ عبد الله بن زبر جزءاً وذكر منه الحافظ ابن عساكر فى تاريخ دمشق منها رواية محمد بن حمير عن عبد الملك بن حميد بن أبى عنبة عن السرى بن مصرف والثورى والوليد ونحوه . وقد رأيتها فى كتاب ابن زبر قال وجدت هذا الحديث بالشام رواه عبد الوهاب ابن نجدة الحوطى عن محمد بن حمير فذكره وهذه متابعة من عبد الملك بن حميد .

ليحيى بن عقبة فى شيوخه وعبد الملك متفق عليه ومحمد بن حمير من رجال البخارى وهذا عذر لعبد الحق فى اقتصاره فى الوسطى على سفيان ولم يذكر ابن عقبة لكن فيه علتان : (إحداهما) جهالة بين ابن ر بر وعبد الوهاب بن نجدة ، (والثانية) ابن يزيد فيه كلام وكان قاضى دمشق وتولى قضاء مصر أيضاً ثلاث مرات ضعفوه وإن كان حافظاً . فلولا هاتان العلتان كان صحيحاً ، ورواها[1] ابن زبر أيضاً عن أبى الأحوص محمد بن الهيثم عن محمد بن إسماعيل بن عياش عن أبيه أن هذا الكتاب من عياض بن غنم لذمة حمص . وفى رواية عبدالقدوس بن الحجاج عن إسماعيل ابن عياش ان غير واحد أخبروه أن أهل الجزيرة كتبوا لعبد الرحمن بن غنم انك لما قدمت بلادنا طلبنا إليك الأمان إلى آخره ، قال ابن زبر هذا غلط لأن الذى افتتح الجزيرة وصالح أهلها هو عياض بن غنم ماعلمت فى ذلك إختلافاً فذكر عبد الرحمن فى هذا الموضع غلط وأبو عبيدة هو الذى فتح حمص بلا شك وأول من وليها عياض بن غنم ولاه عمر فى سنة ست عشرة[1] وذكر ابن عساكر انه كان فى شروط عمر على النصارى أن يشاطرهم فى منازلهم فيسكن فيها المسلمون وأن يأخذ الحيز القبلى من كنائسهم لمساجد المسلمين[2] . وفى تاريخ دمشق أيضاً أن أبا عبيدة بن الجراح كتب كتاب صلح وفيه مثل مافى كتاب عمر وفيه ولا نشارك أحداً من المسلمين إلا أن يكون للمسلم أمر التجارة وأن نضيف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة أيام من أوسط مانجد وأن لا نشتم مسلماً ومن ضرب منا مسلماً فقد خلع عهده[2] ، وفيه عن خالد[1] أنه كتب كتاب صلح لأهل دمشق إنى أمنتهم على دمائهم وأموالهم وكنائسهم أن لا تسكن ولا تهدم فانظر إنما قال : لا تسكن ولا تهدم . لم يلتزم لهم شيئاً آخر[2] . وفى كتاب ما يلزم أهل الذمة لأبى يعلى[1] عن عبد الله بن أحمد عن أبى شرحبيل الحمصى عيسى بن خالد ثنا عمى أبو اليمان وأبو المغيرة جميعاً انا اسماعيل بن عياش ثنا غير واحد من أهل العلم قالوا كتب أهل الحيرة الى عبد الرحمن بن غنم انك لما قدمت بلادنا طلبنا اليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على انا شرطنا لك على أنفسنا أن لا نحدث فى مدينتنا كنيسة ولا فى

ما حولها ديراً ولا ملاية ولا صومعة راهب ولا نجدد ما خرب من كنائسنا .
وذكر مثل تلك الشروط وفيها : ولا يشارك أحد منا مسلماً فى تجارة إلا أن يلى
المسلم أمر التجارة ." وفيه فى رسالة القاضى أبى عمر" وحدثنا عيسى بن خالد عن أبى
المغيرة عبد القدوس بن الحجاج وأبى اليمان الحكم بن نافع عن اسماعيل بن عياش
قال حدثنا غير واحد من أهل العلم قال : كتب أهل الحيرة إلى عبد الرحمن بن
غنم إنك لما قدمت بلادنا فذكر مثله . وفيه فكتب بذلك ابن غنم إلى عمر بن
الخطاب فكتب إليه عمر أن أمض لهم ماسألوه وألحق فيه حرفين اشترطهما عليهم
مع ما شرطوا على أنفسهم أن لا يشتروا من سبايانا شيئاً ومن ضرب مسلماً
عمداً فقد خلع عهده . وأنفذ ابن غنم ذلك لهم ولمن أقام من الروم فى مدائن المسلمين
على هذا الشرط ، وقد تقدم كلام ابن زبر . قوله لا نجدد ما خرب قد تقدم
الكلام عليه فلا يظن من لا علم له ان المراد ماخرب قبل الفتح لما قدمنا ان خرب
فعل ماض فى صلة موصول وقول النحاة إنه إذا كان صلة يصلح للماضى والمستقبل
فيعمهما والموصول هو مايعم البعض والكل "فامتنع الترميم والاعادة" . وفى بعض
الروايات خرب وفى بعضها ذهب وهما متقاربان وفى بعضها منها والضمير يحتمل
عوده على المفرد وهو الكنيسة فلا يكون نصاً فى منع الترميم وعلى الجمع وهو
الكنائس فيحتمل ذلك وخراب الكنيسة بجملتها لأنها واحدة الكنائس فيكون
منعا للاعادة ، وقد قال صاحب التنبيه : "ولا يمنعون من إعادة ما استهدم منها
فحمله ابن الرفعة على الكنائس لأنه اعتقد ان الترميم لا يمنع منها بلا خلاف لأن
الرافعى لم يحك فيه خلافاً والشيخ أبو حامد حكى الخلاف فى خراب بعضها وخراب
كلها فكان الواجب حمل كلام التنبيه على العموم فيهما وكذا كلام الحديث ومن
لم يرو منها استغنى عن ذلك والمقصود يحصل بدونه . وقد تقدم الكلام على لفظ
الكنيسة والباعوث والشعانين أعيادهم فلا يظهرونها" واشتراط الضيافة ولا تزال
عليهم لئلا تنقطع الميرة عن المسلمين" . وقد يمنعون من مبايعتهم لعداوتهم فى الدين
"ومنعهم من تعليم أولادهم القرآن لأن الكافر فى حكم الجنب ولأنهم قد يستخفون

بحرمته و يستهزئون به ولهذا منعوا من شراء المصحف" ومنعهم من مشاركة مسلم إلا أن يلى أمر التجارة لأنهم قد يعاملون بالربا والخمر والخنزير فمنعوا من الانفراد فان كان المسلم يليها فلا بأس ،" و إيواء الجاسوس وكتمان العين من أضر الأشياء وهم ممنوعون من كل ما يضر المسلمين وإظهار الشرك والدعاء اليه ومنع الدخول فى الاسلام فيه ذلك وزيادة الاستعلاء والفساد فى الدين" وتوقير المسلمين واجب عليهم لأنهم كالخول لهم" ومنع التشبه بهم فى لباسهم لينزلوا منزلة الاهانة ولا يخرجوا منها الى مرتبة التعظيم لقوله ﷺ « ولا تتشبهوا باليهود » ولأن عمر صالحهم على تغيير زيهم بحضرة الصحابة ولا مخالف له ولوجوب موالاة المسلم ومعاداة الكافر ومباينته فلا بد من تمييز وليس إلا الزى ولأنه إذلال فى معنى الجزية ليكون ذريعة لهم إلى الاسلام ، و إنما لم يفعل النبى ﷺ ذلك ليهود المدينة ونصارى نجران لأنهم كانوا قليلين معروفين فلما كثروا فى زمن الصحابة وخشوا من التباسهم بالمسلمين احتاجوا إلى تمييز والناظر فى أمر الدين ممنوع أن يستعين بهم فى الولايات وكانت عادة اليهود العسلى قال الرافعى إنه الاصفر وفيه نظر وعادة النصارى الأدكن وهو الفاختى والآن صارت عادة النصارى الازرق وهو مناسب لقوله تعالى (ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً) وعادة اليهود الأصفر عمل ذلك فى أول هـذا القرن حين كان شيخ الاسلام تقى الدين بن دقيق العيد قاضى الديار المصرية ولو جعل غير الاصفر كان أولى فقد رأيت فى كلام أبى يعلى أن الاصفر من الالوان يمنعون من لباسه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يلبسه وكذلك الخلفاء بعده عثمان وغيره وهو زى الانصار و به كانوا يشهدون المجالس والمحافل . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى نصارى الشام أن لا يلبسوا عصباً ولا خزاً فمن قدر على أحد منهم فعل ذلك بعد التقدم اليه فسلبه لمن وجده . والعصب هو البرد اليمانى يساوى ثوب منه دينارين وأكثر ، وكان على النبى صلى الله عليه وسلم برد يمانى خلعه على كعب بن زهير فباعه لمعاوية و تداولته الخلفاء يتوارثونه . والخز هو الفاخر من الثياب فلا يجوز للذمى لان فيه عزاً بل تكون عياره مصبوغا بالشب والزاج ،

والقلنسوة ذكرها أهل اللغة وتكلموا على لفظها بما لاحاجة لنا إليه وهى تلبس عند عظم المنزلة بالعلم والشرف والقضاء من زى القضاة والخطباء على المنابروالعمائم تيجان العرب عن عائشة رضى الله عنها عن النبى ﷺ : « فرق بيننا وبين المشركين العمائم على القلانس » ويمنعون من الاردية لانها لباس العرب قديماً على ماحكى أحمد بن حنبل ولا يمنعون من الطيلسان . وذكر أبو يعلى أن الاردية مربعة وأما الطيلسان قال فهو المقرر الطرفين المكفوف الجانبين الملفق بعضها إلى بعض ما كانت العرب تعرفه وهو لباس اليهود قديماً والعجم أيضاً والعرب تسميه تاجاً و يقال أول من لبسه من العرب جبير بن مطعم وكان ابن سرى يكرهه ، والنعال من زى العرب يمنع أهل الذمة منها ولم تكن بأرض العجم إنما كان لهم الخفاف وأما منعهم من اتخاذ شىء من الرقيق الذى جرت عليه سهام المسلمين فلأنه إذا كان فى أيدى المسلمين يرجى إسلامه و إذا بيع منهم منعوه ولهذا منعنا الكافر من حضانة اللقيط وأسقط حضانة أحد الابوين إذا كان كافراً عند بعض العلماء وكما لايجوز بيعه من أهل الحرب كما قاله بعضهم وعندنا لم يتضح لى هذان التعليلان فلعل سببه أنه باستيلاء المسلمين كلهم عليه صار لهم حق فى حضانته وولايته فاذا اختص به بعضهم لايمكن كافر منه بعد ذلك حتى لايفوت حق المسلمين إلى كافر وفى استيفاء الكلام على الشروط طول فلنرجع إلى المقصود وذكر ابن حزم الخلاف فيما إذا خالف شيئاً من الشروط هل ينتقض عهده وأصحابنا ذكروا ذلك أيضاً على تفصيل فيه بين ماينقض اتفاقاً و بين ما فيه خلاف وليس فيها مالاينقض اتفاقا وتجديد ماخرب من المختلف فى انتقاض الذمة به .

﴿ فصل ﴾

— قد ذكرنا الاحاديث ثم آثار الصحابة والتابعين ثم الشروط وذلك كله على جهة التأكيد لما هو معلوم عندنا من المنع من ذلك والاصل فيه المنع والشروط مؤكدة وليس مما الاصل فيه الجواز ولأن التزامه بالشرط فقط حتى إذا لم يثبت الشرط لايثبت . —

﴿ فصل ﴾

علم مما حصل من شروط عمر وغيرها من العقود التي عقدها النبي صلى الله عليه وسلم لأهل نجران وغيرها جواز عقد الذمة وذلك مجمع عليه معلوم من الشرع بالضرورة والقرآن يدل له كقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) وقد قدمنا أن ذلك ليس لرغبة منا في الجزية حتى نحكى من يكفر بالله ولكن رحمة من الله لرجاء إسلامهم كما نبهنا عليه فقد قال ﷺ « لأن يهدى الله بك رجلا واحداً خير لك من حمر النعم » وعدم اختلاطهم بالمسلمين يبعدهم عن معرفة محاسن الاسلام ألا ترى من الهجرة إلى زمن الحديبية لم يدخل في الاسلام إلا قليل ومن الحديبية إلى الفتح دخل فيه نحو عشرة آلاف لاختلاطهم بهم للهدنة التي حصلت بينهم فهذا هو السبب في مشروعية عقد الذمة . وقال أبو يعلى : قد ذكر بعض أهل الباطل أن عقد الذمة لا يجوز لانه تقرير للكافر على كفره وهذا ممتنع كما يمتنع أن نقر الواحد على معصية من زنا أو غيره . وهذا قول باطل ، وقد تقدمت الاشارة إلى حكمة عقد الذمة وما فيه من المصلحة ورجاء كثرة المسلمين وهداية الخلق وتفاوت الربا لأن الشرع لم يرد بإباحته ولا مصلحة للمكافئين فيه .

﴿ فصل ﴾

المعروف أن الكنائس من أخس المواضع لما فيها من الكفر بالله تعالى ورأيت في كتاب أبي يعلى الحنبلي أن لبيعهم وصوامعهم حرمة على معنى أنها تصان من النجاسات وتنزه عن القاذورات والفساد لأنهم يذكرون الله تعالى فيها فتصير لها حرمة بذلك قال الله تعالى (ولولا دفع الله) الآية ، وليس حرمتها كحرمة المساجد عن منع الجنب والحائض ومنع الخصومات والتشاجر فيها وفي الوقف عليها كما يوقف على المساجد أما الصلاة فتكره أن يقصد بالصلاة فيها ومن غير قصد لكن بحضور وقتها لا تكره لانه حال ضرورة واختلف الصحابة في ذلك : روى عن ابن عمر وابن عباس كراهية الصلاة فيها ، وعن عمر وأبي موسى أنهما صليا فيحمل على أنهما لم يقصدا ، وما ذكره من أن لها حرمة بعيد ولو كان لها حرمة لما هدمت

وقد كان ذو الخلصة بيتاً لخثعم فأمر النبي ﷺ بهدمه . وأما الآية الكريمة فمعناها لهدمت فيما مضى من الزمان حين كانت حقاً وأما الآن فهي باطلة وذكرهم الله تعالى فيها قد قال الله سبحانه في مثله (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)

﴿ باب ما قال الفقهاء في ذلك ﴾

ولنتبع ترتيب الرافعي ونذكر متن كلامه ونرد فيه بما تيسر إن شاء الله تعالى : قال الرافعي رحمه الله : البلاد التي في حكم المسلمين قسمان : (أحدهما) البلاد التي أحدثها المسلمون كبغداد والكوفة والبصرة فلا يمكن أهل الذمة من إحداث بيعة وكنيسة وصومعة راهب . قلت ذلك مجمع عليه والله أعلم . قال قال الروياني ولو صالحهم على التمكين من إحداثها فالعقد باطل . قلت هذا لاشك فيه إذا كان ذلك هو المقصود فان كان المقصود عقد الذمة وشرط هذا فيه فيحتمل أن يقال ببطلان العقد كما قال ويحتمل أن يقتصر على بطلان الشرط ، وأما نتيجة هذا الشرط فلا يقول به أحد والله أعلم . قال قال في بحر المذهب وإن أشكل حالها أقرت استصحاباً لظاهر الحال[1] قلت لو قال أخذاً بظاهر الحال[1] كان أولى وأما الاستصحاب فانما يكون للأصل ولكنه نوعان : (أحدهما) وهو المشهور الذي لم يذكر الاكثرون سواه أن يتحقق شيء في الماضي فيستصحب إلى الحال وهو حجة عند أكثر الفقهاء . (والثاني) أخذ به بعض المتأخرين من أهل الجدل أن نتحقق شيئاً في الحال فنستصحبه الى الماضي على عكس الأول ، والاستصحاب الذي ذكره صاحب البحر هنا من هذا القبيل ، ثم قوله أشكل حالها يحتمل أن يكون مع ظهور أحد الطرفين وأن يكون مع الاستواء فاستصحاب ظاهر الحال الذي أراده قسم من ثلاثة أقسام فلو صح لم يتجه الأخذ به في الاقسام الثلاثة بل في أحدها والله أعلم ، قال والذي يوجد في هذه البلاد من البيع والكنائس وبيوت النار لا تنقض لاحتمال انها كانت في قرية أو برية فاتصلت بها عمارة المسلمين فان عرف إحداث شيء بعد بناء المسلمين وعمارتهم نقض . قلت متى

(١) في الشامية « الحديث » مكان « الحال » في الموضعين ، وهو غلط ظاهر .

عرف إحداث شيء نقض بلا اشكال . والذى قال فى الدير يوجد فى هذه البلاد من عدم النقض للاحتمال يقتضى إطلاقه انه لا فرق بين الاحتمالين القوى والضعيف ، وغالب من يطالع كلامه يعتقد أنه أراد بقوله هذه البلاد كل ما أحدثه المسلمون كالقاهرة ونحوها فتدخل فى ذلك وذلك أن مراد الرافعى البلاد التى سماها كبغداد والكوفة والبصرة ، وكذلك الشيخ أبو حامد ذكر هذه البلاد الثلاثة ثم قال فان قيل : فما تقولون فى هذه البيع والكنائس التى فى البصرة والكوفة ودار السلام ؟ قيل لم نعلم أنها أحدثت ولو علمنا لفعلناها والذى عندنا فيها انها كانت قبل فتح عمر العراق حيث كانت هذه الأراضى مزارع وقرى للمشركين ففتحها عمر وأقرها على ذلك ثم اتصل البناء بعضه ببعض فبقيت على ما كانت عليه ، وهذا الذى قاله أبو حامد من كونها كانت مزارع وقرى للمشركين مع أنه من حين اختط المسلمون هذه البلاد الثلاثة وكلمة الاسلام فيها غالبة فغلب على الظن أنها كانت موجودة قبل بناء المسلمين كالقاهرة فان المشهور المعروف انها كانت برية فلما تملك المعز المعزى الديار المصرية بناها فى سنة ثنتين وستين وأربعمائة فاحتمال وجود كنائس بها فى ذلك الوقت بعيد جداً ، فإن نظرنا إلى الظاهر فالظاهر حدوثها بعد البناء بخلاف بغداد والبصرة والكوفة. و إن نظرنا الى الأصل الدال على عدمها وقت بناء القاهرة استصحاب العدم المحقق فى الماضى والدال على وجودها إذ ذاك استصحاب وجودها على طريقة الاستصحاب المعكوس الذى أحدثه المتأخرون وأكثر الفقهاء لا يعرفونه وإنما يعرفون الأول لكن المحقق منه أعنى الاول ما عرف وجوده فيستصحب وجوده من الماضى إلى الحال ، أما استصحاب العدم الماضى إلى الحال مع تحقق الوجود فى الحال والشك فى الماضى فما يحتاج إلى فكر فان صح فيتعارض الاستصحابان و يبقى الشك فيطلب دليل آخر و يلزم من ذلك التوقف عن الحكم بأحد الاستصحابين حتى يجد ما يعضد أحدهما ، وشيخنا ابن الرفعة قام فى هذه الكنائس التى فى القاهرة وربما لم يقتصر على القاهرة وصنف كراسة فى ذلك واعتمد فيها على خمسة أدلة ذكرها وسمعتها عليه وجنح فيها إلى التمسك بأن الأصل عدمها قبل بناء القاهرة ٤

وعندى فى هذا التمسك نظر لما عرفتك به ولو فتح هذا الباب لأدى إلى أن كل من فى يده شيء يدعى انتقاله إليه ونحن نعلم ان الأصل عدم السبب الذى يدعيه ولا يقبل منه إلا ببينة وهو بعيد نعم إن كان له منازع ثبت ملكه فذلك الملك أمر وجودى مستصحب و إلا فلا ، هذا الذى يظهر لى فى ذلك وحاصله أن الحكم بابقاء كنائس العراق قريب وكنائس القاهرة ونحوه لا يظهر الحكم به وإلا الحكم بهدمه بل الذى يظهر التوقف عن الحكم لعدم الدليل ، وكم من مسألة هكذا لا يقضى فيها بشيء لعدم الدليل لا لدليل العدم ويلزم من ذلك مقصود من يطلب بقاء الأمر على ما هو عليه لكن يظهر أثر ما قلناه فى فروع أخرى وربما نذكرها إن شاء الله . وقد استقريت الاستصحاب الذى نحكم به فوجدت صوراً كثيرة إنما يستصحب فيها أمر وجودى كمن تيقن الطهارة وشك فى الحدث وعكسه ، وغالب الصور التى حضرتنى الآن وأما استصحاب عدم نحكم به فلم يحضرنى الآن ولا أجزم بنفيه فلينظر وبراءة الذمة ونحوها من الأمور العدمية لا نحكم بها وانما نمتنع من الحكم بخلافها حتى يقوم عليه دليل ، فمن هنا توقفت عن موافقة ابن الرفعة رحمه الله والله أعلم ، ومما ذكره ابن الرفعة أيضاً اختلاف نصوص الشافعى والأصحاب فى حد المدعى هل هو من يحكى وسكوته أو من يدعى أمراً خفياً أو من يدعى خلاف الأصل ، ومقصوده بذلك ان الاصل عدم الكنائس فى القاهرة قبل بنائها على ما قال وهو الظاهر على ما قال أيضاً لأنها كانت برية وظاهر حال تلك انه لا يرتاد لنفسه بناء مدينة حول كنائس وكان القول بقدمها مخالفا للأصل والظاهر وكان القائل به مدعيا يحتاج إلى بينة لا مدعى عليه ، وأورد على نفسه ان ذلك إذا لم تكن يد وأجاب بالمنع (وعندى) استصحاب وجودى والا نحكم بها أو نتوقف غير أنى أقول إن اليد ههنا على الكنائس لا أسلم انها للنصارى بل للمسلمين فاظهر لهم انها تبقى بقيت وما شك فيها فهى فى أيدينا باقية على الشك لا نقدم على الحكم فيها بأمر من الامور لا بهدم ولا بابقاء إلا بمستند خوفاً من الله تعالى لا من أحد

أن يقدم فى شريعته على حكم بغير علم). وتظهر فائدة ذلك فيما إذا هدمها هادم وقد قدمنا بعض كلام فيه ولا شك ان صفة التأليف التى بها قوام الكنيسة غير مضمونة كصفة الصليب والمزمار وكذا يظهر لى فى ذوات الآلات فى الحجر ونحوه كما لا يضمن الخمر اللهم إلا أن يقال انه يضمنها لاهل الذمة فلا يبقى شىء آخر وهو التعذير، وهنا يفترق الحال فان كانت الكنيسة مما يتحقق انه قد لزمنا ان لا نهدمها فيكون قد أقدم على ما علم تحريمه فيعزر وان كان قد أقدم فى الصورة التى فرضنا حيث لا نحكم بذلك لعدم المقتضى فلا يعزر لأن الحكم بالتعزير يستدعى تحقق سببه ولم يوجد، واعادة التى هدمها هادم كاعادة المنهدمة بنفسها وستتكلم فيه، ومما تعلق به ابن الرفعة قول مالك لا تسمع دعوى الخسيس على الشريف وقول الاصطخرى من أصحابنا ما يقرب من ذلك وهذا لو سلم الظهور ولم نسلم الحكم ونحن لا نسلم الظهور، ومما يتعلق به اختلاف قول الشافعى فى تقابل الاصلين أو الأصل والظاهر كعد الملفوف وطين الشوارع وغاية هذا بعد التسليم أن يأتى خلاف ونحن نريد أمراً نقدم به على هدم ما استمرت الاعصار عليه فكيف يكتفى فيه بمثل ذلك . ومما تعلق به الخلاف فيمن حلف على زوجته بالطلاق لا تخرج إلا باذنه فخرجت وادعى انه أذن لها والجمهور على استصحاب النكاح لأنه أمر وجودى، وفى قوله لا يدخل إلا أن يشاء زيد وفى قوله لأضربنه مائة خشبة فضربه بها دفعة وشك فى وصولها ولا دليل فى شىء من ذلك، ومما تعلق به إذا وجدت جذوع فى حائط وجهل الحال فى وضعها قال الاصحاب لا تزال لان الظاهر أنها وضعت بحق، وقال هو أنها مفروضة فيما إذا لم يدع صاحبها أن صاحب الجدار أذن له فى وضعها بل ادعى استحقاق الوضع وجهل الحال حتى لو قال صاحب الجدار أنت أذنت لى أو صالحتنى عليها وقال بل غصبتنى وقال الراكب بل أعرتنى، قال والمعاندون يزعمون أنا صالحناهم على الكنائس المذكورة . قلت ماقاله فى مسألة الجذوع صحيح ومسألة الدابة الصحيح فيها أن القول قول المالك ومسألة الكنائس هم لا يدعون مصالحتنا نحن حتى يكون القول قولنا بل إن سلم لهم يد فلا يحتاجون إلى دعوى بل يكفى

معها الاحتمال كما قدمناه و إن لم يسلم لهم يد فلا حاجة إلى هذا ، ونحن يجب علينا خلاص ذمتنا من الله تعالى . ومما يقع البحث فيه أن إبقاء الكنائس مختلف فيه فيحتمل هذه الكنائس الموجودة أن يكون قد حكم حاكم بابقائها فيمتنع نقضه و إذا شككنا فى ذلك فهل يجوز الاستناد إلى أن الأصل عدم الحكم أولا لأنه أمر عدمى فيه ماتقدم فى احتمال الصلح والشرط . فهذه ثلاثة أمور الصلح والشرط والحكم محتملة والاصل عدمها ، وعلى تقدير أن لا يكون وقع حكم فقد اختلف العلماء فى أن فعل الحاكم حكم أولا وتبقية الأئمة الماضين لهذه الكنائس وهم حكام قد يقال إنها فعل حكام فهى حكم منهم عند من يقول فعل الحاكم حكم فيمتنع تغييره . ومما يقع البحث فيه أيضاً أن وجود الكنائس إنما يدل على جواز إبقائها لا على وجوبه فيكفى فى الادلة مع الأئمة الماضين أن بقاءها ليس بممنوع وأنه جائز فاذا رأى إمام ذلك وأن مصلحة المسلمين فى هذا الوقت إزالتها جاز له ذلك ولا يمتنع فهل نقول بذلك أو نقول بقاؤها الموجود يثبت لهم حق الابقاء كمن فى يده شيء نجهل حاله يجب تبقيته وعدم رفع يده عنه . هذه مباحث كلها محتملة ونحن و إن توقفنا لذلك عن الحكم بهدمها لا ننكر على من هدمها لما قلنا ولا على من يفتى أو يحكم بهدمها ، وليس عندنا إلا مجرد الوقف ولعل ذلك أو نحوه كان سبب توقف الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد عن موافقة ابن الرفعة فانه لم ينسب اليه فى ذلك منع ولا إذن ، وكان رحمه الله شديد الورع و يحمله ورعه على توقف كثير فى المواضع المحتملة فى العلم . ومما نقوله أيضاً إن الرواية التى تقدمت عن عمر بن عبد العزيز بهدم الكنائس القديمة والجديدة إذا صحت عنه يجوز أن يعتمد فى هذه الكنائس الموجودة فى مصر والشام لانهما مما كانا تحت ولايته وتفرد أمره و يشملها قوله وهو أعلم بما تقدمه من حالها إن كانت موجودة فى زمانه و إن لم تكن موجودة فى زمانه فتهدم قطعاً والله عز وجل أعلم . ومما يقع البحث فيه أن مواضع هذه البلاد التى أحدثها المسلمون كالبصرة والكوفة حدثا فى زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه بأمره وبغداد بناها أبو جعفر المنصور و ثلاثتها من

أرض العراق وهى عنوة على الصحيح فاذا حمل وجود الكنائس التى فيها على أنها كانت قبل بنائها فذلك لا يكفى فى وجوب إبقائها ولا فى جوازه بل يجب أن يكون كما سيأتى فى بلاد العنوة إلا أن ينظر إلى احتمال اشتراطها لهم بصلح بعد ذلك إن جوزناه فلا يحصل لنا القطع بجواز إبقائها فى صورة من الصور ولا نخلص عن ذلك إلا أن يقال لم يتحقق دخول مواضع الكنائس فيما استولى المسلمون عليه بل قد يكون استيلاؤهم على ماحواليها دونها وهذا بعيد جداً ، هذا مااتفق كلامنا فيه من قسم البلاد التى أنشأها المسلمون قال الرافعى : والثانى البلاد التى لم يحدثوها ودخلت تحت يدهم فان أسلم أهلها كالمدينة واليمن فحكمها حكم القسم الأول ؟ قلت وهذا صحيح لكن تصوير إسلام جميع أهلها عزيز والمدينة الشريفة بقى بعض أهلها حتى أجلاهم النبى ﷺ واليمن كان فيها أهل ذمة ولهذا أمر النبى صلى الله عليه وسلم معاذاً أن يأخذ من كل حالم ديناراً فالعجب أن أولئك الباقين باليمن والموادعين من يهود المدينة قبل إجلائهم لم يتكلم فيه لو كان لهم كنائس هل يكون حكمها حكم العنوة لغلبة المسلمين فيها أم ماذا يكون حكمها . وأما عدم التمسك بمكة وقد أسلم أهلها يوم الفتح ولم يبق بها أحد من الكفار فلأنه حصل فيها فتح فهى من القسم الذى سيأتى قال الرافعى رحمه الله : والا أى وإن لم يسلم أهلها فاما أن تفتح عنوة وقهراً أو مسالمة وصلحاً فهما ضربان : الاول ما فتح عنوة فان لم يكن فيها كنيسة أو كانت وانهدمت أو هدمها المسلمون وقت الفتح أو بعده فلا يجوز لهم بناؤها . قلت لا نعرف فى ذلك خلافا . وقوله وقت الفتح أو بعده عائد إلى الامرين الانهدام والهدم قبل التقرير عليها فانه لم يتعلق لهم بها حق ولم يثبت لها حكم التقرير وهذا يدل على أنه بالفتح عنوة من غير تقرير لا يثبت لها حكم الابقاء إجماعاً وإن هدم المسلمين لها جائز قبل التقرير وجوازه لانه حقهم فاذا صدر من مجموعهم فلا شك فى جوازه ، وإن صدر من بعضهم فهل نقول إنه كذلك أولا لأن حق غيره تعلق بها من أهل الخمس وبقية الغانمين فيه نظر يلتفت على أن الكنيسة هل تدخل فى الغنيمة والاقرب أنها لا تدخل لان الذى يدخل

فى الغنيمة ما كان مملوكا لهم والكنيسة غير مملوكة بل هى عندهم كالمساجد عندنا فتكون كالمباحات ، و يرد على هذا أن الكنيسة إن كانت وقفت قبل الفتح فهى مسجد كما قدمنا و إن كانت بعده لم يصح الوقف فتكون على ملك مالكها فتكون غنيمة . و يجاب بأن يقال إذا كانت بعده لانسلم أنها على ملك مالكها لانا ننظر إلى اعتقاده كما ننظر اليه فى أنكحتهم وهم هذا الفعل عندهم مخرج لها عن الملك فأخرجنا عن ملكهم و إن لم يثبت لها حرمة المساجد وتصير كالاشياء التى لا تملك لاحد عليها فكذلك إذا انهدمت لايثبت لها حق الاعادة فاذا هدمها هادم من المسلمين كذلك ، ومقتضى ذلك أنه لو هدمها هادم من غير المسلمين كان الحكم كذلك أيضاً أما إذا قررت وانهدمت بعد ذلك أو هدمها هادم فلا تدخل فى كلام الرافعى هذا لانه سيأتى حكمها فى كلامه بخلافه والله أعلم . قال الرافعى رحمه الله : وهل يجوز تقريرهم على الكنيسة القائمة ؟ فيه وجهان أحدهما يجوز لان المصلحة قد تقتضى ذلك و ليس فيه إحداث مالم يكن . قلت قال الشيخ أبو حامد : إن هذا هو الاصح ووافقه صاحباه سليم والبندنيجى . وقال ابن الرفعة : إنه رآه فى الام إذ قال : و إذا كانوا فى مصر المسلمين لهم كنيسة أم بناء طيل به بناء المسلمين لم يكن للامام هدمها ولا هدم بنائهم وترك كلا على ماوجده ، وقيل يمنع من البناء الذى يطايل به بناء المسلمين قال الشافعى واجب أن يجعلوا بناءهم دون بناء المسلمين بشىء . وهذا إذا كان مصر للمسلمين أحيوه أو فتحوه عنوة وشرطوا على أهل الذمة هذا . قال الشيخ أبو حامد : وعلى هذا حملنا أمر البيع والكنائس التى فى دار الاسلام . قلت وهذا الوجه ضعيف لان هذا التقرير فى حكم إحداث كنيسة فى الاسلام لأ نا كما قررنا جعلناها كالموات الذى ليس بمملوك فجعلها الآن كنيسة إحداث لها . وكنت أعتقد أن هـذا الوجه غلط لدخولها فى الغنائم ثم رجعت عن التغليط لما قدمته أنها ليست بغنيمة واقتصرت على التضعيف لما ذكرت وكلام الشيخ أبى حامد والرافعى يقتضى أن الخلاف فى الجواز فى أنه هل يجوز للامام ذلك أولا و يكون التقرير إنشاء فعل منه ولكنه تارة يكون تركا مجرداً

فلا يمنع إقدام بعض المسلمين على هدمها ، وبهذا يصح إن حمل ماتقدم من قول
الرافعى أو هدمها المسلمون بعد ذلك على عمومه ، وتارة يكون التزاماً لهم بشرط
يأخذونه على المسلمين فى عقد ذمة أو نحوه وإن كان بعد الفتح ، وما حكيناه من
كلام الشافعى يقتضى وجوب الابقاء لكنه محتمل لان يكون محله إذا كان
الشرط فى أول الفتح فيكون فى معنى الفتح صلحاً فى ذلك المكان وتكون العنوة
فيما سواه فلا تكون هى المسألة التى تكلم فيها الرافعى ويصح حمل الموجود فى بلاد
المسلمين عليها فى مسألتين : (إحداهما) إذا جهل الحال فتجب التبقية على ظاهر
كلام الشافعى . (والثانية) إذا لم يجهل وفتح عنوة وأردنا تقريرهم بعد ذلك فلا يجب
وهل يجوز ؟ وجهان كما قاله أبو حامد والرافعى وهل التقرير ترك مجرد فيجوز هدمها
بعد ذلك أو شرط يجب الوفاء به ؟ فيه ماقدمته من البحث ، والظاهر أنه ليس
بشرط إلا إن وقع فى عقد كما إذا عقد لهم ذمة أو هدنة . قال الرافعى رحمه الله
وأصحهما المنع لان المسلمين قد ملكوها بالاستيلاء فيمنع جعلها كنيسة وحكى
الامام القطع بهذا الوجه عن طائفة من الاصحاب . قلت قد عرفتك أنى كنت
أقطع بهذا وأعتقد غلط الاول لما ذكره الرافعى هنا من التعليل بالملك بالاستيلاء
حتى ظهر لى ماقدمناه من أنها لاتدخل فى الغنيمة . وكنت قبل ذلك أقول قد
يكون مأخذ الخلاف أن الغنيمة هل تملك بالاستيلاء أو يتوقف الملك فيها على
الاختيار كما هو مقرر فى بابه ، وافرض المسألة قبل الاختيار حتى استغنيت عن
ذلك بما قدمته ، ومع ذلك فالاصح عندى ماصححه الرافعى وغايتها أن تكون
كالموات ونحن لانمكن من جعله كنيسة الاسلام . ومما ذكرناه أولا وآخراً يظهر
أن طريقة الخلاف هى الصحيحة وإن كان الاصح المنع وان طريقة القطع ضعيفة
ولذلك أكثر الاصحاب على خلافها . قال الرافعى والثانى مافتح صلحاً وهو على
نوعين مافتح على أن تكون رقاب الاراضى للمسلمين وهم يسكنونها بخراج فان
شرطوا إبقاء الكنائس والبيع جاز وكأنهم صالحوا على أن تكون البيع والكنائس
لهم وما سواها لنا . قلت : وهذا صحيح لأن الحال قد تدعو اليه ولا يتأتى الفتح

إلا على ذلك فنحتاج إلى الموافقة عليه ولا أعرف لهذا النوع مثالا ولا دليلا من السنة . ويحتمل أن تكون بعض البلاد الموجودة فى أيدينا مما هى صلح من أمثلته قال الرافعى رحمه الله : و إن صالحوا على إحداثها أيضاً جاز . ذكره الرويانى فى الكافر وغيره . قلت هذا عندى فيه توقف لانه إحداث كنيسة فى الاسلام فيكون الصلح عليه باطلا . وقد يقال إنه تدعو الضرورة إليه حيث لا يمكن الفتح بدونه فيجوز ، والأقرب عندى المنع قال الرافعى : و إن أطلقوا فوجهان : (أحدهما) أنه ينقض مافيها من الكنائس لأن إطلاق اللفظ يقتضى ضرورة جميع لنا . (والثانى) أنها تكون مستثناة بقرينة الحال فانما شرطنا تقريرهم وقد لايتمكنون من الاقامة إلا بأن يبقى لهم مجتمع لعبادتهم والأول أشبه . قلت نعم هو الأشبه والأصح . والثانى ضعيف جداً والله أعلم . و إذا شككنا فى الاشتراط فالأصل عدمه وتأتى تلك المباحث المتقدمة ، ولم ينقل الشيخ أبو حامد فى هذا الفرع شيئاً إلا عن أبى إسحق أن ننظر إلى ماشرط لهم فيحملون عليه ولم ينقل عن غيره شيئاً ولا تعرض لحالة الاطلاق . قال الرافعى : والثانى مافتح على أن يكون البلد لهم وهم يؤدون خراجاً فيجوز تقريرهم على بيعهم وكنائسهم فانها ملكهم . قلت هذا صحيح ، ومثاله نجران وقد ورد النص فيها كما تقدم . قال الرافعى : وأما إحداث الكنائس فعن بعض الأصحاب منه لان البلد تحت حكم الاسلام فلا يحدث فيه كنيسة والظاهر أنه لامنع منه لانهم متصرفون فى ملكهم والدار لهم ولذلك يمكنون من إظهار الخمر والخنزير والصليب فيها و إظهار مالهم من الاعياد وضرب الناقوس والجهر بقراءة التوراة والانجيل ولا شك أنهم يمنعون من إيواء الجواسيس و إنهاء الاخبار وما يتضرر به المسلمون فى ديارهم . قلت لكن الاصحاب عدوها فى باب اللقيط دار الاسلام لجريان أحكام الاسلام عليها فالظاهر المنع بخلاف ما إذا لم يجز إلا مجرد تأمين أو أداء جزية كما فى نجران ودومة الجندل وقد تقدم البحث فى ذلك فبقاء هذا النوع فى حكم دور الكفار محتمل . وأما إذا جرت أحكام الاسلام و إن انفرد فيه الكفار فلا وجه لاحداث كنيسة فيه أصلا .

﴿ فصل ﴾ قد بقي من كلام الرافعي شيء نفرد له باباً لانه في الترميم والاعادة وهما المقصود من هذا التصنيف :

﴿ باب الترميم والاعادة ﴾

قال الرافعي رحمه الله : وحيث قلنا لايجوز الاحداث وجوزنا إبقاء الكنيسة فلا منع من عمارتها . قلت جزم الرافعي بذلك وليس كما قال فقد حكى الشيخ أبو حامد الخلاف فيه ونص كلامه : وكل موضع أقررناهم على بيعة أو كنيسة في دار الاسلام فان انهدمت أو انهدم شيء منها فهل لهم أن يجددوا أو يصلحوا ؟ فيه وجهان . قال الاصطخري : ليس لهم ذلك، لما روينا عن عمر رضي الله عنه انه كتب في كتابه و أن لايجددوا ماخرب منها . والوجه الآخر وهو المذهب أن لهم ذلك لأنا قد أقررناهم على التبقية ولو منعنا العمارة لمنعنا التبقية ونقلت ذلك من تعليقته التي بخط سليم صاحبه ، ولم يقف ابن الرفعة على ذلك وظن أن الترميم جائز بلا خلاف كما أوهمه كلام الرافعي فقال في قول التنبيه : ولا يمنعون من إعادة ما استهدم منها وقيل يمنعون فجعل الضمير في قوله منها للكنائس وأن الكنيسة استهدمت كلها . والصواب أن الضمير في كلام صاحب التنبيه يعم المسلمين كما اقتضاه كلام الشيخ أبي حامد ، والتنبيه هو مأخوذ من تعليقة أبي الطيب يوافقه غالباً وقد يكون في الكتابين على خلاف ذلك كادلني استقراء كلامهما . وقول الرافعي وجوزنا إبقاء الكنيسة فيه تسمح وهو من النمط الذي قدمت في أول هذا الكتاب ان بعض الفقهاء في التصانيف قد يتسمحون فيه فان الجواز حكم شرعي والشرع لم يرد بابقاء الكنيسة و إنما مراده عدم المنع ، وكذلك الشيخ في المهذب قال ماجاز تركه في دار الاسلام هل يجوز إعادته ؟ وجهان وهو أيضا محمول على ماقلناه وحسبه مقابلته للترك بالاعادة فدل على حذف مضاف تقديره هل يجوز لنا تركه يعبدونه لأنه لاشك أنه لايجوز لنا إعادتها وكذلك قول الشيخ أبي حامد أن لهم ذلك فان لهم يقتضي أنه مملوك أو مستحق أو مباح وليس واحد من ذلك ثابتاً لهم و إنما معناه تركنا لهم وسكوتنا عنهم ، وكذا قول المنهاج فيما

فتح على أن يكون لهم ولهم الاحداث فى الاصح ومراده عدم المنع وكذا عبارة ابن الصباغ ، وأما عبارة المحرر فسالمة عن ذلك . وقول أبى حامد أنه المذهب هو المشهور وكذلك هو المشهور عند الحنفية والحنابلة ، وقال بعض المالكية والوجه الآخر . وقول الاصطخرى ورواية عن أحمد وهو المشهور عند المالكية أنهم يمنعون .قال ابن الماجشون : ويمنعون من رم كنائسهم القديمة إذا رمت إلا أن يكون شرطاً فى عهدهم فيوفى لهم . وهذا هو الحق إن شاء الله تعالى لما قدمت من أنه معصية فلا يحل لنا أن نمكنهم منه من غير شرط ولأن شرط عمر يمنع منه ولانه إذا كان بأعيان جديدة فى معنى انشاء كنيسة جديدة ونحن لم نلتزم لهم إلا عدم الهدم ولا يلزم منه تمكينهم من الترميم وتلك الآلات الجديدة التى يرم بها كيف تخرج عن ملك صاحبها وجعله اياها كنيسة أوجزء كنيسة لايصح ، ولعل مراد من أطلق الترميم أن يرم بتلك الآلات القديمة التى التزم لهم عدم هدمها فيعيدون تأليفها على ما كان فهذا قريب يمكن الموافقة على الجواز فيه ، أما الترميم الذى فيه إنشاء آلات أخرى فبعيد من الجواز وليس فى الشرع دليل عليه ، ولو شرط فقد اقتضى كلام ابن الماجشون من المالكية الجواز وعندى فيه نظر يحتمل أن يقال به لعدم الهدم ويحتمل أن يمنع كما لايصح اشتراط إحداث كنيسة والله أعلم . قال الرافعى رحمه الله وهل يجب إخفاء العمارة فيه وجهان : (أحدهما). نعم لأن إظهارها مرتبة قريبة من الاحداث وأصحهما أنه لا بأس باظهارها كما أنه لا بأس بابقاء الكنيسة فعلى هذا يجوز تطيينها من داخل وخارج ويجوز إعادة الجدار الساقط وعلى الاول يمنعون من التطيين من خارج . و إذا أشرف الجدار فلا وجه إلا أن سوى جدار داخل الكنيسة ، وقد تمس الحاجة إلى جدار ثالث ورابع فينتهى الامر الى أن لايبقى من الكنيسة شىء ويمكن أن يكتفى من يقول بوجوب الاخفاء باسبال ستر تقع العمارة من ورائه أو بايقاعها فى الليل . قلت هذا تفريع مستقيم . ورأيت فى تعليق الشيخ أبى حامد بعد أن حكى عن الاصطخرى المنع من التجديد والاصلاح قال أبو سعيد إن تشعب السور فبنوا داخل السور حائطاً حتى

اذا أسقط الاول بقى الثانى لم يمنعوا منه وهذا من الاصطخرى مع منعه الاعادة والترميم عجيب . قال الرافعى وإذا انهدمت الكنيسة المبقاة فهل لهم إعادتها ؟ فيه وجهان : (أحدهما) لا وبه قال الاصطخرى وابن أبى هبيرة لان الاعادة ابتداء كنيسة . قلت وهو المشهور عن أحمد ومقتضى مذهب مالك والصحيح عندى لأنا لم نلتزم لهم ولا فى شيء من الأدلة ولا كلام الصحابة والتابعين ولا شروطهم مايقتضيها اللهم إلا أن يكون بتلك الاعيان المنهدمة بعينها فيعاد تأليفها فنتركهم وذاك قال الرافعى وأصحهما نعم ويروى عن أبى حنيفة وأحمد رحمهما الله لأن الكنيسة مبقاة لهم فلهم التصرف فى مكانها . قلت من أين إذا كانت مبقاة لهم ينتفعون بها انتفاعاً خاصاً مدة بقائها ان يكون لهم التصرف فى مكانها ولو سلم أن لهم التصرف فى مكانها من اين انهم يعملونه ؟ ، وأى فرق بين هذا وبين إحداثهم كنيسة ، وكأن الرافعى يجعل الكنيسة هى الأرض فقط ، وأما البناء فلامنع منه وهذا ليس بصحيح بل الكل ممنوع منه وليت لو أمكن حمل كلام الرافعى وغيره فى الاعادة على ان مرادهم ان تعاد بآلتها القديمة وحينئذ كان يسهل التجويز كما قدمناه فى نظيره من الترميم بل هنا قرينة تقتضى الحمل على ذلك وهى لفظ الاعادة فالمعاد هو الأول لاغيره ، أما إعادة الكنيسة بأعيان أخرى فبعيد جداً . فان أمكن حمل كلامهم فى الاعادة على ما ذكرناه احتملناه والا فلا وأدلة الشريعة دلت على عدم الهدم فنقتصر عليه ولا نزيد ونقول هو الابقاء ثم الابقاء مستلزم بقاء نوعه ثم إعادة مثله هذا كله لا دليل من الشرع عليه فوجب بطلانه ، قال الرافعى وإذا جوزنا لهم إعادتها فهل لهم توسيع حيطانها ؟ وجهان : احدهما نعم كما لو أعادوها على هيئة أخرى . قلت هذا يستغاث إلى الله منه وعندى أنه غلط محض قال : وأصحهما المنع لأن الزيادة كنيسة جديدة متصلة بالاولى . قلت هذا حق ويجب القطع به ، ولم يذكر ابن الصباغ مسألة الترميم وذكر مسألة الاعادة وحكى الوجهين فيها من غير تصحيح . وعن الماوردى ان الأولى من اطلاق الوجهين فى إصلاح مااستهدم من الكنائس

أن ينظر فان صارت دارسة مستطرقة كالموات لم يجز لأنه استئناف إنشاء وان كانت شعبة باقية الآثار والجدار جاز لهم بناؤها ، ومنعه فى المدرسة نحن نوافقه عليه والتمكين فى تلك الحالة من الاعادة قبيح جداً ، وما ذكره الماوردى فى الشعبة لا نوافقه عليه بل نقول بالمنع أيضاً ، وقوله جاز ينبغى تأويله كما تقدم وابن الرفعة فى المطلب لم يصنع كما صنع فى الكفاية ومال إلى ما يقتضى إثبات خلاف فى الترميم من غير وقوف على النقل فيه ، وبالجملة المشهور من مذهبنا التمكين من الترميم ، والحق عندى خلافه وهو المشهور من مذهب مالك وأحمد . وقال القرافى المالكى يمنعون من رمها خلافاً للشافعى والمدرك انها من المنكرات والعين التى تناولها العقد قد انهدمت والعود لم يتناوله العقد وهو منكر تجب إزالته . وقال أبو يعلى الحنبلى فى كتاب الجامع : إذا انهدم منها شىء أو تشعب فأرادوا إعادته وتجديده فليس لهم فى إحدى الروايات والثانية لهم أما البناء عن خراب فلا وهو اختيار الخلال . والثالثة لهم مطلقاً ، وروى الخلال عن أحمد ليس لهم أن يحدثوا إلا ما صولحوا عليه إذا ظهر أن الترميم ممتنع على الأصح من هذين المذهبين ، فامتناع الاعادة أولى ، أما الحنفية فالمشهور عندهم ان الكنائس إنما يمتنع إحداثها فى الأمصار دون القرى وهو مذهب ضعيف لادليل عليه وأن المبقاة إذا انهدمت تعاد . وإذا جوزوا الاعادة فالترميم أولى . وفى شرح القدورى للكرخى عن ابن سماعة عن أبى يوسف فى نوادره فى البيع والكنائس التى فى الأمصار بخراسان والشام قال ما أحاط علمى به أنه محدث هدمته وإن لم أعلم أنه محدث تركته حتى تقوم بينة انها محدثة لأن القديم لايجوز هدمه والمحدث يجوز هدمه فما لم يعلم بسبب الهدم فالظاهر أنه بنى بحق فلا نعرض له قال الحنفية : فان بنوا فى بعض الرساتيق والقرى ثم اتخذ المسلمون ذلك مصراً منعوا أن يحدثوا بعدما صار مصراً واذا كان هذا كلامهم فى الاحداث والابقاء فالترميم أسهل ولكن الحق المنع من الترميم والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ورد كتاب من نائب صفد على نائب الشام مضمونه ان مدينة عكاء من الساحل بعمل صفد بها ميناء يرد إليها التجار الفرنج من البحر يبيعون

مايصل معهم ويبتضعون غيره ويعودون إلى بلادهم ، ولم يكن لهم عادة باظهار أعيادهم بعكاء ولا مايفعلونه ببلادهم وانه لما كان من أيام اجتمع الفرنج وجهزوا من قطع لهم عروق زيتون وحملوها علـى اكتاف عتالين نفرين صبيان فرنج والطبول والزمور وان الصبيان المذكورين أعلنوا بالدعاء لمولانا السلطان الملك الصالح بالميناء ثم إنهم دخلوا إلى خراب عكاء جميعهم وقدامهم مقدم الولاية والميناء وجماعة من المسلمين بسيوف مشهورة وانهم لما وصلوا إلى الكنيسة استغاث الصبيان الراكبين بالمسيح بالدين الصليب وبيد أحد الصبيان رمح به راية وحال الوقت جهز المملوك من أحضر الفرنج المذكورين ومتولى عكاء والقاضى بها ومقدم الميناء والولاية والعتالين فلما حضروا سـأل المملوك العتالين عن ذلك فذكروا أنه جرى وأن مقـدم الولاية أمرهم بشيل الزيتونة مع الفرنج المذكورين وأن الفرنج ذكروا أنهم شاوروا الوالى عـلى ذلك وأن المتولى جهزهم إلى عند القاضى وان القاضى أمرهم بأنه إذا كان المتولى أمرهم بعمل ذلك يعملونه وعمل محضر بصورة الحال وما اعتمده المذكورون جميعهم وأراد أن يعمل فى المذكورين الواجب فخشى من شـكواهم ويطلبهم الوالى وأن يقولوا ان المملوك عمل منهم شيء بغـير موجب وان المملوك طلب من يستفتيه فى عمـله ولم يجـد فى صفد مفت يفتيه وان الحاكم بصفد ذكر أن مذهبه ثلاثة أقوال فى ذلك وحصل فى هذا الأمر حديث كثير بين الفقهاء بصفد وقد اختار المملوك أن يحرر مايجب على المذكورين جميعهم ليعتمد فى أمرهم مايقتضيه حكم الشرع الشريف حتى لا يبقى للفرنج كلام ولا تظلم ، وقد كتبت فتيا بصورة الحال وجهزها المملوك عطف مطالعه إلى بين يدى ملك الأمراء ليقع نظره عليها .

انتهى (الجواب) [illegible] الشيخ الامام رحمه الله بما نصه : هؤلاء الذين دخلوا إلى دار الاسلام فى التجارة [illegible] والمعاهدين عن أهل الذمة [illegible] الحال التى [illegible] بالدين الصليب

ومجموع ماذكر من هذه الهيئة ينتقض به أمانهم ويصيرون كمن لا أمان لهم . والذى قاله الفقهاء فى أهل الذمة إذا انتقض عهدهم إن الامام يتخير فيهم بين القتل والمن والاسترقاق والمفاداة ولا يبلغه المأمن عن الصحيح ، وقالوا فى المستأمن يبلغه المأمن . ويحتمل أن يكون قولهم محمولاً على ما فصل فى أهل الذمة ، والمختار عندى انهم فى هذا الحكم مثلهم فيتخير الامام فيهم أيضا كما يتخير فى أهل الذمة اذا انتقض عهدهم بين الأربعة المذكورة القتل والاسترقاق والمن والفداء ، وليس تخيره لذلك على سبيل التشهى بل على سبيل ما يظهر من مصلحة المسلمين ، والأمر فى ذلك للسلطان نفسه لا لنائبه فان القتل فى ذلك عظيم فليس للنائب أن يستقل به حتى يشاور مولانا السلطان وكذلك بقية الأربعة ولكن التقدير لابد منه على كل حال ويستقل به نائب السلطان من غير مشاورة وهو متعين والتقدير فى مثلهم بحسب رأى نائب السلطنة وان ذلك يختلف باختلاف مايظهر له من أحوالهم ، وأما بعد الفعل فانه اجترأ على المسلمين والسكوت عليه وصمة فيهم ويثاب ولى الامر على انكاره ، ولا يقول أحد أنهم يقرون على ذلك بلا تقدير . والذى أمرهم بذلك وأذن لهم فيه إن كان والياً يعزل ويؤدب بضرب لا يبلغ أدنى الحدود ، وإن كان قاضياً يعزل ، والحمالون يؤدبون تأديباً لطيفاً وكذا من كان معهم من المسلمين ولم ينكروا عليهم والله سبحانه أعلم . كتبه على السبكى الشافعى ، والرأى عندى فى القضية المذكورة أن مع التعزير أو دونه نمسك هؤلاء الفرنج هنا عندنا حتى يطلقوا لنا أسرى المسلمين الذين فى بلادهم . فاذا كان هؤلاء ممن لهم وجاهة فى بلادهم والتوصل اليه بجاه أو مال فيتعين على نائب السلطنة أن يمسكهم حتى يتحيلوا فى ذلك ويأتوا بأسرى المسلمين ، ويكون ذلك من جملة الخصال الأربعة التى قدمناها وهى المفاداة ويستقل نائب السلطنة بذلك أعنى بحبس هؤلاء حتى يتحيلوا فيه من غير مشاورة إذا لم يكن فيه مفسدة فيهما [illegible] فى هذا الوقت خير من قتلهم ومن المن عليهم ومن الاسترقاق والله أعلم [illegible] هذا الذى كتبته فى الفتيا من غير زيادة وأزيد عليه ذلك [illegible] من غير [illegible] [illegible]

دخولهم للتجارة لا يقتضى الأمان حتى يعقد الامام أو نائبه أو أحد من المسلمين لهم أمانا بلفظ صريح أو كناية أو إشارة مفهمة وحكم الاشارة حكم الكناية سواء أكانت من قادر على النطق أم عاجز من جهتنا و بلفظ أو فعل من جهتهم فلا يثبت الأمان إلا بذلك أو بأن يكونوا رسلا أو بأن لقصد سماع كلام الله ، فان لم يكونوا على هذه الأحوال الثلاث فلا أمان لهم . وليس من مقتضيات الأمان مجرد قصدهم التجارة لمن دخل للتجارة بلا إذن فليس يأمن . وقد صرح الفقهاء بأنه إذا دخل حربى إلى بلاد الاسلام وقال دخلت لتجارة وكنت أظن أن قصد التجارة كقصد السفارة والرسالة أنه لا يبالى بظنه و يجوز اغتياله لأنه ظن لا مستند فهؤلاء التجار إن لم يكونوا قد أذن لهم بما يقتضى مأمنهم فليسوا بمستأمنين بل حكم أهل الحرب جار عليهم نغتال أنفسهم و نغنم أموالهم فشرط أمانهم أن يقول الوالى : كل من دخل للتجارة فهو آمن أو يقول واحد من المسلمين لشخص خاص فيحصل الأمان لذلك الشخص . ولا يثبت الأمان على العموم بقول واحد من آحاد المسلمين و إنما يثبت على العموم بقول الامام أو نائبه ، وعلى الخصوص يثبت لآحاد المسلمين . و إذا وجدت كتابة من غير بينة لم يوجد الأمان لكن لا يغتال بل يلحق بالمأمن ، وكذلك إذا وجد مأمنين ولكن لم يفهم الكافر ذلك لا يحصل الأمان و يجوز اغتيالهم حتى للذى آمنه لأنه لم ينعقد الأمان لعدم فهم الكافر ذلك ولو أذن لهم فى الدخول للتجارة من غير شىء يدل على التأمين فهل يثبت لهم حكم الأمان أولا لأنه لم يحصل ما يدل على الأمان من صريح ولا كناية ولا إشارة لم أر فيه نقلا ، وهذه هى صورة مسألة هؤلاء الفرنج . والظاهر أنه لا أمان لهم لمجرد ذلك فليسوا بمستأمنين ولا معاهدين لا قبل فعلهم هذا ولا بعده فكيف نعتمد فعلهم هذا الشىء . وهذا إنما قلناه استيراداً لحكم هذه المسألة و مبالغة و لا يحتاج اليه لأنا قاطعون بأنهم بعد هذا الفعل لا أمان لهم ولكنا أحببنا أن ننبه على هذه المسألة خاصة ، وكذلك الذين يدخلون لزيارة قمامة و إن أذن لهم فى ذلك من غير تأمين حكمهم هكذا انهم لا أمان لهم لكن

لايغتالون ، وفائدة كونه لا أمان أنه إذا قتل واحد منهم لم يضمن وأن لايجوز الاقدام على قتله بل يبلغ المأمن وإنما نبلغه المأمن لأنه لاتفريط منه لدخوله بالاذن بخلاف من فعل هذا الفعل السيء فانه هو الذى نقض أمانه بفعله فلم يجب علينا تبليغه مأمنه ، والمصرح به فى كلام الفقهاء التأمين بسبب التجارة فهذا إذا شك فيه إذا صدر من الامام أونائبه عاماً أو خاصاً أو صدر من واحد من آحاد المسلمين من الرعية خاصاً إما لشخص خاص وإما لعدد مبينين من التجار وفيما إذا قاله واحد من الرعية وقال الكافر ظننت صحته فى جواز اغتياله وجهان أصحهما أنه لايغتال ولو كان على المسلمين ضرر فى الأمان كان الأمان باطلا ولا يثبت به حق التبليغ إلى المأمن بل يجوز الاغتيال فى هذه الحال وإن قصد التأمين لأنه تأمين باطل بخلاف التأمين الفاسد حيث ثبت له حكم التأمين الصحيح كأمان الصبى والتأمين الباطل مثل تأمين الجاسوس ونحوه ولا يثبت الأمان للمال حتى يصرح به على الاصح ، والذى أختاره أنه إذا أمنه للدخول ثبت حكم الامان لذلك المال الذى يدخل معه للتجارة لأنها هى المقصودة . و إذا انتقض الأمان بجناية منه انتقض فى نفسه وماله وصار ماله الذى معه فيئاً للمسلمين بخلاف ما إذا التحق ببلاده وترك ماله عندنا حيث لايبطل الامان فى ماله على الأصح بل يجب إيصاله إلى ورثته لأن الامان انتهى نهايته بغير جناية علينا فاقتصر على نفسه دون ماله . وهنا الجناية صادرة منه فسرى أثرها إلى المال والله أعلم . كتبه على السبكى فى ليلة الخامس والعشرين من صفر سنة أربع وخمسين وسبعمائة .

﴿ باب المسابقة والمناضلة ﴾

﴿ مسألة ﴾ السبق فى الخيل والرمى إذا كان منهما لم يحل إلا بمحلل ، هذا المعروف فى المذاهب الاربعة وغيرهم و تبع ابن تيمية فقال يحل بلا محلل واستند إلى تضعيف حديث سفيان بن حسين بعد تصحيحه له . ونحن نقول حديث سفيان بن حسين جيد ولو لم يثبت لايضر لان التحريم مستند إلى أنه قمار فان نوزع فى أنه قمار فنحن نقول إن الأصل فى الأموال التحريم لقوله صلى الله عليه

وسلم « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم » فمن ادعى تحليل شىء منها فهو المطالب بالدليل . وهذا عمدة جيدة فى هذا البحث وما أشبهه فى كل من ادعى حل مال ، وماخرج من هذا الحديث بدليل فهو مخصوص ويبقى فيما عداه على مقتضى العموم لاينفع فى دفع هذا قوله تعالى (وأحل الله البيع) لان هذا ليس ببيع ، ولاتقرير أن الاصل فى المعاوضات الاباحة بل هذا أصل فى تحريم كل مال حتى يتحقق سبب يدل الشرع على إباحته أو إباحة الاعتياض فيه ومهما شككنا فالمطلوب بالدليل مدعى الاباحة لا مدعى التحريم والله أعلم .

﴿كتاب الأيمان﴾

﴿ مسألة ﴾ وردت من القدس أرسلها الحافظ صلاح الدين العلائى صورتها : المسؤول من سيدنا قاضى القضاة شيخ الاسلام الجواب عن مسألة وقعت فى الديار المصرية وهى أنه إذا حلف لايقرأ القرآن هل يحنث بقراءة البعض أو يتوقف الحنث على قراءة الجميع ولو حلف ليقرأن القرآن هل يبرأ بقراءة بعضه أولا يبرأ إلا بقراءة كله وربما يختلج فى الذهن أنه فى جانب النفى يحنث بالبعض وفى جانب الاثبات لايبرأ إلا بقراءة الجميع فهل هذا صحيح أم لا ؟ وإن كان كذلك فما الفرق ، وهل لفظ القرآن من الالفاظ المتواطئة التى تطلق على القليل والكثير فينبغى أن يطرد ذلك فى جانب النفى والاثبات أولا يطلق إلا على الجميع وتكون الالف واللام للعهد فلا يفترق الحال فى النفى والاثبات . ويكون ذلك من صدقات مولانا قاضى القضاة أحسن الله إليه وأدام أنعمه عليه .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله إذا حلف لايقرأ القرآن لايحنث إلا بقراءة الجميع . وإذا حلف ليقرأن القرآن لايبرأ إلا بقراءة الجميع . ولا يحنث بقراءة بعضه فى المسألة الاولى ولا يبرأ بقراءة بعضه فى الثانية . وما ذكر أنه يختلج فى الذهن من الحنث ببعضه فى جانب النفى وعدم البر ببعضه فى الاثبات لامستند له وليس بصحيح فان المدلول فى الاثبات والنفى لايختلف فى هذا المقام ، ولا فرق بين المقامين فى كل منهما الحكم متعلق بكل القرآن لا ببعضه ، والحكم فى

الأولى الحنث وفى الثانية البر . ولفظ القرآن من الالفاظ المتواطئة تطلق على كل القرآن وعلى بعضه عند التجرد من الالف واللام وعند الاقتران بهاإذا أريد بها مطلق الماهية ويطلق على مايراد به إذا اقترن بالالف واللاموأريد بها معهوداً إما كله وإما بعضه ، فان اقترن بالالف واللام ولم يكن معهوداً ولا أريد مطلق الماهية كانت الالف واللام للعموم فيحمل على جميع القرآن لأنه جميع ماتصلح له اللفظة لأن لفظ القرآن لم يطلق على غير الكتاب العزيز بالحقيقة وليس هذا كالحلف على أنه لايشرب الماء والعسل وغير ذلك من الالفاظ المتواطئة حيث يحمل على القليل والكثير ويحنث بالبعض لأن تلك الحقائق أفرادها كثير لاتتناهى فلا يمكن الحمل فيها على العموم بخلاف لفظ القرآن فان أفراده سور القرآن وآياته والحمل فيها على العموم ممكن فوجب المصير إليه عند عدم العهد لما قدمنا أنه لم يطلق على غير الكتاب العزيز . وما أفهمه كلام السائل من أنه إذا كان من الالفاظ المتواطئة ينبغى أن يطرد فى جانب النفى والاثبات وهو كذلك وكما قدمناه ، وما أفهمه من كونه إذا كان لايطلق إلا على الجميع تكون الالف واللام للعهد ليس بينهما تلازم بل قد تكون الالف واللام للعهد وهو مطلق على القليل والكثير ولا يفترق الحال بين النفى والاثبات . وينبغى أن يعلم أن قولنا القرآن اسم للكل والبعض مرادنا بالالف واللام مطلق الماهية ، فان أراد السائل لفظ القرآن المقترن بالألف واللام عند الاطلاق فجوابه أنه الكل لا البعض لامن حيث كونه اسماً للكل بل بقرينتين إحداهما دخول الالف واللام والثانية عن العهد وعن إرادةالماهية ، فان أطلق مطلق أن القرآن بالالف واللام اسم للكل كان مصيباً فى المعنى مخطأ فى العبارة لانا لانسمى مثل ذلك اسماً فان الاسم ما كان موضوعاً للمعنى وقرآن المنكر موضوع للماهية الصالحة لكله ولبعضه والمعرف لم يوضع وحده إنما هو مركب من كلمتين المنكر الكلى والاداة المعممة عند عدم العهد . هذا جواب السائل نفع الله به ، وأما قوله إنها وقعت فى الديار المصرية فعجيب لان هذه المسألة من المشهورات وقال

الامام فى المحصول فيها سؤال أورده على نفسه أن القرآن مشترك بين جميعه و بعضه بدليل ان الحالف لايقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه . وهذا إن أراد ما إذا نوى مطلق الماهية فصحيح . و إن أراد حيث لانية فليس بصحيح لان الذى يدل عليه نص الشافعى والاصحاب أنه لايحنث إلا بقراءة جميعه كما قدمناه ، و إنما قلنا ذلك لان الشافعى نص فى الام فى الجزء السابع فى باب جامع التدبير ولو قال رجل لعبد له : متى مت وأنت بمكة فأنت حر ومتى مت وقد قرأت القرآن فأنت حر . فمات السيد والعبد بمكة وقد قرأ القرآن كله كان حراً . و إن مات وليس العبد بمكة أو مات ولم يقرأ القرآن لم يعتق . ولو قال له : متى مت وقد قرأت قرآناً فأنت حر . فاذا قرأ من القرآن شيئاً فقد قرأ قرآنا فهو حر . فهذا نص من الشافعى رضى الله عنه فى الفرق بين القرآن المعرف والمنكر وان المنكر يطلق على الكل وعلى البعض و يترتب الحكم على بعضه كما يترتب على كله والمعرف بخلافه ومنه يؤخذ الحكم فى المسألتين ، ونص الاصحاب على ذلك أيضاً فى باب التدبير فقال أبو حامد الاسفرايني فى تعليقه : فرع إذا قال لعبده إن قرأت القرآن فأنت حر لم يعتق حتى يقرأ جميع القرآن وهذا لانه أدخل الألف واللام وهما يدخلان للعهد أو الجنس وليس ههنا عهد فكانا للجنس فاقتضى أن لا يقع العتق حتى يقرأ جميع ذلك . ولو قال إذا قرأت قرآناً فأنت حر فقرأ ما يقع عليه اسم القرآن عتق لانه لم يعتبر أ كثر من قراءة قرآن وقد وجد ذلك بقراءة ما يقع عليه الاسم . قلت قول الشيخ أبى حامد الجنس مراده به العموم وهو اصطلاح النحاة فى إطلاق الجنس . وأما الاصوليون فيريدون بالجنس الماهية . وقال المحاملى فى التجريد : و إذا قال لعبده : إذا قرأت القرآن فأنت حر فقد علق حريته بقراءة جميع القرآن و إن قرأ بعضه لم يعتق وان قرأ جميعه عتق لانه ذكر القرآن بالألف واللام فاقتضى ذلك جنس القرآن فاذا قرأ بعض الجنس لم يعتق . و إن قال : إذا قرأت قرآناً فأنت حر فانه إن قرأ بعض القرآن عتق لان قوله قرآناً يقتضى قرآناً منكراً فأى شىء قرأ حنث . وحكى الجوزى

رحمه الله نص الشافعى ولم يزد . وقال ابن الصباغ فى الشامل : فرع إذا قال لعبده إذا قرأت القرآن ومت فأنت حر فان قرأ جميع القرآن قبل موت سيده عتق لموته ، وإن قرأ بعضه لم يعتق لموت سيده . وإن قال له إذا قرأت قرآناً ومت فأنت حر فقرأ بعض القرآن ومات عتق ، والفرق بينهما أن الاول عاد الشرط إلى جميعه لانه عرفه والثانى كان منكراً فاقتضى بعضه ، قال فان قيل فقد قال الله تعالى (فاذا قرأتَ القرآن فاستعذْ بالله من الشيطان الرجيم) ولم يرد جميعه وإنما أراد أى شىء قرأ منه . قلنا ظاهر اللفظ يقتضى جميعه وإن حملناه على بعضه بدليل . وقال الرافعى وعن نص الام أنه لو قال إذا قرأت القرآن بعد موتى فأنت حر لا يعتق إلا بقراءة جميع القرآن . ولو قال إذا قرأت قرآنا يعتق بقراءة بعض القرآن والفرق التعريف والتنكير . هذا ماحضرنى الآن من كلام الشافعى والأصحاب ولا أعرف شيئا يخالفه إلا ماقاله فخر الدين فى المحصول ، وقد قدمت ما يمكن حمل كلامه عليه حتى لايخالف كلام الفقهاء ، على أن الامام فخر الدين إنما قال ذلك من كلام غيره فى سؤال تقرر فيه ان القرآن يقال بالاشتراك على كل القرآن وعلى بعضه ثم أجاب بأن القرآن إسم لمجموعه بدليل إجماع الامة ان الله تعالى لم ينزل إلا قرآناً واحداً ولانه يقال فى كل سورة أو آية إنها بعض القرآن ، وقول الامام هذا إن القرآن اسم لمجموعه فيه من المناقشة ماقدمناه ، ومراده ان المراد به المجموع بقرينة أداة العموم ، وأما قوله بدليل الاجماع ان الله لم ينزل إلا قرآناً واحداً فهذا إنما يرد على من يقول إن القرآن حقيقة فى كل بعض منه بالوضع الاول حتى أنه يكون مقولا على كل جزء منه بالاشتراك اللفظى وهذا ماأظن أحداً قال به وإنما يقول بأنه متواطىء صادق على الكل والبعض كما قلناه فلا ينافيه قوله إن الله لم ينزل إلا قرآناً واحداً والاسماء المتواطئة كلها كذلك ، واستدلاله بأن كل سورة أو آية بعض القرآن هذا إنما جاء من كون القرآن معرفاً وان العموم فيه اقتضى الاحاطة والتشخيص ، ومثل هذا يحسن دخول بعض فيه بخلاف الماء والعسل ونحوهما لا يحسن أن

نقول فيه بعض الماء ولا بعض العسل لأن المراد فيه الحقيقة والحقيقة لا يقال فيها كل ولا بعض . فاذا تأملت كلام الامام فى المحصول سؤالاً وجواباً وجدته غير محرر ، أما السؤال فلقوله إن القرآن مشترك بين الكل والبعض ، وأما الجواب فلقوله إنه اسم للمجموع والحق خلافهما وانه بالتنكير للقدر المشترك بين الكل والبعض و بالتعريف للشمول فيقتضى الكل دون البعض ولولا نص الشافعى على أن عند التنكير يحمل على البعض لكان للنظر فيه مجال من جهة احتماله أن يكون إسماً للكتاب العزيز بجملته و يكون مشتقاً من قرن لاسيما عند من لا يهمزه وهى قراءة الشافعى و يكون وزنه فعالا و إنما قيدت بقولى يكون مشتقاً من قرن لأنا إذا جعلناه مشتقا من قرأ ووزنه فعلاناً وجعلناه علماً وجب امتناع صرفه وقد يطلق القرآن به مصروفاً فقال تعالى (قرآناً عربياً)فتعين أحد أمرين إما أن لا يكون علماً واما أن لا يكون وزنه فعلاناً لأن العلمية مع زيادة الألف والنون يمنعان الصرف و إذا انتفت العلمية وزيادة الألف والنون احتمل بعد ذلك العلمية مع عدم الزيادة ، وعلى هذا التقدير الحنث بالبعض غير متجه و إن تجرد من الألف واللام لأنه إنما يكون علماً للمجموع لا لكل جزء منه شائع فالموضوع له نكرة لا علم فنص الشافعى على الحنث بالبعض عند التنكير انتفى هذا القسم و بقى قسمان : (أحدهما) أنه مصدر وهو صادق على الكل والبعض وهذا قول من يهمزه وكذا من لا يهمزه ولكن يجعل ترك الهمزة تخفيفاً . (والثانى) أنه اسم غير مصدر وهو الذى يراه الشافعى . قال الازهرى أخبرنى محمد بن يعقوب بن الاهيم عن محمد بن عبدالله ابن عبد الحكم أن الشافعى أخبره أنه قرأ على اسماعيل بن قسطنطين و كان يقول القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال ويهمز قرأت ولا يهمز القرآن . قال الواحدى : وقول الشافعى : انه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب إلى أنه ليس بمشتق وقد قال بهذا جماعة أنه اسم لكلام يجرى مجرى الأعلام فى اسماء غيره كما قيل فى اسم الله انه غير مشتق من معنى يجرى مجرى اللقب فى صفة غيره . انتهى كلام الواحدى . فقوله

يجرى مجرى الأعلام ينبغى أن يحمل على ما إذا كان معرفاً بالألف واللام ويكون مما سمى بما فيه الألف واللام ، أما إذا نكر فلا يجرى مجرى العلم فى كونه مشتقاً فقط مع شيوعه فيما وضع الله له والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال رحمه الله قال الشيخ أبو حامد الاسفراينى : إذا قال والله لا كلمت كل واحد من هذين الرجلين فكلم أحدهما حنث وكانت اليمين باقية فى حق الآخر واحتج بذلك على أنه إذا قال لأربع نسوة والله لاوطئت كل واحدة منكن فوطىء واحدة حنث فيها ويجب عليه الكفارة ويكون موليا فى الباقيات . وسبقه إلى ذلك أبو على الطبرى فى بقاء الايلاء وتلاه إمام الحرمين إذا قصد هذا المعنى ووافق أبو إسحق وابن أبى هبيرة وسائر الأصحاب الشيخ أبا حامد على الحنث بوطء واحدة وخالفوه فى بقاء الايلاء وقالوا إذا وقع الحنث يسقط الايلاء فى الباقيات فهم متفقون على الحنث بالواحدة ، ومنع ابن الصباغ الشيخ أبا حامد فيما احتج فى لا أكلم كل واحد من هذين الرجلين فقال وهذا غير مسلم له بل انحلت اليمين وعدم الحنث بالآخر واتفاقهم على الحنث بأحدهما قد يقال إنه مخالف لما قررناه فى مسألة كل من أنه إذا تقدم السلب على كل كان سلباً للعموم لا عموماً للسلب واتفاق جمهورهم على انحلال اليمين وعدم الحنث بالآخر قد يقال عليه إنه إما أن تكون هذه يميناً واحدة أو يمينين ، فان كانت يمينين وجب أن لا تنحل وإن كانت يميناً واحدة وجب أن لا يحنث إلا بالمجموع ولا قائل به من الأصحاب ولاجل ذلك بنى ابن الرفعة على ما فى ذهنه من أنها يمينان وأنها مساوية لقوله : لا كلمت زيداً ولا عمراً أنه إذا كلم أحدهما تنحل اليمين على أحد الوجهين ، وهذا لم يقل به أحد من الاصحاب فى باب الأيمان ولكنه هو نقله من كلامهم فى الايلاء إلى الأيمان لتوهمه أنها مسألة واحدة ولو كانت مسألة واحدة لتناقض كلامهم فى الايلاء والأيمان فهذه ثلاثة إشكالات : (أحدها) فى الجمع بين القاعدة فى تقدم النفى على كل وتأخره عنها ، وما اتفق عليه الفقهاء فى الحنث بأحدهما فى الأيمان فى لا أكلم كلا منهما ولا أطأ كلا منهما فاما أن يصح كلام الفقهاء وتبطل تلك

القاعدة لأنها إنما قاله البيانيون والمنطقيون فقد يكون الفقهاء لا يوافقون عليها
و إما أن تصح تلك القاعدة و يبطل كلام الفقهاء ولا سبيل إليه إن كانت المسألة
إجماعية ومأخوذة عمن يرجع اليه فى علم اللسان و إما أن يجمع بينهما . (الاشكال
الثانى) فى قول الاصحاب فى باب الأيمان تتعدد الكفارة وقول جمهورهم فى باب
الايلاء بعدم التعدد سواء ثبتت تلك القاعدة أم لم تثبت لأنها إن كانت مسألة
واحدة وجب اتحاد الحكم و إلا فما الفرق . (الاشكال الثالث) فى الاتفاق على
الحنث بأحدهما والاختلاف فى بقاء الايلاء فانها إن كانت يميناً واحدة وجب عدم
الحنث بأحدهما و إن كانت يمينين وجب بقاء الايلاء . والجواب أما الاشكال
الاول فالقاعدة و إن لم يذكرها إلا البيانيون والمنطقيون فهى صحيحة لدلالة الوضع
والعقل والعرف عليها فمدلول قولنا كل واحد منهما لا أكلمه غير مدلول قولنا لا
أكلم كل واحد منهما . فان قلت تستحيل المغايرة بينهما لان الضمير فى لا أكلمه
عائد على كل فى القضية الاولى وكل القضية الثانى هو المفعول فالمفعول متحد و إنما
اختلف بالاضمار والظهور ، و إذا كان المفعول الذى اقتضاه الفعل المحلوف متحداً
فى القضيتين وجب اتحاد الحكمين وعدم تغاير المدلولين . قلت ضمير المفعول فى
لا أكلمه عائد على كل واحد وكل إذا أضيفت إلى نكرة يتعين اعتبار المعنى فيما
هو لها من ضمير وغيره والمراد بالمعنى أن يكون على حسب المضاف إن كان مفرداً
فمفرد و إن كان مثنى فمثنى و إن كان جمعاً فجمع و إن كان مؤنثاً فمؤنث ، هذا من
جهة اللفظ وكذلك من جهة المعنى و يراد به المضاف اليه لا المضاف . و يظهر هذا
فى التثنية كل رجل من بني تميم لا أكلمهما فمدلول كل استغراق أفراد المثنى من تلك
القبيلة وهو أمر كلى يفيد التتبع فى أفراده ، والنظر اليه من كليته شىء والنظر اليه
من حيث تتبعه فى مواضعه شىء آخر وهما اعتباران مختلفان ، فان اعتبرنا الاول
أخبرنا عن لفظها فقلنا كل رجلين يعم أفراد التثنية وكان الضمير المرفوع فى يعم
لكل رجلين باعتبار لفظه المضاف ، و إن اعتبرنا الثانى أخبرنا عن معناها
وقلنا كل رجلين لا أكلمهما فالضمير المنصوب و إن عاد من حيث الصناعة على

كل فهو فى الحقيقة لرجلين وهو المضاف اليه ، وقولك لا أكلم رجلين تسلط الفعل على المفعول وهو كل من حيث مدلوله الاصلى وهو الكلية فقد اختلف المفعول حتى إنه فى القضية الاولى المضاف إليه وفى الثانية المضاف فقولنا كل إنسان الفاعل كل فالمخبر عنه فى القضية الاولى الافراد لانها الفرد الذى استغرقته كل ، والمخبر عنه فى القضية الثانية الكلية التى استغرقت الافراد ضرورة كون الاسناد فى الثانية إلى كل وفى الاولى إلى ضمير ما أضيفت إليه كل لا إلى كل نفسها لأجل اعتبار المعنى ، ولو سلمنا أن الضمير يعود على كل من وجه فقولنا كل إنسان لم يقم حكم بالنفى على كل إنسان فيعم النفى كل الافراد بالضرورة وهى موجبة معدولة . وقولنا لم يقم كل إنسان سالبة محصلة وليس معنى السالبة المحصلة الحكم بعدم القيام و إلا لساوت الموجبة المعدولة ولكن معناها سلب ما حكمت به فى الموجبة المحصلة ، والسالبة المحصلة معناها يقتضى معنى الموجبة المحصلة وهى فى مثالنا هذا قام كل إنسان وهو حكم على كل فرد بالقيام فيناقضه سلب القيام عن بعضهم ، ولهذه القاعدة تقرير وكلام أبسط من هذا ذكرناه فى أحكام كل لا حاجة إلى التطويل به هنا . فان قلت فما معنى قولكم عموم السلب وما معنى قولكم سلب العموم . قلت معنى عموم السلب انك حكمت بالسلب على كل فرد ومعنى ذلك فى قولنا كل إنسان لم يقم ان كل فرد من أفراد الانسان محكوم عليه بسلب القيام عنه وهو سلب للقيام وذلك عام فى جميع الافراد ومع ذلك لا نقول فى رتبة تعديد الأفراد بل هو عام قابل للتخصيص كما أن قولك اقتلوا المشركين عام ودلالته على الأفراد ليست فى قوة التنصيص على الافراد فاذا نص على الافراد لا يحتمل التخصيص والعام يحتمل التخصيص ، وأما سلب العموم فمعناه فى قولنا لم يقم كل إنسان أن عموم القيام لكل إنسان مسلوب. فالعموم مسلوب لا صفة للسلب فالسلب هو الحكم ، وهو فى هذه القضية مطلق لا عام ، والمسلوب ليس هو مطلق القيام كما فى القضية الأولى بل هو قيام خاص وهو القيام العام لكل إنسان ، وسلب الاخص أعم من سلب الاعم فسلب العموم أعم من عموم السلب فاحتمل قولنا لم يقم كل إنسان لا يكون قام أحد .

منهم وأن يكون قام أحد منهم وأن يكون قام بعضهم دون بعض ، والمسلوب إنما هو شمول القيام لجميعهم . و إذا احتمل واحتمل جاز أن يكون بعد ذلك هناك قرينة تعين أحد المحتملين اما أن لا يكون قام أحد منهم وأن يكون قام بعضهم فلا ينافى ذلك ماقررناه من أن سلب العموم لادلالة له على عموم السلب لان الأعم لاينافى الأخص ، وبهذا يصح الجمع بين القاعدة المذكورة وكلام الفقهاء وذلك لان قولنا لا كلمت هذين الرجلين قبل دخول كل يفيد العموم لان لفظة أحد نكرة وقد دخلت فى سياق النفى للعموم فيحنث بكلام أيهما كان وتنحل اليمين به فلا يحنث بالآخر حنثاً آخر فاذا دخلته لفظة « كل » وقلت لا كلمت كل واحد من هذين الرجلين إن قلنا أنه سلب للعموم كان بمنزلة الصيغة الاولى ويكون إدخالك كلمة كل وكلمة واحد وكلة من لافائدة فيه وأقصى ماعندك أن تقول تأكيد والتأسيس أولى من التأكيد ، و إن جعلتها بمنزلة الصيغة الثانية و إدخال كلمتين لافائدة تأسيسه فيهما وكما تجنبنا فيما سبق إدخال ثلاث كلمات تجنبنا هنا إدخال كلمتين فجعلنا إدخال الكلمات الثلاث لعموم السلب فانها قرينة أحد المحتملين كما قررناه فيما مضى ولتغاير المعانى الثلاث فى الصيغ الثلاث . وهذا هو الاصل أن تكون الالفاظ المتغايرة لها معان متغايرة وتغاير الاولى ومابعدها ظاهر ، وأما تغاير الثانية والثالثة فلأن الثالثة تقتضى المنع من أحدهما على الابهام وهو شيء واحد مبهم ، والثالثة تقتضى المنع من كل من الأمرين وهو عام لامبهم و بين العام والمبهم فرق ولما كان بين الصيغتين فرق لاجرم لم يتفق الاصحاب على حكمهما بل اختلفوا فى الثالثة كما حكيناه عن الشيخ أبى حامد وغيره فى الايلاء واليمين واتفقوا فى الثانية ، وبهذا تجتمع القاعدة المذكورة مع أدلة الكتاب العزيز من قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم) ونحوه لانقول انه سلب للعموم لايقتضى عموم السلب لانا نقطع من جهة الشرع أن بعض الاولاد ومجموعهم فى ذلك سواء وكذلك (لاتقتلوا النفس) وما أشبهها والمقاصد لسلب العموم بدون بيان الحكم بعموم السلب هل هو ثابت قاصد للاجمال وقصد الشارع البيان فكانت هذه القرائن مما تعين المراد .

وكذلك قوله والله لاوطئت كل واحدة من زوجتى لو حملناه على المجموع لساوى
قوله لا وطئتهما ، والاصل عدمه فوجب الحمل على معنى آخر وهو عموم السلب
بمنزلة مالو قدم وقال كل واحدة لا وطئتها فاذا وطىء واحدة حنث لان ذلك
مناقض لما التزمه بالعموم ، وكذلك الاقدام على قتل ولد واحد مخالف للنهى كما
ان من حلف لايكلم زيداً يوم كذا حنث بكلامه فى أى ساعة منه ، وأيضاً فان
القاعدة المذكورة إنما هى فى السلب وفى كون النهى واليمين فى معناه نظر أما النهى
فهو إنشاء منع فهو كالحكم يتعلق بجميع أفراد العام واليمين انشاء امتناع كذلك
تتعلق بجميع أفراد العام فلا تتحقق المخالفة للقاعدة المذكورة . فبكل واحد من
هذه الطرق التى ذكرناها يجتمع كلام الفقهاء فيما اتفقوا عليه من الحنث بأحدهما
فى ذلك مع القاعدة المذكورة ، وأما الاشكال الثانى فجوابه أنهما سلبيان فالمسألة
المذكورة فى باب الايمان اذا نص على المفردين فقال لا كلمت زيداً ولا عمراً
فيحنث بكل منهما ويجب بكل منهما كفارتان . ومن ظن خلاف ذلك فقد
غلط كبيراً كان أو صغيراً ، والمأخذ فيه ماقدمناه من التنصيص والصراحة .
وصورته ومعناه مخالف لصورة العموم ومعناه بدليل عدم احتماله للتخصيص واحتمال
العموم للتخصيص وعلى قياس هذا لو قال لاوطئت هذه ولا هذه يكون الحكم كذلك
فالاتفاق على وجوب الكفارة بأحدهما لا إشكال فيه والمسألة المذكورة فى الايلاء
لاوطئت كل واحدة ولم يذكر مثلها فى الايمان إلا فى المثال الذى قاله أبو حامد
وجهنا الحنث فيها بواحد والاتفاق عليه وعدم خروجه عن القاعدة . وأما الاشكال
الثالث فنقول قد بينا كون قوله لاوطئت كل واحدة منهما يميناً واحدة مع كونها
عموم سلب فيه وانه لايجب عدم الحنث بأحدهما لأن العموم يخالفه ببعض
الافراد وليس كالجمع الذى لايخالف إلا بالمجموع ، والشيخ أبو حامد كأنه يرى
أنهما يمينان فلذلك يقول ببقاء الايلاء ، فيتلخص من هذا أن فى كونها يميناً
أو يمينين خلافاً بين الشيخ أبى حامد والأصحاب فالشيخ أبو حامد يرى أنهما
يمينان والأصحاب يقولون هى يمين واحدة حنث بأولها والرجحان معهم سواء

أثبتت القاعدة أم لا ، وقول الشيخ أبى حامد أيضاً له وجه وإن كان مرجوحاً سواء أثبتت القاعدة أم لا . وإذا عرفت الخلاف بين الشيخ أبى حامد والاصحاب فقول ابن الرفعة رحمه الله فى لا كلمت زيداً ولا عمراً بكفارة واحدة مخالف بين الفريقين أما أبو حامد فلأنه يرى فى الايلاء بكفارتين ففى لا كلمت زيداً ولا عمراً بطريق الاولى . وأما الاصحاب فلأنهم إنما رأوا كفارة واحدة كقولهم انها يمين واحدة وابن الرفعة يقول انها كفارة واحدة مع توهم أنها يمينان ، وهذا لم يقل به أحد والله عز وجل أعلم . والرافعى لما ذكر المسألة قال ذلك إن أراد بقوله : والله لا أجامعك كل واحدة تخصيص كل واحدة بالايلاء على وجه لا يتعلق بصواحباتها فالوجه بقاء الايلاء فى الباقيات وإلا فينبغى أن يكون حكم هذه الصورة حكم قوله والله لا أجامعكن على ماسبق يقتضى أنه لا يحنث بأحدهما وهو شىء لم يقله أحد من الاصحاب فيرد عليه ماورد على ابن الرفعة والله أعلم انتهى .

﴿ كتاب الاقضية ﴾

﴿ مسألة ﴾ قول الشيخ تقى الدين بن الصلاح فى فتاويه فى مسألة سئل عنها فى ملك احتيج إلى بيعه على يتيم فقامت البينة أن قيمته مائة وخمسون فباعه القيم بذلك وحكم الحاكم بصحة البيع ثم قامت بينة أخرى بأن قيمته حينئذ مائتان هل ينقض الحكم ويحكم بفساد البيع ؟ . فأجاب ابن الصلاح بعد التمهل أياماً وبعد الاستخارة أنه ينتقض ووجهه بأنه إنما حكم بناء على البينة السالمة عن المعارض بالبينة التى هى مثلها أو أرجح وقد بان خلاف ذلك وتبين إسناد مايمنع الحكم إلى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المهذب من أنه لو حكم للخارج على صاحب اليد ببينة فانتزعت العين منه ثم أتى صاحب اليد ببينة فان الحكم ينقض لمثل العلة المذكورة ، وهذا بخلاف مالو رجع الشاهد بعد الحكم فانه لم يتبين إسناد مانع إلى حالة الحكم لأن قوله الشاهد متعارض وليس أحد قوليه بأولى من الآخر وفى مسألة المهذب وجه حكاه صاحب التهذيب وغيره يطرده هنا مارأيكم فى ذلك ؟

﴿ أجاب ﴾ الشيخ الامام رضى الله عنه ماذكره الشيخ تقى الدين بن

الصلاح رحمه الله فيه نظر ، والذى أراه أنه لاينقض الحكم وليس كالمسألة التى قطع بها صاحب المهذب . ولنتكلم على كلام الشيخ تقى الدين واحدة واحدة : قوله إنما حكم بناء على البينة السالمة عن المعارض بالبينة التى هى مثلها أو أرجح يعنى انها لم تعارض لا بمثلها ولا بأرجح فانتفى عنها كل من الأمرين ، قوله وقد بان خلاف ذلك أى المعارضة بأحد وهو ههنا المعارضة بمثلها ، قوله ويتبين استناد ما يمنع الحكم إلى حالة الحكم . قلنا على تقدير التسليم لم قلت إنما يمنع الحكم حالة الحكم يوجب نقضه وهذا فيه شك من وجهين : (أحدهما) القاعدة المشهورة أنه ليس كل ما منع من الابتداء منع الدوام . والثانى ان لنا مسائل تتبين بعد الحكم بما يمنع الحكم حالة الحكم ولا ينقض إما قطعاً و إما على الخلاف فيه فمنها أن نحكم عن دليل فى محل الاجتهاد ثم يظهر له دليل آخر مساو للأول أو أرجح منه وهو فى محل الاجتهاد أيضاً فلا ينقض به قطعاً . ولو وجد حالة الحكم لمنع الحكم إما لكونه لو وجد حالة الحكم لمنع الحكم فلا عارض الدليلين وعند التعارض يجب التوقف ، ونحن لا نفرع على قول من يقول بأنه يتخير عند تعارض الدليلين ، وأما كونه لا ينقض بظهوره فلأنه لو نقض لم يستقر حكم . فان قلت التعارض فى الأدلة إنما هو فى نفس المجتهد بحسب مايظهر له من الاحتمالات وهو أمر متجدد بعد الحكم لا يتحقق إسناده إلى حالة الحكم فيجوز أن يكون الاحتمال الذى ظهر له بعد الحكم وترجح على الاول أو ساواه لو وجد حالة الحكم لكان مرجوحاً والمرجوح لا يمنع الحكم فلم تتحقق المعارضة بالمثل ولا بالأرجح . قلت نفرضه فيما إذا قاس على أصل معتقد انفراده وتذكر أو ظهر له بعد الحكم أصل آخر يقتضى القياس عليه بطلان الحكم الاول فهو قاطع بتعارض الاصلين حال الحكم لوجودهما فى نفس الامر وعدم النظر فى رجحان الالحاق بأحدهما على الآخر مانع من الحكم حال الحكم ، وظهوره بعده لا يوجب نقضه قطعاً ، وقولى قطعا باعتبار كلام أصحابنا وإلا فلغير أصحابنا من العلماء خلاف وتفصيل فى ذلك ، ومنها لو حكم بشهادة شاهدين ثم بان أنهما فاسقين عند الحكم ففى النقض خلاف أصح القولين ينقض كما لو بان أنهما عبدان أو

كافران ، والثانى لاينقض لأن عدالة البينة غير مقطوع بها فيكون الفسق الذى ثبت بها مظنوناً والفسق المظنون لاينقض به . فهذا أمر لو قارن لمنع الحكم فان ظهر لايوجب النقض على أحد القولين ، قوله فهو كما لو قطع به صاحب المهذب من أنه لو حكم للخارج على صاحب اليد ببينة فانتزعت العين منه ثم أتى صاحب اليد ببينة فان الحكم ينقض لمثل العلة المذكورة . قلت نقض الحكم فى مثل هذه المسألة للبينة التى هى أرجح فقول الشيخ لمثل العلة المذكورة إن أراد مثلها فى عموم كونه أحد الأمرين فعليه إثبات أن العلة هو الوصف المذكور لاخصوص كونه أرجح ولن يجد إلى ذلك سبيلا ، ومتى نظر إلى الخصوص افترقت المسألتان فان الذى ظهر فى المسألة المذكورة وهو البينة الراجحة غير الذى فى المسألة المستفتى عنهاوهى البينة المماثلة ، ولا يلزم من النقض بالارجح النقض بالمثل و بينة ذى اليد فيها احتمال أن يكون النقض بها لترجحها باليد أو باليد لترجحهابالبينةأو بمجموعهما ، وعلى كل من التقادير الثلاثة لاتكون العلة موجودة فى المسألة التى قاسها ابن الصلاح فقياسها عليها غير صحيح لعدم الاشتراك فى العلةعلى هذهالتقادير الثلاثة و إن اشتركا فى مطلق التعارض ، و إنما يصح القياس المذكور لو ثبت أن العلة فى نقض الحكم للخارج ومطلق التعارض المشترك بينه و بين هـذه المسألة ، قوله : وهذا بخلاف ما لو رجع الشاهد بعد الحكم فانه لم يتبين استناد مانع إلى حالة الحكم لأن قول الشاهد متعارض ، وليس أحد قوليه أولى من الآخر ، أقول الرجوع له صورتان : (إحداهما) أن يقول الشاهد : رجعت عما شهدت به ولا يزيد على ذلك أمر متجدد بعد الحكم لم يكن حال الحكم ولا يتضمن إخباراً عن شىء معارض للشهادة الماضية إلا عدم الجزم فقط الذى هو أعم من الشك فيها أو اعتقاد خلافها . (الصورة الثانية) أن يخبر بخلاف ما شهد به أولا وهذه التى يصير قوله فيها متعارضاً فقول الشيخ تقى الدين انه لم يبين عدم اسناد مانع الى حالة الحكم صحيح فى الصورتين . وقوله لأن قول الشاهد متعارض انما يصح فى الصورة الثانية . وقوله وليس أحد قوليه أولى من الآخر لايكفى فى الاستدلال

لعدم نقض الحكم لان البينتين المتعارضتين كذلك ليست احداهما أولى من الأخرى و إنما العلة فى عدم النقض بالرجوع لأن قوله الاول مكذب لقوله الثانى ، وهذا المعنى لا يوجد مثله فى تعارض البينتين سواء أكان معهما ترجيح لاحدهما أم لم يكن ، و اذا تبين وجه عدم النقض فى الصورة الثانية ففى الصورة الأولى أولى ، وقوله وفى مسألة المهذب وجه حكاه صاحب التهذيب وغيره هو الذى اختاره القاضى حسين وقال انه الاظهر و أنه أشكلت عليه هذه المسألة نيفاً وعشرين سنة وتردد جوابه فيها لما فيها من نقض الاجتهاد بالاجتهاد واستقر رأيه على عدم النقض سواء كان قبل التسليم أم بعده . وفيها وجه ثالث أنه إن كان قبل التسليم لم ينقض و ان كان بعده نقض لتأكد الحكم بالتسليم ، ولكن الذى قاله العراقيون كلهم وصححه الرافعى النقض مطلقاً وهو المختار والكلام عليها قد يطول . فان قلت دع يطول فاذكره ههنا لأن به تتقرر المسألة . قلت نعم وهو أخصر من أفرادها لتقدم بعض الكلام فأقول و بالله التوفيق : إنما قلنا بالنقض فى تلك المسألة لأن بينة الداخل عندنا مقدمة على بينة الخارج ، وكانت واجبة التقديم كما يقدم النص على الاجتهاد فالحكم ببينة الخارج مع وجودها و إن لم يعلم بها الحاكم كالحكم بالاجتهاد المخالف له ينقضه فكذلك إذا ظهرت له بينة ذى اليد بعد الحكم ببينة الخارج ينقضه ، والقائل بالتفصيل بين ماقبل التسليم و بعده لعل مأخذه أن لا نحكم بالشك وكذا لا نسلم بالشك ولا ننقض بالشك . وصورة المسألة إذا علمنا أنه إنما حكم ببينة الخارج لعدم بينة الداخل فانه احتمل أنه حكم بها ذهاباً إلى ترجيح بينة الخارج وكان من أهل الترجيح وأشكل الحال ففى جواز النقض وجهان أصحهما أنه لا ينقض بل يقر فى يد المحكوم له ، والخلاف فى ذلك منقول فى فرع حكاه العراقيون عن ابن شريح .

و نريد أن ننبه هنا على فائدة فى نقض الحكم ولا شك أن الحكم إنما ينقض لتبين خطئه ولا شك أن الحاكم منصوب لان يحكم بحكم الشرع وأحكام الشرع منوطة بأسباب تتعلق بوجودها ووجودها يثبت عند الحاكم بطريق شرعى فالخطأ لا يعدو هذه المواطن الثلاثة : (أحدها) أن يكون فى الحكم الشرعى بأن يكون

حكم بخلاف النص أو الاجماع أو القياس الجلى فينقض إذا تبين ذلك لتحقق الخلل فى الحكم وليس معنى النقض الحل بعد العقد بل الحكم يبطل ببطلان الحكم المتقدم و بيان أنه لم يقع صحيحاً لانه ليس بحكم الشرع والحاكم نائب الشرع فلا يصح منه الحكم بغير حكمه ، ولفظة نقض الحكم ممكنة لان المقصود إبطال ذات الحكم الذى وقع ، و يقرب منه إذا حكم بغير علم فانه ينقض و إن صادف الحق ، والخلل هنا فى الحاكم لا فى الحكم لكنه قريب منه و لفظة النقض هنا أيضاً ممكنة لان المقصود إبطال فعل الحاكم و يبقى الامر على ما كان عليه حتى يصدر ذلك الحكم من أهله كما يبطل تصرف من ليس بوكيل . (الموطن الثانى) أن يحصل الحكم على سبب غير موجود و يظن القاضى وجوده ببينة زور ونحوها فاذا انكشف ذلك ينقض فى بعض المواضع بالاجماع وفى بعضها بخلاف فيه . والخلاف هنا فى السبب ووضع الحكم فى غير محله ، والنقض هنا معناه إبطال تعلق الحكم بذلك المحل ولفظة النقض فيه غير ممكنة لأنا لم ننقض الحكم فى ذاته لخطئه و إنما نقضناه عن ذلك المحل وأخرجنا المحل عنه فالخطأ فى السبب لا فى الحكم والمخطىء هو الشاهد لا الحاكم ، نعم الحاكم بفرع من الخطأ وهو ظنه وجود السبب الحاصل بالبينة . (الموطن الثالث) أن يكون الخلل فى الطريق كما إذا حكم بشهادة كافرين فاذا تبين ذلك ينقض سواء أكان المشهود به صحيحاً أم لا لان المعتبر من الحكم ما كان بطريقه الشرعى فاذا كان بغير طريقه الشرعى فقد حصل الخطأ فى الطريق فننقضه لوقوعه على غير الوجه الشرعى ، والخطأ هنا من القاضى فى اعتقاده عدالة الشهود وقد يكون ذلك مرتباً على بينة التزكية وقد يكون على ظنه إذا عدلهم بعلمه ، ولفظة النقض هنا كهى فى الذى قبله و إن كان الفقهاء أطلقوا النقض على الجميع وهو صحيح . ولو حكم بشهادة فاسقين اعتقد عدالتهما نقض فى الاصح كالكافرين وقيل لا لأنه إنما يتبين بطريق ظنى فيصير كنقض الاجتهاد بالاجتهاد وقريب من ذلك ما ذكرنا فى النقض ببينة الداخل ، ولو بان دليل ظنى معارض لدليل حكمه فلا التفات اليه قطعاً لأنه اجتهاد غير مستقر بل يجوز أن يصير

الراجح مرجوحاً والمرجوح راجحاً . ولو بان تعارض بينتين من غير ترجيح فيحتمل أن يقال هو كتعارض الدليلين و يحتمل أن يقال تعارضهما مستقر عند من لا يرى الترجيح فى البينات وهو مذهب الشافعى فيقطع باستواء المانع من ابتداء الحكم ، وقد تلخص أنه متى بان الخطأ قطعاً نقض قطعاً ومتى بان الخطأ ظناً فى بينة الداخل مع الخارج ينقض فى الأصح وفى الدليلين لا ينقض ، والفرق أن الظن فى اليد مقطوع به فهو اعتقاد رجحان . وفى الدليلين رجحان اعتقاد وليس مقطوعاً به ولو لم يتبين الخطأ بل التعارض المجرد عن القطع والظن كقيام بينة بعد الحكم بخلاف البينة التى ترتب عليها الحكم فقد ذكرنا احتمالين ولم نجد فيهما نقلا ، والذى يظهر و يترجح عندنا أنه لا ينقض لعدم تبين الخطأ وكيف ينقض حكم محتمل للصواب وحين صدر كان عن مستند ، وقد ذكر العراقيون عن ابن شريح فيما لو ادعى زيد على عمرو عبداً وأقام بينة وانتزعه فجاء خالد وأقام بينة بملكه فان قلنا بينة الملك القديم مقدمة تعارضتا لاستصحاب الملك الماضى . و إن قلنا لا تقدم فوجهان : أحدهما تتعارضان ، والثانى لا تتعارضان حتى تعيد البينة الأولى الشهادة لأن شرط التعارض أن يكون حين التنازع ولم يبينوا ما الحكم إذا قلنا بالتعارض أو بعدمه . والذى فهمته أنا إن لم نقل بالتعارض نقضى للثانى إلا أن تعيد البينة الشهادة فيحصل التعارض إما بالاعادة إن شرطناها و إما بدونها . فان قلنا بالقسمة أو القرعة فالتفريع ظاهر ، و إن قلنا بالتساقط فالوجه عندى أن يبقى فى يد المحكوم له و يبعد أن يقال يرد الى ذى اليد لأنه نقض للحكم بالشك ، هذا إذا كانت البينة الثانية أطلقت الملك أما إذا أسندته الى ما قبل الحكم وأعادت الأولى الشهادة كذلك أو قلنا لا يشترط إعادتها فالتعارض حاصل . والوجه أن يبقى الامر على ما كان عليه قبل الحكم لان هذه اليد قد عرفت سببها فلا تصلح للترجيح والبينتان فى ثبوت الملك متقاومتان وهما شاهدتان الآن بالملك لكل منهما فيتعين رفع اليد وتبقية الامر على ما كان عليه و لا يلزمنا مثل هذا فى تعارضهما فى القيمة لأن الشهادة بالقيمة ليست شهادة بالحق . وغايتها أن بالتعارض تجهل

القيمة ولا يلزم منه الحكم ببطلان البيع أو الحكم به فان البيع لو وقع ولم تشهد بينة بالقيمة أصلا لا نحكم ببطلانه حتى يثبت أنه بدون القيمة . فان قلت ولا نحكم بصحته . قلنا نعم ولكن هنا قد حكمنا بصحته فلا يغير ماحكمنا به بغير بينة إلا أن يشهدوا بفساده أو نحو ذلك ، وهذا الذى ذكرناه من استصحاب ماثبت فى الماضى معتمد يشهد له هذا الفرع وفرع آخر إذا ادعى داراً فى يدغيره وأقام بينة أنها ملكه فقال القاضى قد عرفتها ملك فلان وورثها فلان فأقم بينة على تملكه منه له ذلك وتندفع بينته . وفرع ثالث قامت بينة بعين أنه اشتراها من فلان وهو يملكها ولم يقولوا إنها الآن ملكه قبلت هذه الشهادة واكتفى بها على المشهور وحكى القفال فيها قولين : (أحدهما) أنها كالشهادة بالملك أمس ، وعكس هذه المسائل إذا ثبت شىء الآن لايلزم استصحابه فى الماضى إلافى مسألة واحدة اذا اشترى عيناً وأخذت منه أو من المشترى منه أو من المتهب منه بحجة مطلقة رجع على البائع و إن كان الملك الذى شهدت به البينة نمايثبت قبيلها ولا يتعدى إلى النتاج ، قال الغزالى وعجب أن ينزل النتاج فى يده ثم هو يرجع على البائع ، وقال القاضى حسين إنه أكثر البحث ولم يجد عند أحد من الجواب مايستحق أن يحكى الا فقيهاً من أصحاب أبى حنيفة قال ان البائع بالبيع كأنه ضمن سلامة المبيع للمشترى فاذا لم يسلم وأخذ منه كان له أن يرجع بحكم الضمان الذى يضمنه البيع وقيل انه لا يرجع حتى تصرح البينة بأنه ملكه ملكا سندا الى ماقبل البيع ، وهذا الوجه هو المختار ، وقيل إن الملك يتعدى الى النتاج ، وقد يقال لو صح استصحاب الماضى الى الحال لقبلت الشهادة بالملك أمس والصحيح انها لاتقبل . واعلم أن الشهادة بالملك أمس على ثلاثة أقسام : (أحدها) أن يضم الشاهد اليها أنه ملكه الآن فهى مقبولة محكوم بها . (الثانى) أن يقتصر عليها فلا تقبل على الاصح لانها لم تشهد بحق له الآن . ونحن إنما قلنا نستصحب ما ثبت فى وقته وهذا لم يثبت . (الثالث) أن يقول معها لانعلم له مزيلا فهذه لاترد ولا نحكم بها وحدها بل يضاف إليها يمين المدعى ونحكم له لانها بذلك قوت جانبه على جانب ذى اليد فانتقلت اليمين إليه

ولم نجزم بالشهادة الآن فلم نحكم بها . وقد ظهر بما قلناه انه اذا ثبتت القيمة وحكم القاضي بحكم مستنداً اليها ثم ظهرت بينة معارضة لها لا يترتب عليها أثر ولا تسمع ، ولا يقال هنا إن يد اليتيم مرجحة للبينة لأن اليد إنما تدل على الملك السابق ولا منازعة فيه ولا دلالة لها على القيمة التى وقع التعارض فيها . فان قلت لو وقع هذا التعارض قبل الحكم وقبل البيع . قلت يمتنع البيع والحكم للشك فى القيمة وقته للتعارض فيه . وقد قال الأصحاب : لو شهد شاهدان أنه سرق ثوباً قيمته عشرة وآخران أن قيمته عشرون لزمه أقل القيمتين ، وهذا مستنده إيجاب المحقق وترك الزائد الذى وقع التعارض فيه ، وان كان شاهد واحد من الجانبين فهل يتعارضان أو يحلف مع الزائد ؟ وجهان اختار الرويانى الثانى . والفرق بينه و بين الشاهدين ان الشاهدين بينة كاملة فلذلك لم يحلف مع الشاهدين الزائدين وقد يقتضى الحكم بتعارض البينتين فى القيمة ولا نقول ثبت أن القيمة الاقل . ولو قلنا ثبت أن الأقل هو القيمة لزم جواز البيع بها والحكم على وفقها ولكن ليس كذلك . فان قلت لو اعتقد ولى اليتيم أن الحق مع الذى شهدت بالأقل هل له اعتماده . قلت نعم إذا لم يجد راغباً بأزيد لان الاثبات انما نجعله احتياطاً لئلا يدعى عليه الطفل بعد البلوغ . فان قلت فالقاضى إذا علم ذلك هل له اعتماده فى الحكم به . قلت : لا لأن ذلك ليس بعلم و إنما هو أمر تخمينى فلا يخرج على القضاء بالعلم . فان قلت فلو تحقق أنه دون القيمة ولم نجد راغباً بأكثر ودعت حاجة اليتيم إلى البيع للأكل مثلا ولم نجد من يقرض منه عليه . قلت لم أر فيه نقلا والأقرب أنه إذا فرض ذلك وخفت الحاجة الجواز ، ويأتى مثله فى البيع على المديون إذا طالب الغريم ولم يجد طريقاً غيره ، وقد قال الاصحاب فيما إذا أسلم عبد لكافر أنه لا يرهق إلى بيعه بدون القيمة ولعل ذلك الاكتفاء بالحيلولة وعظم الضرر فى البيع بدون القيمة من غير ضرورة بخلاف مانحن فيه . فان قلت كيف تثبت القيمة قبل البيع من غير دعوى وكيف يدعى بها ولا إلزام ؟ قلت للدعوى بها طريق وهى إن كان غصبها غاصب فيدعى بقيمتها للحيلولة و إلا فينذر شخص التصدق

على فقير معين بعشر قيمتها مثلا أو عشر عشرها ثم يدعى ذلك الفقير على الناذر بدرهم مثلا محكم أنه عشر القيمة وأنه الذى لزمه بالنذر وينكر المدعى عليه القيمة فتقام البينة حينئذ فالدعوى ملزمة والبينة مسموعة ، ولا يتخرج ذلك على أنه هل للحاكم المطالبة بالنذر ولان ذلك فيما إذا كان لجهة عامة وهنا المستحق معين وهو المطالب فيسمع القاضى دعواه كسائر الحقوق والله أعلم . انتهى . وقال القاضى رضى الله عنه فى آخره كتب فى العشر الاخير من جمادى الآخرة سنة خمس وأربعين وسبعمائة . قال ولده قاضى القضاة أبو نصر فسح الله فى مدته : ولقد بالغ ابن الصلاح فأفتى فيمن أجر شيئاً بأجرة مثله بعدما شهدت البينة بأن الاجرة أجرة المثل ثم تغيرت الاحوال وطرأت أسباب توجب زيادة أجرة المثل بأنه تبين بطلان العقد وأن الشاهد لم يصب فى شهادته واحتج بأن تقويم المنافع فى مدة ممتدة إنما تصح إذا استمرت الحال الموجودة حالة التقويم ، أما إذا لم تستمر وطرأ فى أثناء المدة أحوال تختلف بها قيمة المنفعة فتبين أن المقوم لها يطابق تقويمه المقوم قال وليس هذا كتقويم السلع الحاضرة بمال . وإذا ضممنا ما ذكرناه إلى قول من قال من أصحابنا ان الزيادة فى الاجرة تفسخ العقد كان قاطعاً باستبعاد من لم ينشرح صدره لما ذكرناه ، قال فليعلم ذلك فانه من نفائس النكت . قلت : وهو جواب ضعيف فان الشاهد إنما يقوم بالنسبة الى الحالة الراهنة ، والمعروف فى المذهب أن ارتفاع القيمة لا يوجب الفسخ ولا ينقض الشهادة ، ولو تم ماقاله لم يتهيأ لشاهد أن يشهد بقيمة عين أن تؤجر أصلا . وقد أفتى النووى بخلاف ماأفتى به ابن الصلاح ، وكلامه فى المنهاج صريح فى ذلك حيث قال وإذا أجر الناظر فزادت الاجرة فى المدة أو ظهر طالب بالزيادة لم ينفسخ العقد فى الاصح . والمسألة التى استشهد بها ابن الصلاح ليست مسألته ولا حكمها حكمها على الصحيح من المذهب ، أما الثانى فواضح فان الصحيح أن الزيادة فى الاجرة لا تفسخ العقد ، وأما الاول وهو أنها ليست مسألته فان ظهور الطالب بالزيادة لا يوجب تبين خطأ الشاهد بالقيمة لان الشاهد يسند شهادته إلى حالة الشهادة وما بعدها

تبع لهـا مسوق عليه حكم الأصل ، وقد يظهر طالب بالزيادة مع كون الأجرة لم تتغير . إذا عرفت هذا فالتحقيق عندى فى هذه المسألة أن يقال إن لم تتغير القيمة ولـكن ظهر طالب بالزيادة على القيمة لم ينفسخ العقد والقول بانفساخه وجه ضعيف . لعل مأخذه قول من يقول إن القيمة ما تنتهى اليه الرغبات ، وهو شيء حكاه ابن أبى الدم وجهاً أو غير ذلك ، و إن تغيرت فالاجارة صحيحة إلى وقت التغيير و كذا بعد التغيير فيما يظهر ولا يظهر خلافه ، و يحتمل على بعد أن يقال طرآن ارتفاع القيمة كأمر حادث فى العين المؤجرة فيوجب الفسخ أو الانفساخ ثم فى انعطافه على ما مضى ما فى الفسخ بعروض خلل فى المعقود عليه . وفى هذه المسألة مباحث نفيسة تركت ذكرها خشية الخروج عن جمع فتاوى الشيخ الامام إلى ما لا يتعلق به ، ولم يكن غرضنا إلا التنبيه على افراط ابن الصلاح فيما أفتى به رحمه الله انتهى .

﴿ فائدة ﴾ قال الشيـخ الامام اختلف أصحابنا فى أن الثبوت حكم أم لا ، والمختار عندى التفصيل بين أن يثبت الحق أو السبب فان أثبت السبب كقوله ثبت عندى أن زيداً وقف هذا فليس بحكم لأنه بعد ذلك يتوقف على نظر آخر هل ذلك الوقف صحيح أو باطل لأنه قد يكون على نفسه أو منقطع الأول ونحو ذلك . و إن أثبت الحق كقوله ثبت عنـدى أن هذا وقف على الفقراء أو على فلان فهو فى معنى الحـكم لأنه تعلق به حق الموقوف عليه ولا يحتاج إلى نظر آخر ، و إن كانت صورة الحـكم وهو الالزام لم توجد منه ، و يبين لك هذا أن فى القسم الاول لو طلب المدعى من الحـاكم أن يحكم لم يلزمه حتى يتم نظره ، وفى الثانى يلزمه لأنه بعد ثبوت الحـكم يجب الحـكم به قطعاً ورجوع الشاهد قبل الحـكم و بعد الثبوت لم أره منقولا ، والذى أختاره أنه فى القسم الثانى كالرجوع بعد الحكم فلا يمنع الحـكم ، وفى القسم الأول يمنع وفيه احتمال ، ونقل الثبوت فى البلد فيه اختلاف والمختار عندى فى القسم الثانى القطع بجواز النقل وتخصيص محل الخلاف بالأول والأولى فيه أيضاً الجواز وفاقا لامام الحرمين تفريعاً على أنه حكم بقبول البينة والله أعلم . انتهى .

﴿ مسألة ﴾ فى الكتابة على المكاتيب التى يظهر بطلانها بأنها باطلة بغير إذن مالكها وقد كان الشيخ الامام يفعله رحمه الله فعوتب مرة فى واقعة كتاب متعلق بضيعة من قرى بعلبك وهى حريثا قال رحمه الله إن قيل ما سندكم فى الكتابة على كتاب بعلبك ؟.

﴿فالجواب﴾ أن مستندنا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ و إجماع المسلمين والقياس : أما كتاب الله فقوله تعالى (ليحق الله الحق و يبطل الباطل) فابطال الباطل من سنة الله فكتابتى عليه بالابطال لذلك . وقال صلى الله عليه وسلم « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده » وكتابتى عليه تغيير بيدى . وفى الصحيح أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقول أو نقوم بالحق حيثما كنا لانخاف فى الله لومة لائم فكتابتى عليه من القيام بالحق . وقال تعالى (و إذ أخذَ اللهُ ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) فكتابتى عليه من البيان للناس . وقال ﷺ « ليس لعرق ظالم حق » والكتاب الزور عرق ظالم فتجب إزالته . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا رأيت أمتى تهاب الظالم أن تقول له أنت ظالم فقد تودع منهم» . والآثار فى ذلك أكثر من هذا . فهذا من الكتاب والسنة ، وأما الاجماع فاجماع الصحابة مع عثمان رضى الله عنهم على تحريق المصاحف الباطلة لما فيها من زيادة أو نقص على المصحف المجمع عليه ، فاذا جاز تحريق الكتاب لباطل فيه فالكتابة عليه بالابطال أولى ، وأما القياس فعلى خصم الكتب فى الابتياعات والاوقاف وغيرها حتى لايغتر الناس بها إذا لم يكتب عليها فكان الواجب فى هذا الكتاب بيان مافيه وهو به عندى فى هذا الوقت أولى من إعدامه لان عند إعدامه قد يقول قائل كان مافيه حقاً ، وأما عند وجوده فالفاضل يتأمله فيفهم بطلانه ولا ينبغى أن يعطى لمن كان فى يده لامرين : (أحدهما) أنه يتعلق به وقد تحصل منه إزالة ما كتب عليه ويلتبس و يوصل إلى الباطل ولكن يحفظ فى سلة الحكم فيراه كل قاض يأتى فيعتمد الحق و يجتنب الباطل ، (والثانى) أن مايملكها من له فيها حق فاذا بيعت الدار فكتبها ينتقل ملكها

بانتقال الدار إلى المشترى ليشهد له بملكها ، وهذا الكتاب لاحق فيه لمن هو في يده لتزويره وبطلانه فلم يجب تسليمه إليه بل ولا يجوز إلا أن يغسل ويمحى مافيه ويدفع له الرق مغسولا فلا يمنع ذلك وتوهم من نظر بعد ذلك مندفع بعلمه بفعل ولاة الامور لذلك الذين هم منتصبون لتحقيق الحق وإبطال الباطل ، وقد أزال النبي ﷺ الاصنام التي كانت على الكعبة بيده ونص الفقهاء على جواز إتلاف مايوجد من التوراة والانجيل وإن كان لورقها مالية وقد كانت ملك شخص معين أو أشخاص أو المسلمين فاذهاب ماليتها عليهم إنما هو لانطوائها على الباطل ، فهذا مثله لو كان له قيمة فكيف ولا قيمة له لانه إنما ينتفع به لشهادته بما فيه وما فيه باطل فلا منفعة له ومالا منفعة له لا قيمة له ، وأيضا فان الذى في يده الكتاب قد دفعه الينا وهو مع غريمه متداعيان في حكم الشرع ، وقد تبين في حكم الشرع أنه لا حق له فيه فوجب علينا بحكم الشرع أن نبطله ونرفع يده عنه ويصير في يد الشرع ليستمر عمل الحق فيه وفي مقابله . وما برح الناس من العلماء والقضاة والشهود والكتاب في الديار المصرية وغيرها يكتبون على المكاتيب ماتجب كتابته من انتقال أو خصم أو غيره فكذلك هذا ، والقول بأن هذا ملك الغير فلا يجوز إمساكه جهل من قائله وعدم علم بالشرع بل وبأحوال الناس فما زالت الخلفاء والملوك مع القضاة وجميع ولاة الامور إذا رأوا توقيعا باطلا أمسكوه ومنعوه عن صاحبه ، وقال ﷺ « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه [1] على الحق » وإمساك كتاب الظالم من جملة الاخذ على يده . وقال صلى الله عليه وسلم « أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قيل يارسول الله أنصره مظلوماً فكيف أنصره ظالماً قال تمنعه من الظلم فذلك نصرك إياه » وأخذ كتاب الظالم منع له من ظلمه لان المنع من الظلم قد يكون في الوقت الحاضر فيعود اليه وأخذ كتاب الظالم منع مستمر فانه لايبقى يجد طريقا إلى الظلم به فكان واجباً وهذا لا يتردد فقيه فيه ولا يرتاب فيه ذو مسكة ولا ينكره إلا

---

(١) أى تعطفوه .

من فى قلبه مرض وفاسد عرض ، وإذا كنا نرسم على المبطل ونحبسه ونعاقبه حتى نخلص الحق منه ونرده عن ظلمه وباطله بكل ما نقدر عليه فكيف بكتابة على أوراق فيها اتباع أمر الله والانقياد لحكم الله والشهادة لله تعالى قال تعالى (وأقيموا الشهادة لله) انتهى . قال سيدنا ولده قاضى القضاة أبو نصر سلمه الله تعالى يشهد لما قاله الشيخ الامام قول الصميرى فيما إذا رأى على فتيا جواب من لا يصلح للفتيا ان له أن يضرب عليه باذن صاحب الرقعة و بغير إذنه ، وقول الأصحاب بالحجر الغريب وهو الحجر على البائع فى المبيع وسائر أمواله على الصحيح فانا نحجر عليه فى مال لا تعلق لاحد به حتى يخرج من الحق فكذلك ينبغى خصم المكتوب الباطل إذا لم يرض صاحبه أن ينقاد إلى الحق وكذلك حبس القاتل إلى أن يبلغ الصبى أو يعقل المجنون خوفا من أن يهرب فيضيع الحق وقت الاستيفاء فاذا عوقب بالحبس خوفاً على حق قد يضيع فى المستقبل مع أنه بصدد أن لا يستمر ثبوته إلى ذلك الوقت فلأن يخصم ورقه خوفاً من العدوان بها فى الحال أولى وأجدر وكذلك قالوا إذا ابتلى القاضى بظالم يريد مالا يجوز واحتاج إلى ملاينته يكتب له ما يوهمه أنه أسعفه بمطلوبه وإن كان المكتوب فى الحقيقة يضره ولو علم صاحب الرقعة أن المكتوب ضرر عليه يمنع منه فضلا عن أن يأذن فيه . وبالجملة شواهد ماقاله فى الفقه كثيرة .

﴿ مسألة ﴾ نص الشافعى رضى الله عنه على أن الحاكم إذا رفع اليه حكم لا يراه أنه يعرض عنه ولا ينفذه ، وذكر الاصحاب وجها آخر أنه ينفذه وعليه العمل وأنا أختار التفصيل وهو أن مالا يراه إن كان مما عرف اختلاف العلماء فيه واستقرت المذاهب عليه ولم يكن عند الحاكم دليل على خطئه إما لقصور الحاكم عن الاجتهاد حيث يجوز لمثله أن يكون حاكما ، وإما لقوة الاختلاف وتفاوت المأخذ عنده فانه ينفذه لانه يلزم من الاعراض عنه بطلان حق المحكوم له ، وصورة المسألة فيما لا يمكن نقضه فدعت الضرورة إلى التنفيذ . وأما إذا كان لا يراه مما يعتقد خطأه أو يقرب عنده ذلك اما فيما اختلف العلماء لقوة نظر القاضى حيث

يكون له هذه القوة واما فيما يحدث من الوقائع التى يكون عدم رؤيته له لما فى تلك الواقعة الخاصة من الاسباب التى يترتب عليها مدارك القضاء من غير رجوع إلى اختلاف المذاهب . وكثيراً مايتفق ذلك ويكون قاضيان متفقان فى المذهب أو تكون المسألة مجمعاً على حكمها من حيث الفقه ولكن يختلف نظر الحاكمين فى حال الشهود والمتخاصمين والحجج التى بأيديهما ويظهر لاحد الحاكمين مالا يظهر للآخر مما لاينتهى إلى نقض الحكم قبل أرى أن هذا يعرض عنه ولا ينفذه لأن التنفيذ مع اعتقاد خلافه حكم بغير مايعتقد ولا يحل للحاكم أن يحكم بما لايعتقد وقولى هنا بأنه لاينفذ على جهة المنع فيحرم عليه أن ينفذ ذلك ، وقولى فى الأول أنه ينفذ إنما أقوله على سبيل الجواز ولا أقوله على سبيل الوجوب لامرين : (أحدهما) نص الشافعى على أنه لاينفذه فأقل درجاته أن يحمل على الجواز . (والثانى) أنه لايعتقده وإنما جوزناه لتفاوت المأخذ عنده وعدم اعتقاد خطئه ، ولا يعترض على هذا بأنه بعد حكم الحاكم صار كالمجمع عليه لانا نقول ذلك فى عدم النقض خاصة أما فى اعتقاده فلا والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ تولدت عن ذلك القاضى الشافعى فى هذا الزمان ومن أزمان طويلة هو الناظر فى الامور العامة والمتولى الاوقاف والايتام وبيت المال وغيرها فكل ماهو تحت نظره ينبغى أن غيره من القضاة لايحكم فيه إلا باذنه لانه إذا حكم بما لايراه لايمكنه أن ينفذه بالقول ولا بالفعل أما بالقول فلما سبق واما بالفعل فلانه أعظم لان تسليم المحكوم به وإخراجه من يده الى من حكم له غيره به أعظم من قوله نفذت فاذا منعناه من التنفيذ بالحكم القولى فلأن نمنعه من هذا بطريق الاولى وإن كان الحكم مما يراه فانه هو يحكم به فلا يحتاج إلى حكم غيره ، نعم قد يعتقد فى قضية أنها حق ولا يمكنه أن يحكم بها مثل أن يموت ميت ويظهر عليه دين بمسطور فيه شهود قدماتوا ويكون هناك قرائن تدل على صحة المسطور وبقاء الدين فى ذمة الميت فههنا ينبغى له أن يأذن لقاض مالكى فيثبته بالخط على مذهبه توصلا إلى براءة ذمة الميت ووصول الحق الى صاحبه أو يكون وقف على نفسه ثم

على جهة بر ويرى المصلحة فى اذنه لقاض حنبلى أو حنفى يحكم به فلا بأس بذلك أيضاً بنية لله تعالى خالصة وأما بغير ذلك فلا ، وكثيراً مايقع فى هذا الزمان وقائع من ذلك يطلب الغريم فيها المحاكمة عند المالكية أو الحنفى أوالحنبلىوربما ينتجز مراسيم من ولاة الامور بذلك وهذا كله مما لايجوز فجميع مايتعلق بالقاضى الشافعى لايحكم فيه الا هو أو نائبه ، وليس لاحد من الثلاثة ولا نوابهم أن يحكم إلا باذنه والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ من نحو عشر سنين رجل وقف وقفاً من جملته حصة من ضيعة معينة فى سنة إحدى وأربعين وستمائة وثبت ذلك الوقف على حاكم باسجال من مضمونه أنه ثبت عنده إشهاد الواقف على نفسه بجميع مانسب اليه من وقفه الوقف الصحيح الشرعى وثبت هذا الثبوت على حاكم بعد حاكم إلى زماننا هذا ومن مضمونه التصريح بالحكم بالصحة بلا ثبوت الملك والحيازة وأن شخصاً فى سنة اثنتين وسبعمائة وقف وقفاً من جملة الحصة المذكورة وثبت ذلك عند حاكم وثبت عنده الملك والحيازة وحكمه بصحة هذا الوقف ثم بعد ذلك نازع وكيل من جهة من الحصة فى يده بغير حق وأنها وقف على الوجه المشروح فى ذلك الكائن حكمه برفع يده عن الحصة المذكورة والعمل فيها بمقتضى شرط الواقف المذكور ونفذ حكمه جماعة ثم بعد ذلك انعزل الحاكم المذكور ثم بعد عزله أشهد على نفسه أنه لما حكم بما نسب اليه فى الحالة المذكورة لم يكن اطلع قبل الحكم المذكور على كتاب الوقف الثانى ولا وقف عليه وانه لو أحضر اليه حين اطلع على مافيه لم يحكم بما حكم به وأن الذى تضمنه اسجال الحاكم الذى حكم بصحة الوقف الثانى رافع غيره لما حكم به .

﴿أجاب﴾ رحمه الله أن الضيعة إن كانت فى يد أصحاب الوقف الاول قبل حكم الحاكم بالوقف الثانى فحكم بدر الدين المالكى صحيح وترد إليهم ، وإن لم يكن تقدم لهم يد صحيحة عليها فحكم بدر الدين المالكى باطل ويسلم لأصحاب الوقف الثانى بمقتضى حكم الحاكم الاول . هذا ملخص الجواب بحسب ماوقفت عليه من الكتاب ، وأما تفصيله من جهة الفقه فنقول إشهاد الحاكم على

نفسه بعد عزله لا اعتبار به فان كان فى حال حكمه ففيه فائدة إنه لم يرد به نقض الاولى لانه لو قال أردت بذلك نقض الأول لامر اقتضاه قبل منه ولايفيد إبطاله لانه ليس للحاكم و إن كان باقياً على حكمه الرجوع عما حكم به فى الوقف الثانى ، والحاكم بالوقف الثانى سابق على هذا الحاكم فلا ينقض حكمه بمقتضى البينة التى قامت عند الثانى ولو شهدت بالملك والوقف فان لم تكن الضيعة حين حكم الاول بالوقف الثانى فى يد أصحاب الوقف فهل ينقض الحكم بالوقف الاول وترد إلى من كانت فى يده تتخرج على خلاف فى مسألة ذكرها إمام الحرمين وغيره فى مسألة تعارض البينتين وهى إذا أقام المدعى بينة عادلة ولم يتمكن المدعى عليه من إقامة البينة فأزال القاضى يده وسلم العين المدعاة إلى المدعى فلو جاء المدعى عليه ببينة وقال حضرت بينتى فهل يسمعها ؟ فعلى وجهين ذكرهما القاضى وقال أظهرهما عند القاضى أن البينة لاتسمع لانا نقضنا يده فلو قبلنا بينته لكان ذلك نقضاً للقضاء السابق إلا أن يقيم البينة على الملك من جهة المدعى الذى هو صاحب اليد الآن . وقال الرافعى إن الاصح سماع البينة ونقض القضاء الاول لانه إنما أزيلت لعدم الحجة وقد قامت الحجة الآن . فان قلنا بقول القاضى حسين فلا أثر لحكم القاضى المالكى و يستمر حكم الاول الذى حكم بالوقف الثانى ، و إن قلنا بما رجحه الرافعى وهو الصحيح فمقتضاه أن ينقض . ومن ذلك من كانت فى يده . وذكر الشيخ أبو إسحق فى قضية ادعى شخص أنها ملكه وأقام بينة وحكم له الحاكم بها ثم ادعى عليه شخص أنها وقف وأقام بينة فرجح الحاكم بينة الملك ذهاباً إلى أن الملك الذى حكم به يقدم على الوقف الذى لم يحكم به ، ثم نازعه آخر يدعى وقفها أيضاً وأقام بينة على أن الوقف قد قضى بصحته قبل الحكم بالملك وترجيحه على الوقف فانه يقدم الحكم بالوقف و ينقض الحكم بالملك . هذا ما ذكره الشيخ أبو إسحق ، ومقتضاه أن للحاكم الاول هنا أن ينقض حكم الثانى بشرطين : (أحدهما) أن يكون هذا الحاكم من منهبه استواء البينة المطلقة والمؤرخة فان كان يرجح المؤرخة على المطلقة تعين

تقديم بينة الوقف القديم ، (والثانى) زوال شبهة عرضت من لفظ إسجال الحاكم الأول الذى ثبت عنده بمقتضى الوقف القديم فى قوله الوقف الصحيح الشرعى هل هذا يكون متمسكاً به لأن ظاهره يقتضى أنه من المشهود به على الحاكم فيكون الحاكم قد أشهد على نفسه أن الوقف صحيح ، ومن لازم ذلك ثبوت الملك والحيازة فيقدم على الحكم المتأخر الذى حكم بصحة الوقف الثانى وان هذا اللفظ لا ينسب إلى الحاكم لان العادة تقضى بأنه من الموارد ين . هذا محل نظر والاقرب الثانى ، ثم إذا قلنا بقول الرافعى وجواز النقض فهل يكون حكم هذا المالكى نقضاً والفرض أنه لم يطلع على ذلك الحكم الاظهر أن ذلك الحكم صحيح وتسميته أيضاً أو ليس نقضا يرجع إلى العبارة وإلا فهو يصادف المحل ولا يجوز نقض حكم هذا المالكى . فان قلت فعلى قول القاضى حسين ينبغى أن يكون الحكم كذلك لانها مسألة مختلف فيها وقد حكم الحاكم . قلت لم نحكم برجوعها إلى صاحب بذلك السبب حتى يكون حكمه بأمر مختلف فيه بل بسبب ظن أنه من مظان الاجماع وأما إذا لم يكن فى يد واحد منهما أو كانت فى يد أصحاب الثانى فحكم المالكى بالاول باطل لانه حكم ببينة معارضة ببينة راجحة عليها فحكم الحاكم . ويفرق بين هذه ومسألة الوجهين فى مسألة الوجهين النقض باليد المتقدمة والبينتان متعارضتان وقضى لا بد فلو نقضنا الحكم نقضناه مع التعارض وعدم التعريض مستند والله أعلم . قال رضى الله عنه هذه المسألة كانت مسودة ونقلتها الآن من غير فكر فيها وأظن أنها غير محررة فلتتأمل . وكتب فى ربيع الاول سنة أربع وثلاثين وسبعمائة .

(الكيلانية)

الحمد لله الذى فقهنا فى الدين وعلمنا التأويل وهدانا بفضله إلى سواء السبيل وحفظنا بلطفه أن نزيغ عنه أو نميل ، أحمده حمد معترف بترادف نعمه وتجددها فى كل بكرة وأصيل ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة أتقى بها من عذاب وبيل ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذى هو وسيلتنا إلى الله فى

فى كل كثير وقليل ، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه صلاة تليق بقدره الجليل ، وسلم تسليما كثيراً ويتهلل له ذلك الوجه الجميل . و بعد فقد وقع فى المحاكمات مسألة صورتها : رجل من كيلان مات بالاسكندرية وترك زوجة وأبناء منها وتركة ؛ قيل إنه أوصى إلى زوجته و بيعت تركته ووفى منها دينه وقبضت الزوجة الباقى بحكم الوصية وأثبتت وصيتها عند حاكم اسكندرية ثم حضرت إلى حاكم آخر بدمشق ليصل ثبوتها به ، وأودعت ذهباً ودراهم عند رجل بدمشق وقالت له إن ذلك لابنها مما خلفه زوجها أو من المال المتروك عن زوجها أو ما هذا معناه وأشهدت على نفسها بذلك بمكتوب يتضمن الشهادة عليها وعلى المودع ، ثم حضر مكتوب فيه ثبوت على قاضى بلد من بلاد العجم ان لذلك الميت أيضاً من الورثة هناك زوجة أخرى وبنتين و إبناً ، واتصل هذا الاثبات بنائبى وحضرت المرأة المذكورة عنده ونازعت فى ذلك واعترفت بحضرة شهود آخرين فى ذلك المجلس أن تلك الوديعة مخلفة عن زوجها المذكور وهو مغلطاى التاجر المتوفى فى الاسكندرية المعروف ، ثم بعد ذلك ادعت الوديعة لنفسها وأنكرت هى الوصية وقالت إنها ليست وصية وأنكرت قولها إنها لولدها مخلفة عن زوجها فأحضر المودع الوديعة إلى مجلس الحكم وسأل حكم الله فيها فادعت على وكيله فأجاب بأن هذه لورثة مغلطاى وأحضر بينة شهدت عليها بما أقرت به فى مجلس نائبى من أن ذلك المال المودع مخلف عن زوجها وأنكرت هى الوصية وقالت انها ليست وصية وأنكرت المكتوب الذى قيل إنه كتب عليها بالشهادة بالايداع ، وصممت على دعوى ذلك المال لنفسها ثم فى ذلك المجلس بحضورى وحضور غيرى قالت انها كانت قالت انه لابنها خوفاً عليه وأنى ما بقيت أعطى لابنى شيئاً . هذه صورة المسألة. والنظر فى أن هذا المال المودع هل يكون للمرأة المدعية وحدها بمقتضى إقراره لها باليد حتى تقوم بينة أنه لغيرها أو مشترك بينها وبين غيرها أو يكون لولدها وحده بمقتضى إقرارها الذى قاله المودع والذى صدر منها فى مجلس الحكم أو يكون تركة عن زوجها بمقتضى شهادة البينة عليها فى مجلس حكم نائبى

فيكون لها منه نصف الثمن والباقى بين بقية الورثة .

﴿والجواب﴾ أما كونه لها وحدها فباطل قطعاً لتضافر إقرارها فى مجلس حكمى بإقرارها السابق الذى قاله المودع والذى صدر منها فى مجلس الحكم أن يكون تركة عن زوجها وكل واحد من الأمرين يقتضى عدم اختصاصها به ، ونقطع حكم يدها وما تدعيه من دلالتها على ملكيتها لذلك . فان قلت إنما قالت الآن انها قالت أنه لابنها خوفاً . قلت إقرارها بإقرارها أنه لابنها إقرار بأنه لابنها ، وقولها خوفها لا يزيل حكمه لأنه إن كانت كذباً فظاهر أنه لا يزيل حكمه وإن كان صدقاً فان كان معناه الخوف من غير إكراه فلا يزيل حكم الاقرار لأن ذلك عرض من الأعراض لا يزيل حكم التصرفات الشرعية والأقارير فالاقرار صحيح والمؤاخذة به واجبة شرعاً سواء أكان المقر به صحيحاً أم لم يكن ، فان ذلك من الأمور الباطنة التى لم يكافنا الشرع بحكمها . وهذه المرأة لم تدع الاكراه المانع من القبول الشرعى ولو ادعته لم يسمع منها إلا ببينة عليه أو على أمور تقتضى تصديقها فيه كما قاله الشافعى من ترسيم ونحوه ، وليس هنا شىء من ذلك فظهر القطع ببطلان الحكم بكون هذا المال لها وحدها وانها مختصة به وظهر القطع بتكذيبها فى دعواها ذلك وأعنى بالقطع بتكذيبها القطع بحكم الشرع بذلك وإن كان يحتمل أن تكون فى نفس الأمر صادقة إلا ان حكم الشرع ان ذلك لا يترتب عليه حكم لأنه من السرائر التى الله متوليها لعدم الطريق الشرعى إليها وأمر الشارع بالحكم الظاهر المخالف لها لحصول ظهور الشرعى فنحن فى امتثال أمر الشرع مكلفون بطريقه لا بما فى نفس الأمر ولله أن يقطع حكم ما فى نفس الأمر إذا لم يقم عليه دليل ويحكم بالتكليف الظاهر الذى قام عليه دليل وإن خالف ما فى نفس الأمر فالأحكام إنما هى تبع للأمر من الشارع سبحانه وتعالى فهو مالك الأموال والابدان المتصرف فيها كما يشاء لا معقب لحكمه .

﴿فصل﴾ اليد دليل الملك ولكنها قد تنفرد بما يدعى عليها به وقد لا تنفرد كأمين الأيتام إذا كان فى يده شىء يحتمل أنه له وأنه للأيتام فان لم نتحقق دخول شىء للأيتام تحت يده فالقول قوله ولذلك إذا تحققنا ولكن هو غير العين المتنازع

فيها ، أما إذا احتمل كما إذا تحققنا دخول ألف درهم مثلا للأيتام في يده ووجدنا عنده ألف درهم . فقال هي لي واحتمل ذلك واحتمل أن تكون هي عين الألف التي للأيتام كيف يقال هنا ان اليد دليل ملكه وإنما هي دليل انها بحق وكلاهما حق فالوجه أن يقال إن لم يأت ببينة على اختصاصه بها و إلا فهي بينه وبين الأيتام وتصير يده والحالة هذه وكان ذلك الألف في يد شخصين لأنه في قوة شخصين ، ولعل هذا هو المأخذ في مشاطرة عمر رضي الله عنه العمال فان العامل إذا دخلت الأموال التي في عمله في يده صارت يده كيدين : إحداهما كيد نفسه والأخرى يد أصحاب تلك الأموال فاذا جهل الحال جعلت الأموال بينهما ، فهذا وجه من وجوه الاحتمال في مشاطرة عمر العمال لم أسمعه من أحد ولكنه محتمل لايدري كيف الحال ، وقد قيل ان سببه أنه رأى انهم اتجروا واكتسبوا بجاه العمل فجعلهم كعامل القراض ، وقيل غير ذلك . وعمر رضي الله عنه أعلم منا وأتقى لله وأعرف بكل خير وأقوم بكل هدى وحق ، و إنما غرضنا ذكر وجه آخر وهو متعلق بمسألتنا هذه كما ذكرناه ولنستفد ولنبحث عنه وقد اقتضى نظري عدم قبول قوله بانفراده بذلك بل يكون مشتركا بينهما عند عدم البينة يحلف هو على النصف له وتبقى اليمين في النصف الآخر إلى أن يبلغ اليتيم فيحلف ، وهكذا إذا كان وصي على يتيم معين قد قبض له شيئاً ثم وجد في يد الوصي شيء من ذلك الجنس وتنازعا فيه ، وهكذا عامل القراض يتنازع هو والمالك لكن هنا القول قول عامل القراض لان العامل ائتمنه فيجب عليه تصديقه وكذا المودع يجب على المودع تصديقه لائتمانه إياه و إنما البحث الذي بحثناه في الأمانات الشرعية وفي أمين الايتام وفي العمال وفي الاوصياء وما أشبه ذلك وائتمان الحاكم لهم ليس كائتمان المالك حتى يجب عليه تصديقهم بل حكم الامانات الشرعية منسحب عليهم فان صدقناهم في العين قبلنا قولهم فيما يدعون أنه لهم دون الايتام والموصى عليهم وعمالهم ، وان لم نصدقهم جعلنا ما بأيديهم مما يحتمل الاشتراك كالمشترك . ولم أر في هذه المسألة نقلا إلى الآن ولعلي أجده بعد ذلك إن شاء الله

تعالى ، هذه فائدة ذكرناها وليس بناحاجة فيما تقدم اليها لان الحكم بكون هذا المال لاتختص به هذه المرأةمقطوع به لاقرارها والبينة عليها كماقدمناهسواءأثبت لها حكماليد المنفردة أم المشتركة أم لم يثبت . و إنما تكلمنا فىهذهالفائدة لما يأتى بعدها لاللاحتياج إليه فيما قبلها فلنضبط ذلكلاجل ماسيأتى ، ولعل مالعله سيقع من المسائل المحتاجة إلى النظر فى ذلك فانه أصل يحتاج إليه وتعم به البلوى .

(فصل) قد يعترض معترض علىالقطع بعدم استحقاقالمرأة وحدهابأن من أقر لولده ثم ادعى انه هبة وقصد الرجوع له ذلك على أحد الاوجه . والجواب أنه إذا سلم انماهو انفراد الاقرار ، وهنا قد شهدتالبينة عليها أنه مخلف عن زوجها فلا يقبل قولها بعد ذلك انها منفردة به ، وقد يقول المعترض ان ضعف المرأة وقرينة خوفها على مافى يدها يقتضى تصديقها . وجوابه ان ذلكوان كان محتملا فالشرع لم يعتبره اذا لم يقم عليه دليل مع ان هذه القرائن معارضةبقرائن أخرى فى هذه القضية الخاصة تقتضى بغير كلام هذه المرأة والارتياب فى أمرها وبطلان قولها وانها ليست محقة ولاهى من أهل الصدق لاسيما مع اخفائها ورقة الاشهاد بالوديعة وورقة الوصيةوانكارها الوصية مع اخبار قاض كبير أنها جاءت اليه ورآها وأرسل اليها من شهد عليها بالتوكيل فى اثباتها وأمور أخرى ، وهذه القرائن الدالة على انها غير محقة أقوى من تلك القرائن التى تمسك بها المعترض ، وقد يقول المعترض ان لنا وجهاً فيمن قال وهبت وأقبضت ثم قال كذبت أنه يقبل قوله . والجواب ان ذلك غير ملتفت اليه ولايتحقق جريان مثله هنا ، ونحن لانريد بالقطع هنا إلامايوجبعلينا الحكم ووجوبالحكم بما ذكرناهمقطوع به وإن كانفيهاحتمال خلاف لايلتفت اليه لبطلانه ، على أن ههنا شيئاً آخر يمنع من التمسك به وهو حضور اثنين فى مجلس حكمى الذى أشرت اليه وشهدا على المرأة المذكورة أنها قبضت من ثمن قليل من تركة زوجها المذكور وعينا مقدار الذهب الذى قبضته بقدرموافق للمودع و إذا ثبت قبضها لذلك القدروقد جحدته فقد لزمها فهذا إما هو و إما غيره فان كان إياه فهو تركة فلا تنفرد ، و إن كان

غيره فان اعتمدنا إقرارها لابنها أو إقرارها أنه مخلف عن زوجها فلا تنفرد به و إن لم نعتمده وكان فى نفس الامر لها و قد قلنا أن نظيره يلزمها فيوجد الظفر به وهى منكرة فقد ظهر القطع على كل التقادير بعدم تمكينها منه .

﴿فصل﴾ لو اشتبه على حاكم وحكم به للمرأة على انفرادها بمقتضى يدها نقض حكمه ، وهذا ليس محل اجتهاد وهو أولى بالنقض من الاشياء التى يقال فيها ينقض قضاء القاضى إذا خالف النص أو الاجماع أو القياس الجلى أو القواعد الكلية لان ذلك فيما إذا اجتهد . والاقدام على هذا الحكم فى مسألتنا لا يتصور أن يكون عن اجتهاد بل عن جهل واشتباه فهو فى معنى قول الحنفية أو يكون حكماً لا دليل عليه على أنه مخالف لما علم من الشريعة من الحكم بالبينة أو الاقرار .

﴿ فصل ﴾ وأما الحكم بكونه مشتركا بينها وبين ورثة زوجها وهم ولدها الذى هنا والبقية الذين فى بلاد العجم . هذا هو الظاهر إن سلم عن الريبة وهو مقتضى شهادة البينة على اقرارها أنه مخلف عن زوجها مع ثبوت إرث المذكورين منه وحينئذ يكون لها من المال نصف الثمن إن لم يعارضه إقرارها لابنها والباقى مقسوم على فرائض الله لباقى الورثة وهو أيضاً مقتضى جواب وكيل الشخص الذى فى يده الوديعة لما ادعى عليه . وأجاب بأنه لورثة مغلطاى ، واستفسروه عن الايداع فلم يجاوب عنه . قلت لا يلزمه الجواب ولو أجاب وقال بعد ذلك هى أودعته لم يكن له حكم لانه صاحب يد لو ادعاه لنفسه قبل قوله فيه فاذا أقر به لمعين وهم ورثة مغلطاى تعلق حقهم به فاذا قال بعد ذلك أنه من جهة هذه وديعة لم يكن ذلك مبطلا حق المقر لهم لسبقه فلا التفات إلى قولها المخالف لذلك بعده . وهذا عندى لا شك فيه إذا تقدم الاقرار به للورثة كما قدمناه فى جواب الوكيل بخلاف ما إذا تقدم الاقرار بالايداع منها بعد ذلك قال إنها قالت إنه من تركة زوجها فيحتاج فى ذلك إلى بينة ، و إذا كان المودع أهلا لقبول شهادته وقد أتى بالمال إلى مجلس الحكم فيخلص منه فلا يمتنع أن يثبت ذلك شهادته مع يمين الشخص إن كان بالغاً أو يؤخر إلى أن يبلغ فيحلف مع شهادة و يثبت له ، ولو فرضنا أنه لم يتراخ الاقرار للعدبة عن

الاقرار بالايداع بأن قال أودعتنيه للورثة فهل نقول القول قوله لأنه لوادعاه لنفسه قبل ، ومن كان القول قوله فى شىء كان القول قوله فى صفته وقد أقر بالايداع على صفة أو نقول قوله سمع فى الايداع فثبت حقها ونحتاج الى إخراج الملك عنها إلى بينة وهو محل نظر ، وقد وقعت لى هذه المسألة مرة فى الواقعة ومرة فى شخص توفى قال شخص إنه سلمنى هذا المال وقال هو لوالدتى وملت الى قبول قوله واختصاص الأم به عن بقية الورثة لعدم منازعة الميت وقول ذى الميت مقبول مالم ينازعه من استفاد اليد من جهته كما إذا كان فى يده عين فقال إنها لفلان وانه وكيل فى بيعها جازت معاملته فيها وشراؤها منه بغير بينة على الموكل لأن المعقود يرجع فيها إلى العامل صاحب اليد لكن لو جاء صاحبها وأنكر التوكيل قبل قوله وبطل البيع للاعتراف له بالملك والميت ليس منازعاً وقيام ورثته فى المنازعة مقامه فيها نظر فلذلك ملت إلى قبول قول الوصى المأذون له فى دفعها إلى والدته ، ولست جازماً بذلك ، وقد رأيت فى روضة الحكام لشريح الرويانى أنه إذا كان فى يد رجل مال الميت فقال أوصى إلى رب المال أن أصرفه فى كذا فهل يقبل قوله ؟ فيه وجهان ، وهذا كلام شريح الرويانى ويستأنس به لما قلناه و إن لم يكن إياه ، هذا فى مسألة الميت ومسألتنا هذه الواقعة رتبة بين الرتبتين تفارق مسألة الميت لأن المودعة هنا باقية منازعة وتفارق مسألة الوكيل لاعتراف الموكل للملك بالمدعى ، وهنا المودع لايعترف للمودعة بالملك فلذلك أنا متوقف فيها . وهذه فائدة أبديتها لا احتياج إليها فيما نحن فيه لقيام البينة عليها بما يقتضى انها تركة فلا التفات إلى منازعتها . فالحكم بكون هذا المال إرثاً عن الزوج لها ولابنها ولبقية الورثة فى محل الاحتمال إذا حكم به نائبى أو غيره من حكام المسلمين نفذ حكمه و إنما لم أقطع به لقول المودع أنها قالت له قبل قولها للشهود الثانية أنه لابنها كما ادعى أن شهود الايداع شهدوا به ولو ظهر ذلك الاشهاد كفى ولكنه لم يحضر وفى قبول قول المدعى عليها ماقدمناه من النظر ، واذا كان أهلا لقبول شهادته جاز أن يشهد عليها بذلك إذا لم يكن خصما ، ويحلف ابنها معه اذا بلغ

ان لم يكن المال من التركة أو كان منها ولكنه اختص به الابن المذكور بطريق من الطرق كقسمة حاكم أو نحوها ، وقد قال المودع انها قالت هو لابنى من تركة والده فيحتمل أن يكون ذلك بظنها أن لا وارث معها سواه ، وتكون قد أخذت نصيبها و بقى هذا له . وهذا كله فرع قبول المودع عليها وهو محل توقف و يحتاج أيضاً فى الحكم للورثة الغائبين الى اتصال ثبوت حاكم تلك البلد وقد حصل اتصاله الى نائبى ، وعندى نظر فى الاكتفاء بذلك من غير ثبوت أن ذلك الحاكم له ولاية شرعية فان فى هذه البلاد نحن ننفذ أحكام الحكام الذين علمنا ولايتهم والذين استفاض عندنا ولايتهم ومايزال فى نفسى شىء فان الفقهاء تكلموا فى الاشهاد على ولاية القاضى والاكتفاء بالاستفاضة وجهان أصحهما الاكتفاء ، والمفهوم من كلامهم ان ذلك فى وجوب الاخذ بقوله على أهل بلد ولايته ولم أر لهم تصريحاً بالكلام فى اتصال ذلك بحاكم آخر ولاشك أن الحكم بتنفيذ حكمه ينبغى أن يتوقف على ثبوت ولايته عند القاضى الذى يريد التنفيذ بحكمه . فان ثبت ذلك ببينة سمعت لفظ من ولاه من امام أو قاض له توليته فذاك و إن كان مستند البينة الاستفاضة خرج على الوجهين . وفى ثبوت ولاية القضاء بالاستفاضة وان لم تقم بينة أصلا ولكن استفاض عند القاضى فهل له الاكتفاء بذلك جزماً أوليس له ذلك جزماً أو يتخرج على القضاء بالعلم ؟ لم أر للأصحاب تصريحا بذلك ؛ والاقرب تخريجه على القضاء بالعلم والعمل على الاكتفاء ، وذلك إنما يكون تفريعاً على الاكتفاء بالاستفاضة وعلى الاكتفاء بالعلم وفى كل منهما خلاف ولم أر أحداً من القضاة توقف فى ذلك ولا تكلم فيه ، وهذا كله فى القضاة الذين عندنا فى هذه البلاد وكذا قاض اشتهر عندنا اسمه من بلاد بعيدة واشتهر عندنا أهليته ، اما حضور مكتوب من قاض لا يعرف فى بلاد بعيدة فقبوله وترتيب الحكم عليه فى محل التوقف وشهادة الشهود الذين شهدوا فى المكتوب عليه بأنه قاض فى قبولها نظر والاقرب قبولها إذا قلنا نكتفى بالاستفاضة لكن يحتاج معها إلى معرفتنا بالاهلية فهل إذا جهلناها يكتفى بكونه منتصباً للقضاء والغالب انه لا تقتضيه كذلك

الامر هنا قال أولا فيه نظر والاقرب الاول وكذا اذا جهلنا من ولاه هل هو سلطان ذو شوكة نافذ الاحكام أولا يحمل الأمر على ذلك أولا فيه نظر والاقرب لان البلاد الاسلامية لايكون فيها غالباً إلا ذلك وقد يضعف ذلك فى البلاد التى لم تتحقق قوة تردد الأحكام الشرعية فيها فيقلد بالعمل بذلك والحكم به فيه مافيه حتى تحصل معرفته والانذار بتسلم طريق الثبوت عن الريبة والبلاد بعيدة والشهود لايدرى ماحالهم والتلبيس كثير فهيهات السلامة عن الريبة ، وهذا الولد محقق ووالده لم يذكر أن له أولاداً أخر فعندى فى الحكم بالشركة مع هذه الريبة توقف . وأيضاً فقد قيل إن للميت أموالا أخرى فى تلك البلاد فعلى تقدير وجود أولاد هناك تكون تلك الاموال نظير مالهم من هذا المال فالحكم باخراج بعض هذا المال عن هذا الولد المحقق الثابت النسب بلاريبة مع اقرار التى كان فى يدها له عندى فيه توقف كثير فان أقدم حاكم على الحكم بذلك مع هذه الريبة فحسابه على الله و يعرفه الذى ولاه وان له أهلية التولية ، وإذا حكم بذلك كما قلناه فيقسم هذا المال على ثمانية وأربعين سهما للزوجة الغائبة بحق الثمن ثلاثة أسهم ولكل بنت سبعة أسهم وللابن الغائب أربعة عشر سهما وللابن الحاضر بالارث أربعة عشر سهماً وله بمقتضى إقرار أمه ما كان يحصل بحق نصف الثمن لولا إقرارها فى مجلس حكمى وهو ثلاثة أسهم فيجتمع له سبعة عشر سهماً وليس لأمه شىء بل تحرم بمقتضى إقرارها مؤاخذة لها أعنى الاقرار فى مجلس الحكم بأنها كانت أقرت أنه لابنها .

﴿فصل﴾ وليس للمودع يدها على شىء من ذلك لانها أقرت انها ليست وصية ولا للمودع بعد ذلك أن تستمر يده عليه لأنه إنما جاز له قبول الوديعة بناء على أنها وصية والآن قد أنكرت فيجب دفعها إلى الحاكم حتى يثبت مستحق وقد أذن له من جهة الحكم العزيز فى حفظه من جهة الحكم حتى يثبت مستحقه .

﴿فصل﴾ وقد حصلت الشهادة عليها بقبضها من الذهب فى الاسكندرية مبلغاً قدره قدر هذه الوديعة فاذا ثبت ذلك لزمها ولايقبل قولها فى التلف بعد ذلك

لأنها منكرة لأصل القبض فيجب عليها المبلغ المذكور ولا يقبل قولها أنه هو هذا لجحودها ولاقرارها ان هذا لابنها . فان شهدت الشهود أن هذا بعينه هو الذى قبضته من تركة أبيه لم يلزمها شيء آخر وإلا فيلزمها مع هذا المال إذا حكم به لابنها نظيره وهو ما كانت قبضته من التركة ، فالحاصل ان هذا المال بمقتضى إقرارها الاخير فى مجلس الحكم لابنها لاحق لها فيه لامن الثمن ولامن غيره ، ولكن هذا الاقرار مسبوق بالاقرار الذى شهد به الشهود الذين كانوا حاضرين عند نائبى مخلف عن زوجها فلا يقبل فى غير نصيبها ويقبل فى نصيبها إلا أن يظهر المكتوب وشهوده المتضمن إقرارها أنه لابنها فيكون كله للابن ويلغى الاقرار المتوسط مالم تقم بينة على أنه يعتبر من غير التركة فيكون لجميع الورثة الا هى لمؤاخذتها باقرارها فيكون نصيبها لابنها .

﴿ فصل ﴾ وأما الحكم بكونه لولدها وحده فان ظهرت البينة التى قالها المودع وثبت بشهادتها اقرارها ولم يثبت كون عين تلك الوديعة من التركة ولاقالته المرأة عند الايداع فصحيح لازم ، ولا يضرنا ثبوت ورثة آخرين لاحتمال أن يكون هذا المال من عين التركة ، وان كانت قالت انه له من التركة ، فان ثبتت قسمة أو أمر يقتضى اختصاصه حكم باختصاصه والا فلا ، بل تكون بينه وبين بقية الورثة ما عداها وكذلك ان ثبت بالبينة أنه من عين التركة واذا ثبت انها وضعت يدها على التركة ولم يعرف قدرها وقبلنا قولها فى ان هذه الوديعة لابنها من التركة وحملناه على ان ذلك بقسمة صحيحة اقتضى أن يلزمها مع ذلك لبقية الورثة لكل ابن مثله ولكل بنت مثل نصفه وللزوجة الأخرى مثل نصف سبع مجموع ذلك لأنها وصية قد وضعت يدها على التركة وأقرت باستحقاق ابنها منها ذلك فيلزم منه استحقاق الباقين ماقلناه وهى الوصية الواضعة يدها فتطالب به ولا يقبل قولها فى التلف لانكارها الوصية ولا يفيدها إنكار الوصية فى دفع المطالبة إذا كانت الوصية ووضع اليد ثبتا بالبينة قبل ذلك وبعد ذلك حضر محمد بن على ابن سالم القرعونى وهو أحد الشهود الذى قال المودع عنهم وشهد عندى على

بإقرارها أنه لابنها من تركة والده وأنه كتب المكتوب بخطه . وكذلك شهد عندى بذلك رفيقه علاء الدين على بن محمد بن رسلان الحرانى وانهما عارفان وأنها بلغان زوجة بدر الدين الآن وشهد ثلاثة عليها انها قبضت من اسكندرية من ثمن الفلفل المبيع من تركة زوجها خمسمائة وخمسة عشرة ديناراً .

﴿ فصل ﴾ قولها أنه من التركة يقتضى استحقاق جميع الورثة له ، وكذا قولها أنه مخلف عن زوجها لأن ظاهر كونه مخلفا عنه أنه تركة له وان احتمل أنه موصى به أو مختص ببعض ورثته أو غير ذلك ، وقولها أنه لابنها من تركة أبيه أو مما خلفه أبوه أو عن أبيه قد قدمنا الكلام فيه وأنه محتمل لأنه خصه بقسمة حاكم أو نحوها وهو مقبول عليها ولا يقبل على غيرها من الورثة إلا ببينة إذا لم يجعل قولها مقبولا أما إذا جعلنا قولها مقبولا كما ذكرنا في نظيره فيعود فيه ماتقدم بعينه والله أعلم .

﴿ فصل ﴾ إذا تعذر الاعتماد على إثبات يمكن الاستغناء عنه بشهود يشهدون على وجود الورثة فى تلك البلد و يزكون عندنا فيثبت و يعمل بمقتضاه ولا حاجة إلى تنفيذ حكم ذلك القاضى ولا إثباته .

﴿ فصل ﴾ وقد تضمن المكتوب الثابت على قاضى تلك البلاد وتوكيله على الايتام وتوكيل البالغين لوكيل والاذن للوكيل فى التوكيل ووكل ذلك الوكيل غيره فيمكن الاستغناء أيضاً بشهود يشهدون على البالغين بالتوكيل . وأما الايتام فان ثبت وجودهم هناك ولم نعلم حال القاضى الذى هناك وثبت عندنا وجودهم حفظنا مالهم أو أرسلنا مع من يؤمن ليوصله إلى من يتولى من الثقات هناك إن كان قاض فهو و إلا فقيه غيره . كتبه على السبكى يوم الاربعاء سادس عشرى من جمادى الآخرة سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق المحروسة .

﴿ باب القضاء على الغائب ﴾

﴿ مسألة ﴾ الدعوى على الغائب مسموعة والحكم عليه سائغ عندنا فاذا ادعى عليه حاضر بالغ بدين وأقام بينة وحلف معها قضى له و إن لم يحلف لم يقض له فى الأصح . وهذه اليمين لنفى المسقط لأن الغائب لو كان حاضراً كان له طلب اليمين فقام القاضى مقامه .

﴿ مسألة ثانية ﴾ لو كان المدعى عليه حاضراً فادعى البراءة من الدين الذى ادعاه المدعى قال القفال وتلميذه القاضى حسين ألزم بدفع الحق وكان دعواه القضاء والابراء دعوى أخرى والمشهور أنه لا يؤمر بدفع الحق على الفور بل إن أتى ببينة قريبة سمعت و إن لم يأت حلف المدعى ثم يؤمر بالدفع ، ولو أراد التأخير لاحضار بينة لم يمهل أكثر من ثلاثة أيام . فهذه المسألة لا معارضة فيها للأول لأن الثانى قد أقر فهو الذى ألزم نفسه بخلاف الغائب .

﴿ مسألة ثالثة ﴾ ادعى وكيل عن غائب على حاضر فقال أبرأنى من ذلك أمرناه بالدفع إلى الوكيل من غير تحليف لأنه أقر فألزم نفسه باقراره ، والوكيل لا يمين عليه والتأخير إلى حضور الموكل لا وجه له مع إقراره بلا معارضة فى هذه المسألة الأولى .

﴿ مسألة رابعة ﴾ ادعى قيم صبى على حاضر فقال ان اتلف لى مالا بنظير ذلك لم يسمع بل عليه مصادمة الذى اثبته القيم فاذا بلغ الصبى حلفه ، كذا ذكره الرافعى وجعله خليفة الوكيل وسببه إقراره كما أشرت إليه فى المسألة الثانية والثالثة فيهما . وهذه المسألة من واد واحد والمسألة الأولى والرابعة والخامسة من واد واحد لكن الظاهر فى التحليف لامكانه وفيهما عدمه لعدم إمكانه وعدم فائدته .

﴿ مسألة خامسة ﴾ لو كان الحق المدعى به لصبى أو مجنون ادعاه وليه على غائب وأقام بينة أو على حاضر فأقر وادعى القضاء أو الابراء من والد الصبى الميت فأما الحاضر فيتجه الحكم عليه إذا لم تكن له بينة ولا يؤخر إلى أن يبلغ ليحلف لأنه الزم نفسه باقراره كما ذكرناه فى المسألة الثانية والثالثة ، وأما الغائب فيحتمل أن يقال يؤخر الحكم عليه إلى بلوغ الصبى و إفاقة المجنون ليحلف ، ويحتمل أن يقال يحكم عليه الآن لأن الحق قد ثبت فلا يؤخر بالاحتمال ، وغاية ما يلزم الصبى بعد بلوغه الحلف على عدم العلم وهو كالحاصل .

﴿ مسألة سادسة ﴾ لو كان الحق لصبى على صبى . قال القاضى حسين احتمالين فى التأخر إلى البلوغ فيحلف و بناهما على ان اليمين واجبة أو مستحبة واقتضى هذا البناء وجوب الآخر من عدم الحكم ، وذكر الرافعى ذلك وسكت عليه ،

والظاهر عندى الحكم وعدم التأخير لما ذكرته فى المسألة الرابعة فى الغائب . والمسألتان سواء لافرق بين أن يكون لصبى على صبى أو لصبى على بالغ غائب لكن احتاط القاضى فيهما بأخذ كفيل إن أمكن و إن لم يمكن فلا وجه الا لقضاء الحق لمستحقه وتأخره مع الظهور بالوهم بعيد لاسيما وهو يبقى معرضاً للضياع ، وهذه المسألة تقع كثيراً فى مال الايتام . وقد اغتر بعض القضاة بكلام الرافعى فيهما وصار يتوقف عن الحكم . وعندى لا وجه لذلك والله أعلم . كتبه على السبكى فى يوم الأربعاء ١٩ شوال سنة ٧٤٩ .

﴿فرع﴾ ليس بمنقول وأذكر أنه استفتى فيه بالقاهرة من أكثر من أربعين سنة : يقع كثيراً فى مكاتيب : أقر زيد بن عمرو بن خالد مثلا لفلان بكذا و بذيله شهادة شهود بذلك وهم ذاكرون للشهادة وأدوها وثبت ذلك المكتوب بشهادتهم . و يقع الاختلاف فى نسب زيد و ربما يكون فى المكتوب أنه شريف حسينى أو حسنى أو غير ذلك مما يقصد اثباته و يقال ان هذا المكتوب ثابت على القاضى الفلانى فهل ذلك مستند صحيح أم لا ؟

﴿والجواب﴾ أن هذا ليس مستنداً صحيحاً فى إثبات النسب المذكور فان المشهود به إنما هو إقرار بكذا للمقرله . وهو على حالين تارة لايكون الشهود يعرفونه فيشهدون على حليته وشخصه والأخلص فى ذلك أن يكتب أقر من ذكر أن اسمه فلان بن فلان الفلانى وعند الأداء لايشهدون إلا على شخصه فهذا لايتعلق بالشهادة بالنسبة ، وتارة لايكتب الشهود ذلك مع عدم معرفتهم به وهو تقصير منهم وقد يقع ذلك كثيراً لأنه قد كثر ذلك وعرف ان الاعتماد على تسمية الشخص نفسه مالم يقولوا وهو معروف فيغتفر للشهود ذلك فان قال وهو معروف فلا بد من المعرفة به وهو كثير من الناس لايعرفهم الشخص معرفة جيدة و يعاشرهم معاشرة طويلة ولايعرف أباه ولا نسبه فاذا أشهده على نفسه من احتاج أن يسأله أو يسأل غيره عن نسبه ويكتبه اعتماداً على إخباره أو إخبار غيره من غير أن يكون حصل عندهم علم أو ظن قوى يسوغ له الشهادة بذلك النسب هكذا الواقع ، بل فى المشهورين الذين نعتقد أنهم معروفون بالنسب لتكرر ذكر الشخص أباه

وجده أو ذكر غيره لها من غير انتهاء إلى تواتر أو استفاضة أو ركون بحيث يقال إن ذلك مسوغ للشهادة فكثير ممن هو مشهور بين الناس بالشرف لوسئلنا أن نشهد له بالشرف لم يخلصنا ذلك مع أنا نطلق عليه الليل والنهار فى مخاطبتنا لهولغيره بالشرف وكذلك جميع الأنساب وما ذاك إلا للعلم بأن الاطلاق فى العرف محمول على الاعتماد على ذلك من غير انتهاء إلى الرتبة المسوغة للشهادة ولاشك ان ذلك يحصل ظناً ضعيفاً وذلك الظن الضعيف يكفى فى إطلاق التخاطب ولا يكتفى فى الشهادة وكأنا اذا قلنا ياشريف أو جاء الشريف وماأشبه ذلك موافقاً الشريف على ما ذكرنا ، فاذا رأينا مكتوباً ليس مقصوده اثبات النسب لم نحمله على اثبات النسب ولا يجوز التعلق به فى اثباته اذا كان المقصود منه غيره ، وقد عرض لى فى ذلك بحث لابد من ذكره والجواب عنه وهو أن الفقهاء احتجوا على صحة نكاح الكفار بقوله تعالى (امرأة فرعون اذ قالت رب ابن لى عندك بيتاً فى الجنة) وقوله (وقالت امرأة فرعون قرة عين لى ولك) وماأشبه ذلك وتمسكهم بذلك على صحة أنكحة الكفار دليل على ان وضع هذا الكلام الاخبار بأنها امرأته ، وقولنا قال زيد بن عمرو كذلك فيكون إخباراً بأنه ابن عمرو فتحصل الشهادة بذلك فيقتضى ثبوته . والجواب ان قول الله تعالى (وقالت امرأة فرعون) يقتضى انها امرأة فرعون ودلالته على ذلك دلالة التزام ودلالة على الاخبار عنها بالقول دلالة مطابقة ، والله تعالى عالم بكل شىء وهو يعلم كون تلك المرأة المعينة المخبر عنها بالقول هل هى امرأته أم ليست امرأته فلما قال (وقالت امرأة فرعون) اقتضى أنها امرأة فرعون إذ لولم تكن امرأة فرعون لم يصح نسبة القول إلى امرأة فرعون ، وقد نسب القول فيها فى أصدق الكلام فدل على أنها امرأة فرعون قطعاً التزاماً لما ذكرناه . وأما الشهود فليسوا عالمين بحقائق الأمور فان شهدوا على الشخص أو بالحلية ولم يتعرضوا للنسب فلا كلام و إن قالوا نشهد على زيد بن عمرو خالد الحسنى وصرحوا بالشهادة بنسبه ونسبته رجعنا إليهم و إن لم يصرحوا أن يحمل كلامهم على ذلك لما يعلم من جهلهم بحقائق الحال والنسب وغالباً وانهم إنما اعتمدوا على أدنى ظن فكانت

الدلالة الالتزامية فى كلامهم ضعيفة ولوكانت قوية لم يعتمد عليها فى الشهادة لأن المشهود به الذى يقصد إثباته لايكتفى فيه بدلالة الالتزام بل لابد أن يذكره الشاهد ويدل عليه قوله مطابقة ، وأما كلام الله تعالى فيحتج به وبما يدل عليه مطابقة كان أو التزاماً فافهم الفرق بين الموضعين والله سبحانه أعلم . كتبه علي بن عبد الكافى يوم الاربعاء سابع عشر شهر صفر سنة أربع وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق . انتهى . ثم كتب الشيخ الامام عقيبه ما نصه :

(فرع) شبيه بهذا وتعم به البلوى أكثر من الأول نجد كتاب مبايعة أووقف أوغيرهما بعقار أودار أوأرض أو قرية أونحوهما يشتمل على حدود ويقع اختلاف فى تلك الحدود ويطلب منا إثبات ان الحدود كما تضمنه ذلك الكتاب وما فعلته قط لأن المشهود به فى البيع أوالوقف أو نحوهما هو العقد الصادر على المحدود بتلك الحدود وقد لايكون الشاهد عارفاً بتلك الحدود البتة وإنما سمع لفظ العاقد فهو الذى شهد به والحدود محكية من كلام العاقد ، وهكذا إذا كان كتاب إقرار فالمشهود به إقراره بذلك والحدود من كلامه لا من كلام الشاهد ، وهذا ظاهر فى العقود والأقارير وظهوره فى الأقارير أكثر لأنها من كلام المقر لامن كلام الشاهد وفى العقود دونه لان الشهادة بالعقد من كلام الشاهد وحكايته عن حضوره العقد وسماعه فهو شاهد بالبيع والوقف لابالاقرار بهما فلا بد من علمه بصدور البيع عن المبيع والوقف على الموقوف ، لكنا نقول إن ذلك لايستدعى معرفة المبيع والموقوف لجواز أن يقول بعتك البلد أو الدار التى حدها كذا ولايكون عند الشاهد علم أكثر من ذلك فيسوغ له أن يشهد على جريان البيع على الحدود وإن لم يعرفه ولا حدوده بقى علينا شىء واحد وهو قد يشكل وهو الشهادة بالملك والحيازة فكثيرا مايقع هذا فى كتب المبايعات والأوقاف مستقلا تقوم بينة أن فلاناً مالك حائز للمكان الفلانى الذى حدوده كذا ويكون ذلك المكان معروفاً مشهوراً لامنازعة فيه وتقع المنازعة فى حدوده أو فى بعضها والشهود قد ماتوا بعد أن ثبت المكتوب بشهادتهم وقصد الذى بيده المكتوب ان يتمسك به فى الحدود وينتزع من صاحب

يد بعض مافي يده بمقتضى ذلك المكتوب و يدعى أن تلك الحدود ثابتة له بمقتضى مكتوب به وقد طلب منى ذلك فلم أفعله لأنى أعلم بحسب العادة ان الشاهد قد يعلم ملك زيد للبلد الفلانى مثلا علماً يسوغ له الشهادة بملكه و يده وذلك البلد مشتهر وتحقيق حدوده قد لا يحيط علم الشاهد بها فيشتملها ممن يعرفها هكذا رأينا العادة كما يشهد على زيد الذى يعرفه و يتحققه ولا يتحقق نسبه فيعتمد عليه أو على واحد فيه ، فالتمسك فى إثبات الحدود كالتمسك فى إثبات الشرف ونحوه هناك بذاك ، والذى يظهر لى فى ذلك ان من كانت يده على شيء واحتمل أن تكون يده بحق لا تنزع إلا ببينة تشهد بأن يده عادية ولا يعتمد فى رفع يده على كتاب قديم بتلك الشهادة التى لا ندرى مستندها والله أعلم . كتبه على السبكى فى التاريخ المذكور انتهى .

﴿ كتاب القسمة ﴾

﴿مسألة﴾ رجلان بينهما شركة فى انساب و بساتين وهما مستأجران للارض الحاملة لذلك طلب أحدهما قسمة الانساب والبئر هل يجبر الممتنع .

﴿أجاب﴾ لا إجبار فى البئر فى الارض المحتكرة صغيرة كانت البئر أو كبيرة ولا فى الانساب إن اختلف جنسها أو نوعها أو قيمتها بحيث لم يمكن التعديل ، وان اتحد النوع وأمكن التعديل فعندى فيه توقف والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ من النحرارية قسمة رد ظهر فيها عين كره وكانت بالتراضى لم أ كتب عليها ، والذى يظهر من كلام الأصحاب أنه لا رد لكن كلام الامام والغزالى فى الوجيز يدل على انها إذا جرت بلفظ القسمة ترد لاقتضاء لفظ القسمة التعادل ، وهذا عندى قوى وهو مما أستخير الله فيه ولم أجسر على الفتوى به حتى أتروى فيه إن شاء الله .

﴿فتوى﴾ من قاضى حماة فى صفر سنة ٤٩ فى قسمة أرض نصفها ملك ونصفها وقف وأحد طرفيها يلى النهر دون الآخر وهى مختلفة الأجزاء .

﴿الجواب﴾ مذهب الشافعى رحمه الله أن هذه الارض لا يجوز قسمتها ولا يجاب صاحب الملك إلى ماسأله من القسمة لا اجباراً و لا باختيارهم ، وقسمة مثل هذه الارض بيع و بيع الوقف لا يجوز . وقد اختار الرويانى جواز قسمة الملك من الوقف

ووافقه النووى ، ومستندهما المصلحة ، ولكن ليس هو الصحيح من مذهب الشافعى ولا عليه الفتوى ولا عمل القضاة الشافعية والله أعلم .

قال ولده سيدنا قاضى القضاة أبو نصر تاج الدين سلمه الله : أملى علىَّ والدى الشيخ الامام رضى الله عنه سئل والدى عن قسمة الحديقة المساقاة عليها قبل انقضاء مدة المساقاة هل يصح أولا ، وهل يجبر الممتنع من الشريكين أولا ، وهل يشترط رضا العامل أم لا وهى قابلة لقسمة التعديل .

﴿ الجواب ﴾ تصح ويجبر الممتنع عليها ولا يشترط رضا العامل ويبقى حقه بعدها كما كان قبلها ، ولكن يحذر من الربا بأن تجرى القسمة بعد وجود الثمرة ويقع فى كل من النصيبين فيصير بيع رطب ونخل بمثله وهو باطل من قاعدة مد عجوة . هذا الجواب الجلى فى المسألة وأما التفصيلى فالكلام فى فصلين بيع الحديقة المساقاة عليها ثم قسمتها ، أما الفصل الأول فقال الرافعى بيع الحديقة المساقاة عليها فى المدة تشبه بيع المستأجر ولم أر له ذكراً ، نعم فى فتاوى صاحب التهذيب ان المالك إن باعها قبل خروج الثمرة لم يصح لأن للعامل حقاً فى ثمارها فكأنه استثنى بعض الثمرة وان كان بعد خروج الثمرة يصح البيع فى الاشجار ونصيب المالك من الثمار ، ولا حاجة إلى شرط القطع لانها مبيعة مع الاصول ويكون العامل مع المشترى كما كان مع البائع ، وان باع نصيبه من الثمرة وحدها لم يصح للحاجة إلى شرط القطع وتعذره فى الشائع انتهى . واستحسن النووى ما قاله البغوى وألحقها ابن الرفعة ببيع الثوب عند القصار الاجر على قصارته قبل العمل ، وكل عين ثبت لمن هى فى يده حق حبسها ليستوفى ما وجب له بسبب العمل فيها لان ، المساقاة عقد لازم وقد استحق العامل أن يعمل فيها مايستحق به أجراً . قال وبعض الناس كان يقول يتجه أن يتخرج على بيع الاعيان المستأجرة من حيث ان العامل قد استحق جزءاً من الثمرة الذى مقتضى العقد أن يكون للبائع وغفل عن ملاحظة هذا المأخذ . وأقول وبالله التوفيق كلا الكلامين معترض أما كلام صاحب التهذيب فلأنه علل البطلان قبل خروج الثمرة بأن للعامل جزءاً فى الثمرة

فكأنه استثنى بعضها ، ومراده بخروج الثمرة وجودها لا تأبيرها [1] فانه إذا باع نخلة وعليها ثمرة غير مؤبرة واستثناها لم يبطل العقد بلا خلاف ، وإذا لم يكن عليها ثمرة فاستثنى مايحدث من ثمرتها بطل العقد كما صرح به الخوارزمى وإن كان أظهر من أن يعزى إلى نقل فنزل صاحب التهذيب استحقاق العامل لما من الثمرة منزلة استثنائه لفظاً ، ولو استثناه لفظاً لبطل العقد فكذلك هذا . ولو كان مراده التأبير لم يضر . ولم يتم استدلاله لما بيناه لكنا نقول إن استحقاق العامل استثناء شرعى فلا يعطى حكم الاستثناء اللفظى كما فرقوا بين الاستثناء الشرعى واللفظى فى المنافع ، فانه لو باع عيناً واستثنى منفعتها شهراً لم يصح عند الجمهور ، ولو باع عيناً مستأجرة صح فى الأصح ، وصاحب التهذيب يوافق على ان التصحيح بيع العين المستأجرة وقال إنه الاصح فان الشافعى رحمه الله نص عليه فى الصلح . فان قلت قد يفرق صاحب التهذيب بين المنافع والاعيان فيلحق الاستثناء الشرعى باللفظى فى الاعيان دون المنافع . قلت قد اتفق الاصحاب على أنه لو باع الماشية الموصى بنتاجها صح البيع إذا وقع فى غير حالة الحمل . ونص هو وشيخه القاضى حسين وغيرهما فى كتاب الوصايا عند الكلام فى الوصية بمنفعة الدار وخدمة العبد وثمرة البستان وانه يعتبر من الثلث قيمة الرقبة كاملة على الاصح المنصوص أو ما بين قيمتها بالمنفعة ودونها على قول ابن شريح رحمه الله ، والفرق بين المؤبد والموقت فذكروا عن الحصرى تفصيلا استحسنه القاضى وهو أنه إن كان مؤبداً أو مؤقتاً بعام مجهول يفوض للوارث تعيينه أو يوصى بثمار بستانه مثلا لعام فان لم يثمر العام استحق ثمرة العام الثانى فلا يجوز بيعه العبد إن جعل له خدمته عاماً حتى إن مرض هذا العام خدم عاماً آخر لايجوز بيعه فيعتبر خروج رقبته فأما إذا عين خدمة عام معلوم أو ثمرة البستان عاماً معلوماً بحيث إن أخلف لم يستحق الموصى له بعد ذلك شيئاً ففى جواز بيع هذا العبد أو هذا البستان قولان كالقولين فى بيع العبد المستأجر ، فان لم يجوز البيع مالم ينقض زمان الوصية فيعتبر خروج الرقبة من الثلث

---

(١) أى تلقيحها .

لان الحيلولة حاصلة بين الورثة والرقبة والحيلولة لا تجوز مالم يخرج الشيء من الثلث كما لو باع شيئاً بثمن مؤجل وإن لم يكن فيه محاباة وإن جوز بيع هذا العبد أو هذا البستان فحينئذ يعتبر خروج النقصان من الثلث كما قال ابن شريح . ففي هذا النقل تصريح بأن بيع الشجرة الموصى بثمرتها سنة مخرج على العين المستأجرة وإن كانت الثمرة عيناً مستثناة شرعاً مع انها إذا استثنيت لفظا لا يصح على ماتقدم مع ان الخلاف فى ذلك إنما يأتى إذا كانت الثمرة كل منفعة الشجر ، أما إذا كانت بعض المنفعة فينبغى القطع بالصحة كما تقدم عن الاصحاب القطع بصحة بيع الموصى بنتاجه لبقاء بعض المنافع ، وعلى كل تقدير ظهر أن الاستثناء الشرعى فى ذلك لا يقدح ، ولاشك أن الاستثناء اللفظى فى ذلك قادح كما صرح به الخوارزمى على ماقدمناه فيما إذا باع نخلة لا ثمرة عليها واستثنى مايحدث من ثمرتها باطل وعلى قياسه بيع الجارية واستثناء مايحدث من حملها فقد ظهرت التسوية بين المنافع والثمار والحمل المعدوم فى الفرق بين الاستثناء الشرعى واللفظى فيصح الاول والثانى ، ومسألة المساقاة من الاستثناء الشرعى فوجب ان يصح فى الاصح . فان قلت كيف يستمر لكم الفرق بين الاستثناء الشرعى واللفظى فى الاعيان وقد سووا بينهما فى الحمل الموجود فلو باع جارية حاملة بحر بطل عند الجمهور أيضاً خلافاً للامام والغزالى فى أحد قوليهما ، ولو باع جارية موصى بحملها الموجود لغير مالك الام فكالحامل بحر كما صرح به الاصحاب فقد سووا فى ذلك بين الاستثناء اللفظى والشرعى صريحاً . قلت إنما سوينا بين الشرعى واللفظى فى الحمل الموجود لاشتراكهما فى استثناء جزء أو منزل منزلة الجزء مجهول قدراً وصفة لا يصح افراده فى البيع فأشبه استثناء يد الجارية والمعنى فيه تعذر تسليم ماوقع عليه العقد وحده وكذا قلنا فى بيع الشاة إلا يدها ان كانت حية لم يصح للمعنى المذكور وبعد الذكاة يصح إذا كان اللفظ معلوماً كالارض لامكان التسليم ، فعلم بهذا ان المأخذ تعذر تسليم المبيع على حاله والحامل بحر لا تدخل فى البيع بتعذر تسليمها بدونه وليس لتأخر التسليم غاية معلومة لان مدة الحمل تطول وتقصر مع مافى جهالة الحمل المستثنى وعدم العلم

بقدره وصفته فجر ذلك غرراً عظيما فلم يصح سواء استثنى لفظاً أو شرعاً والثمرة بعيدة عن ذلك لأنها معلومة ويصح افرادها ويمكن تسليم الشجرة بدونها فصح استثناء الموجود منها لفظا أو شرعا والثمرة المعدومة إذا استثناها لفظاً خالف ما يقتضيه العقد من حدوثها على الملك المشترى ولا يأتى فيها الخلاف فى استثناء المنافع لأن هناك نقدر كأنها انتقلت إلى المشترى وعادت اليه باجارة ، ولا يمكن تقرير ذلك هنا ، وإذا استثناها شرعا فقد أحل المشترى محله وملكه جميع ما كان يملك ، والمنافع معلومة ويصح افرادها لكن يمنع من التسليم ففى الاستثناء اللفظى أبطلنا لأنه كشرط تأخير التسليم مع القدرة عليه فان مقتضى البيع استحقاق جميع ما يملكه البائع ووجوب تسليمه على الفور فشرط ما يخالف ذلك مفسد وفى العين المستأجرة ملك المشترى جميع ما على ملك البائع ورفع يده الكائنة على العين وأحل المشترى محله وصار المستأجر معه كما كان مع البائع فلذلك صح ، والحمل المعدوم ليس مانعاً من التسليم فان ما يقدح استثناؤه اللفظى من جهة أنه شرط يخالف مقتضى العقد الشرعى ليس كذلك . فقد ظهر الفرق بين الحمل والثمرة والمنفعة وعلم أن مجرد الاستثناء الشرعى لا يضر ، ومما يدل عليه اتفاقهم على صحة بيع الأمة المزوجة ولو باع أمة واستثنى الانتفاع بها أو ببعضها لم يصح اتفاقاً . واعلم أن العين المستأجرة فيها أمران : أحدهما استثناء منفعتها شرعاً وقد تكلمنا عليه ، والثانى ثبوت يد المستأجر عليها والمزروعة لا يد حائلة عليها ولا استثناء لأن المشترى يملك منفعتها وان وجب عليه تبقية الزرع فلذلك اختلفوا فيها على طريقين : أحدهما طريقة أبى اسحق أنها على القولين فى العين المستأجرة ، وأصحهما القطع بالصحة لما ذكرناه ولأن البائع يتمكن من التخلية بين المشترى وبين الأرض وإحلاله محله ويصح تسليمها مزروعة على الصحيح ولولا ذلك لم يصح بيع الأرض المغروسة إذا استثنى غراسها ولا خلاف فى الصحة ويدخل الغرس الذى هو فى موضع الشجر فى البيع على الأرض ، ولا يلزم البائع تفريغ الأرض عن الشجر كما صرح به المتولى والغزالى

وغيرهما ، ولا يلزمه أجرة لأنه غرس فى ملكه والمزروعة بزرع يستخلف كالمغروسة فى صحة البيع وتستحق إبقاء الزرع ، وفى وجوب الأجرة عليه لابقاء الزرع الذى لا يستخلف وجهان المشهور منهما عـدم الوجوب والدار المشحونة بأمتعة البائع يصح بيعها جزماً لأنه مشتغل بالتسليم عقيب العقد بخلاف الأرض المزروعة فليس فى الدار المشحونة بالأمتعة إلا استثناء منفعة ولا يد حائلة ولا تأخر اشتغال بأسباب التسليم عقيب العقد والمستأجرة فيها الاستثناء واليد الحائلة فجرى القولان والمساقاة عليها كذلك ، ويحتمل أن يقال إنها أولى بالصحة فان يد العامل ليست حائلة فانها بمنزلة الأجير المشترك وقد يشارك المالك فى اليد أو يعمل فى يده ، والمغروس والمزروعة ليس فيهما شىء من ذلك غير أن المزروعة واتفقوا فى المغروسة ، وأما مجرد اليد الحائلة بدون استثناء منفعة فيأتى فى الكلام على كلام ابن الرفعة رحمه الله فأقول وبالله التوفيق : ان كلام ابن الرفعة تضمن أموراً : (أحدها) ماحكاه عمن نسبه إلى الغفلة بسبب تخريج المساقاة عليها على المستأجرة ، وقد ظهر صحة التخريج ويزداد ظهوراً بعد ذلك إن شاء الله تعالى ، (والثانى) قوله من حيث أن العامل استحق جزءاً من الثمرة التى بمقتضى العقد أن تكون للبائع . هكذا نقلته من كتابه بخطه . والثمرة إنمـا تكون للبائع إذا كانت مؤبرة فان كان كلامه فى هذه الحالة فقد عرفت أن صاحب التهذيب قال بالصحة فيها وفيما قبلها بعد وجود الثمرة ، وتشبيهها بالاجارة لا فرق فيه بين تلك الحالة وقبلها وبعدها إلا انقضاء المدة ، ولولا انه بخطه لـكنت أقول ان الناسخ غلط فى قوله للبائع ويكون موضعها للمشترى ولو قال كذلك لـكان موافقاً لصاحب التهذيب فى الفرق بين ماقبل وجود الثمرة وبعدها ولا يليق ذلك بمن يخرجها عن العين المستأجرة فهذه العلة منافية للحكم الذى ذكره فلو سكت عن هذا التعليل ونقل الحكم مجرداً سلم عن هذا الاعتراض إذ هذا كلام لا يلتئم بوجه من الوجوه سواء قال للبائع أم للمشترى لأن كلا منهما يقتضى الفرق بين حاله وحاله ، والالحاق بالعين المستأجرة يقتضى التسوية ثم هو لا يلائم المأخذ الذى ذكره أولا من استحقاق حق العامل الاجر استحقاق العامل حق الحبس (الامر

الثالث) الكلام على المأخذ الذى ذكره أولا من استحقاق حق الحبس وقياسه على الثوب الذى استؤجر على قصارته . ذكر هذا فى باب مايجوز بيعه . ومسألة الثوب المستأجر على قصارته ذكره البغوى والرافعى وغيرهما فى أخوات لها فقالوا إذا استأجره لصبغ ثوب وسلمه إليه وصبغه فان وفر الاجرة جاز بيعه قبل استرجاعه وإلا فلا لأن الصبغ عين فيستحق حبسه إلى استيفاء الاجرة ، وقولهم إنه يجوز بيعه قبل استرجاعه وإلا فلا لان الصبغ إذا كان قد وفر الاجرة دليل على أنه ليس كالعين من جميع الوجوه و إلا لامتنع كما يمتنع بيع المبيع قبل القبض و إن وفر الثمن ، وليس هذا من غرضنا ، قالوا ويمتنع بيعه قبل صبغه لان له حبسه لعمل مايستحق به الاجرة والثوب الذى استأجر على قصارته وسلمه قبل القصر لايجوز بيعه ، وبعده إن وفر الاجرة جاز وإلا فان قلنا القصارة عين كالصبغ و إن قلنا أثر فله البيع ، وهكذا صوغ الذهب ورياضة الدابة ونسج الغزل . إذا عرفت هذا فنقول الاعتراض على هذا المأخذ من وجوه : (أحدها) ان الحكم فى المسائل المذكورة ليس لمجرد استحقاق الحبس لانه موجود فى العين المستأجرة بل لان الحبس الى غاية غير معلومة الوقت لانها مقدرة بالعمل وزمانه غير معلوم فأشبه بيع دار المعتدة بالاقرار والحمل ، وقد حكمنا بالبطلان فيها وهذا المعنى مفقود فى المساقاة والعين المستأجرة ودار المعتدة بالاشهر مع اشتراك الثلاثة فى الحبس والقول بالصحة على الصحيح فى المستأجرة ودار المعتدة بالاشهر فكذلك المساقاة . وهذا هو الجواب الصحيح عن هذه المسائل والفرق بينها وبين المساقاة عليها ، وبه تتضح المسائل كلها حتى لو فرضنا تقدير العمل بمدة كان كالعين المستأجرة سواء و يأتى فيها القولان والصحيح الجواز فيما نعتقده ، مثاله إذا استأجر امرأة لارضاع عبده الصغير حولين ثم باعه والعلم عند الله تعالى . (الثانى) لو صح هذا المأخذ لاقتضى المنع فى المساقاة الى تمام المدة ولا نعلم من قال به ، والظاهر أن الشيخ ابن الرفعة حين تصنيفه لهذا الكلام لم يستحضر كلام البغوى والرافعى فيها وكذلك فى باب المساقاة ذكره ولم يرد عليه . (الثالث) الكلام على قوة تلك المسائل فى نفسها فنقول ان العين التى استؤجر على العمل فيها لو بدأ

المالك فى ذلك العمل فاماقبل تسليمها للأجير أو بعده إن كان قبله فقد قال الامام : الذى يتجه ان له ذلك . ونقل الرافعى هذا عنه ولم ينقل عن غيره خلافه قال الامام رحمه الله لكن تستقر عليه الاجرة إذا سلم الاجير نفسه ومضى مدة إمكان العمل ان قلنا باستقرار الاجرة بتسليم الاجير نفسه وليس للأجير فسخ الاجارة ؛ وإن قلنا لا تستقر فله الفسخ وليس للمستأجر الفسخ بحال . قلت والصحيح استقرارها بتسليمه نفسه بخلاف ما إذا تلف المستوفى ولم يأت ببدله إلى أن مضى إمكان العمل لاتستقر على الأصح عند النووى رحمه الله لأن ذلك محمول على إذا مالم يسلم نفسه جمعاً بين الكلامين ، وقوله إن قلنا لاتستقر فللأجير الفسخ فيه نظر يقتضى انا نمكن المالك من الامتناع مع قولنا بأنها لاتستقر بذلك ، وقد يقال ان ذلك كالمسلم إليه إذا أحضر المسلم فيه فامتنع المسلم من قبوله فيلزم بالقبض أو الابراء ، كذلك ههنا العمل واجب على الاجير وقد سلم نفسه له فاما أن يبرىء واما أن يسلم له العين ليعمل فيها واما بدلها إن جوزنا له الابدال . فان قلنا بالاستقرار وهو الصحيح فيظهر جواز البيع اذ لاغرض للأجير فى عينها . وان قلنا بعدم الاستقرار فعلى مقتضى كلام الامام كذلك وعلى ماقلناه يحتمل أن يقال الأمر كذلك ، ويحتمل أن يقال الأمر كذلك ان الواجب عليه تسليم العين الا أن يبرأ أو يبدل ، كما نقول ان الواجب على صاحب الدين القبول الا أن يبرىء ، هذا كله قبل تسليم الثوب أما بعد تسليمه فالكلام فى شيئين استرجاعه والمنع من العمل فيه فينبغى أن يقال ان قلنا الاجرة تستقر بتسليم نفسه فللمالك المنع من العمل فيه ويجب امتثال أمره اذ لاغرض للأجير فيه فان أجرته تستقر بمضى المدة ، وان قلنا لاتستقر فللعامل أن يعمل فيه مالم يأت المالك ببدله ان جوزنا الابدال أو يبرئه منه ، وأما الاسترجاع فان كان بعد مضى المدة والحكم بالاستقرار بأن يكون قد سلم نفسه ولكن تأخر العمل فلا شك أنه لم يبق للآخر غرض وحينئذ يصح البيع ، وان لم يسترجع وكان قبل مضى المدة أو بعدها ولكن لم تستقر بحكم أنه لم يسلم نفسه أوسلم ، وفرعنا على عدم

الاستقرار فان قلنا لا يجوز الابدال أو يجوز ولكن بالتراضى فلا يجوز البيع ، وان قلنا يجوز الابدال فيحتمل أن يقال يجوز البيع و يحتمل أن يقال انه لما تأكد حقه بالتسليم ثبت له التوثق بها حتى يأخذ بدلها فلا يجوز البيع مالم يأت بالبدل . وقد ذكر الرافعى انه لو دفع ثوبا الى قصار ليقصره بأجرة ثم استرجعه وقال لا أريد أن يقصره فلم يرده وتلف عنده فعليه ضمانه وان قصره ورده فلا أجرة له ، وهذا محمول على ان مراده اذا لم يعين الأجرة فتكون الاجارة فاسدة ، أما الصحيحة فالقياس ما قدمناه فيها والا يتناقض كلامه هنا وفى المسائل المتقدمة . فان قلت اذا حكمتم بصحة بيع الأشجار المساقاة عليها فالعمل المستحق للبائع على العامل لا يمكن ابقاؤه للبائع بخروج الأشجار عن ملكه ولا نقله للمشترى لأنه مستحق للبائع ولم ينقله ، ولو نقله لم يصح نقله لأنه بيع الدين من غير من عليه ولا يمكن إبدال الأشجار بغيرها لأن للعامل غرضاً فى عينها بخلاف الثوب المتسأجر على قصارته ونحوه . قلت أما إبدال الاشجار فلا يمكن والعمل المستحق على العامل يملكه المشترى بانتقال الاشجار إليه لانه من حقوقها ولا امتناع من انتقال ذلك بيعاً كما لو اشترى ثمرة بعد بدو الصلاح وألزمنا البائع بتنقيتها وسقيها فباعها صاحبها لاجنبى فانه ثبت له حق السقى كما كان لمن اشترى منه وكما لو اشترى حق البناء أو استأجره فبنى ثم باع البناء فانه ينتقل بحقه من الابقاء وكذلك أن المالك لو بنى فى ملكه ثم باع البناء يلزم تبقيته بغير أجرة فانه حين وضعه كان كذلك فينتقل للمشترى بتلك الصفة . ولو استأجر أرضاً وبنى فيها ثم باعه قبل مضى المدة فيجب تبقيته لكن هل فى بقية المدة اجارة البائع يجب للبائع عليه أجرة أولا ، لا نقل فى هذه المسألة . والعمل على أنه يجب وتعليله أنه وضع بأجرة فينتقل بتلك الصفة ونظائر هذا كثيرة غير انه فى هذه المواضع كلها العوض بذله البائع والعوض فى المساقاة وهو الجزء من الثمار لم يبذله البائع بل يؤخذ من الاشجار المبيعة ، فلا يستبعد أن يكون للمشترى بطريق الاولى لكنا لانخصه بذلك بل نطرده فيما يبذل البائع العوض فيه ، كما إذا استأجر على الارضاع سنة ثم باع العبد الرضيع الذى استأجر على إرضاعه ونحوه كما ان العمل مستحق على

العامل من وجه فهو مستحق له أيضاً من جهة أن به تحصل الثمرة المشروطة له ، ولا إشكال فى بقاء حقه لتعلقه بالعين المبيعة ، فقد ثبت أن بيع الحديقة المساقى عليها صحيح على الصحيح من المذهب مخرج على بيع العين المستأجرة ، وقد اشتمل هذا الفصل على عدة مسائل ترجع إلى مأخذين الاستثناء والعجز عن التسليم ، منها ما يصح قطعاً كبيع الأرض المغروسة وكذلك بيع الأمة المزوجة والموصى بما سيحدث من حملها وثمرتها والدار المشحونة بالأمتعة والشجرة المستثنى ثمرتها الموجودة والشاة المذبوحة إلا أكارعها . ومنها ما يبطل قطعاً كبيع دار المعتدة بالاقرار والحمل والشجرة المستثنى ما يحدث من ثمرتها والجارية إلا مايحدث من حملها . ومنها مايصح فى الأصح كبيع العين المستأجرة والمزروعة ودار المعتدة بالأشهر والمساقاة عليها كان الخلاف فيها متقارباً . ومنها مايبطل فى الأصح كبيع الحامل إلا حملها والحامل بحر وتحمل لغير مالكها والثوب المستأجر على قصارته ، وإنما ذكرناه فى المختلف فيه للبحث الذى قدمناه واللبن فى ذلك كله كالحمل وقيل أولى بالصحة . والبيض كالحمل ولكنهم لم يصرحوا فيه بالخلاف بل اقتصروا على البطلان فيه وفى السمسم إلا كسبه والقطن إلا حبه . (الفصل الثانى فى قسمة التعديل) إذا أمكنت فى الاشجار المساقى عليها وذلك إما قبل وجود الثمرة وإما بعدها إن كان قبله . فان قلنا القسمة إقرار صحت . وإن قلنا بيع وهو الأصح ، فان جوزنا بيع المساقى عليه صحت قسمته ، وإن منعنا بيعه فقد يقال بمنع قسمته ويؤيده ان الرافعى فرع بيع النصيب الخارج بالقسمة قبل القبض على كونها بيعاً أو إقراراً فمنعه على الأول لا الثانى ولكن قال ابن الرفعة إن القسمة تجوز فى المبيع قبل القبض ، وإن جعلناها بيعاً نقل ذلك عن المتولى لأنه يجبر عليها فلا يمتنع كالشفعة ويوافقه أن الشيخ أبا حامد والبغوى والرويانى قالوا فيما اذا هرب المشترى قبل قبض المبيع ولا مال له أن الحاكم يبيع المبيع ويوفى منه الثمن ، وإن كان الذى يظهر أن هذا الذى قالوه تفريعاً على أنه ليس للبائع الفسخ فى هذه الحالة والاصح خلافه لكن مقصودنا منه صحة بيع الحاكم قبل القبض إذا دعت الحاجة

إذ قالوا انه يبيع و إطلاق ذلك من غير اشتراط تقدم قبض عنه شاهد لما قلناه ، و إذا جاز ذلك فى المبيع قبل القبض الذى هو بصدد الانفساخ فهنا أولى ولأنه ضرر على العامل لأن يده على جميع الشجر بعد القسمة كما قبلها ، أما بعد وجود الثمرة ، فان كانت الثمرة فى أحد الجانبين فقط فكذلك ، و إن كانت فى الجانبين فان أفرد الشجر بقسمة والثمر بقسمة فالكلام فى الشجر على ماسبق والكلام فى الثمرة مبنى على قسمة الثمار على الشجر وهى غير الرطب والعنب لا يجوز قطعاً وفى الرطب والعنب ثلاث طرق ، ثالثها إن قلنا إقرار جاز ، و إن قلنا بيع فلا . ومحلها بعد بُدُوّ الصلاح أما قبله فلا يجوز قطعا ، و إن قسم الشجر والثمار جملة ووقعت الثمار فى الجانبين فلا يجوز لقاعدة مد عجوة لانه بيع شجر ورطب بمثله إلا إذا قلنا قسمة التعديل إقرار فيصح والله أعلم . وكتب هذه المسألة فى ربيع الاول سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة ، ثم فى سنة ست وثلاثين ظفرت بنقل فى المسألة فى مختصر البويطى من كلامه فى باب المساقاة قال وإذا أفلس رب الحائط ثم كان المساقى على معاملته والمشترى بالخيار إن لم يعلم بالمساقاة قال فان قيل فكيف يجوز لرجل أن يشترى الاصل وللمساقى فيه حق إلى أجل ؟ . قيل بسنة رسول الله ﷺ حين أجاز بيع النخل وفيه ثمرة قد أبرت . انتهى كلام البويطى وهو نص فى المسألة . قال ولده قاضى القضاة الخطيب أبو نصر تاج الدين سلمه الله : أملاها على الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى فى ليلة الاربعاء سادس شعبان سنة ٧٤٤ بالدهشة خارج دمشق المحروسة والله أعلم انتهى .

﴿ كتاب الشهادات ﴾

﴿ مسألة ﴾ الشاهد إذا شهد بما يشهد فيه بالاستفاضة و بت شهادته ثم قال مستندى الاستفاضة هل يقبل أولا ؟.

﴿ الجواب ﴾ يقبل لانه قد جزم بالشهادة وتبيينه المستند بعد ذلك لايقدح مع جزمه ، وقد التبس على كثير من الفقهاء الموجودين ذلك وقالوا لا يقبل و إنما ذلك إذا شهد بالاستفاضة بمعنى شهد أنه استفاض فهذا لايقبل لأنه لم يشهد .

بالمقصود و إنما شهد بالاستفاضة وفوض النظر فيها إلى الحاكم ، والاستفاضة تحتاج إلى قرائن حالية يتعذر التعبير عنها فلذلك لم يكتف الحاكم بتلك الشهادة ، على ان الرافعى عند الكلام فى أصحاب المسائل فى كلامه ميل إلى الاكتفاء بها فى سبب الجرح . وقال الرافعى فيما إذا شهد بأنه ملكه بالامس يجوز أن يشهد بالملك فى الحال استصحاباً لحكم ماعرفه من قبل كشراء و إرث وغيرهما . ولو كان يجوز زواله ولو صرح فى شهادته انه يعتمد الاستصحاب فوجهان ، حكى فى الوسيط عن الاصحاب انه لايقبل كما لاتقبل شهادة الرضاع على امتصاص الثدى وحركة الحلقوم ، وعن القاضى الحسين القبول لانا نعلم انه لامستند له سواه بخلاف الرضاع فانه يدرك بقرائن لاتدخل فى العبارة . انتهى ماقاله الرافعى . وقد يقال قياسه جريان الوجهين فى التصريح بالاستفاضة لكنا نقول إن محلهما ينبغى أن يكون إذا لم يجزم الشاهد فى الحال بأن يقول أشهد أنه ملكه أمس ، واستصحب ذلك الى الحال أو اعتقد أنه باق إلى الحال بالاستصحاب ، أما إذا قال أشهد بأنه يملكه فى الحال ومستندى الاستصحاب فلم لايقبل إذا لم يذكره على سبيل الريبة ، وفى الرضاع ينبغى إذا جزم ثم قال مستندى وضع الثدى وحركة الفم وقرائن ، وقد وقع فى كلام ابن أبى الدم فى أدب القضاة وفى شرح مشكل الوسيط له أن ذكره للاستفاضة يمنع من القبول وأخذ ذلك من الشهادة بالملك المتقدم وذكره الاستصحاب وقول الغزالى عن الاصحاب انهم ردوا هذه الشهادة ، وقد غلط فى فهم هذه المسألة وقد بينها إمام الحرمين فى النهاية وصرح فى صورتها بأنه لم يشهد بل استصحب واقتصر على الشهادة بالملك المتقدم واستصحابه ولم يشهد بالملك فى الحال ، وهذا نظيره أن يشهد أنه استفاض فلتفهم المسألة هكذا ، و ان كان كلام الغزالى والرافعى ليس فيه بيان ذلك فرضى الله عن الامام الذى بينها . وقد تبع ابن الرفعة ابن أبى الدم فنقل كلامه فى الكفاية ثم أتى فى شرح الوسيط به كالمفروغ منه فلاتغتر بذلك و لتحقق ان ذلك لايقدح فى الشهادة ولاخلاف فيه . نعم ان فرض ان الشاهد أتى بذلك على صورة الارتياب فى الشهادة وظهر للحاكم منه ذلك كان كما لوتردد

فى الشهادة بعد أدائها وقبل الحكم ، وعبارة ابن أبى الدم فى شرح الوسيط .
لوصرح وقال أشهد أنه الآن ملكه بناء على استصحابى انه ملكه أمس لا يبنى على شىء
آخر ولم أعلم له مزيلا . قال الأصحاب لا يقبل لأنا قد ذكرنا عنهم فى مواضع
أن من شهد بملك لزيد ينبغى ان يجزم به من غير ذكر لسببه ومستنده الذى يعلم
أنه لم يشهد إلا بناء عليه ، ثم قال ولو قال أشهد أنه مات بالاستفاضة التى حصلت
عندى لم تسمع شهادته ، وقال ابن الرفعة عنه أنه قال فى أدب القضاء انه لوقال
أشهد بالاستفاضة ان هذه الدار ملك زيد لم تقبل شهادته على الأصح . حكاه ابن
الرفعة فى كتاب الشهادات ، وهذه العبارات يمكن تنزيلها على ماقلناه وحكاه
ابن الرفعة أيضاً فى آخر باب الشرط فى الطلاق وقيده بأن يقول ذلك قبل السؤال
كأنه يشير إلى ماقلناه فان ذكره ذلك قبل السؤال يورث ريبة . فلو سئل عن مستنده
فقال الاستفاضة لم يقدح جزماً وهو يؤكد ماأشرت إليه من التفصيل بين أن يذكر
ذلك على وجه الارتياب والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ فى عقد نكاح يخالف مذهب الشافعى و يوافق غيره هل للشاهد
الشافعى أن يقلد ذلك المذهب و يشهد و إذا شهد ولم يكن عالماً فما يكون حكم الشهادة ؟ .

﴿ الجواب ﴾ له أن يشهد بجريان النكاح بين الولى والزوج سواء أقلد ذلك
المذهب أم لم يقلده إذا طلب منه الشهادة بذلك . و إن أراد أن يشهد بالزوجية
فلا يجوز إلا أن يقلد ذلك المذهب و يعتقده بطريق تقتضى لمثله اعتقاد حقيته ،
وكذلك لا يجوز له أن يتسبب فى العقد المذكور ويتعاطى مايعين عليه إلا ان يقلد
ذلك المذهب ، و إنما يجوز بغير تقليد الشهادة بجريان العقد إذا اتفق حضوره
وطلب منه الأداء فلا يمتنع . انتهى .

﴿ مسألة فى تحقيق العداوة التى ترد بها الشهادة ﴾

قال الشيخ الامام فى رسالة مطولة كتبها إلى بعض الناس مانصه : والله يعلم
متى انى لا أقصد أذى مخلوق ولا أجد فى قلبى بغضاً لاحد إلا اذا توقعت من أحد
أنه يؤذينى فأقصد أن الله يدفعه عنى و يكفينى اياه بماشاء ، وانى أتعجب من

قول الفقهاء ان العدو هو الذى يفرح بمساءة عدوه ويساء بمسرته . وأقول فى نفسى كيف يتفق هذا وان الشخص تسوءه مسرة غيره ويسره مساءته من حيث هى فانى لا أجد فى نفسى لاحد وأتعجب ان كان ذلك يقع لاحد . نعم قد يتفق ذلك اذا كان لا يحصل للانسان خير ولا يندفع عنه شر إلا بها فيحصل له ذلك ليتوصل به إلى خيره أو دفع ضره ، أما من حيث هو فلا ، ولا بد من تحقيق هذا فان العداوة قد ورد بها القرآن قال الله تعالى (ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً) وقال تعالى (لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقال تعالى (ان من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم) وقال تعالى (وهم لكم عدو) وقال النبي ﷺ «الحب فى الله والبغض فى الله » فيجب علينا تحقيق ذلك ، والذى يظهر أن النفوس الطاهرة السليمة لا تبغض أحداً ولا تعاديه إلا بسبب اما واصل اليها أو الى من تحبه أو يحبها أو توقع وصول ذلك فيحصل لها نفرة منه وينبو طبعها عنه ، ومن هذا الباب عداوتنا للكفار بسبب تعرضهم الى من هو أحب الينا من أنفسنا ، وعداوتنا لابليس كذلك ولقصده أذانا ، وعداوتنا للحية والعقرب لتوقع الاذى منهما . والعداوة هى النفرة الطبيعية الحاصلة من ذلك وليس من شرطها الفرح بالمساءة ولا بالمسرة ولا المساءة بالمسرة كما قاله الفقهاء . ونحن نحب للكفار أن يؤمنوا ويهتدوا ونبغضهم لكفرهم بالله ونمتثل أمر الله فى قتلهم وجهادهم . والغرض ان النفوس الطاهرة لا تبغض أحداً الا بسبب ولا يترتب على بغضها اياه إلا مجرد النفرة والاحتراس عن أذاه كما قال الله تعالى (فاتخذوه عدواً) أما قصد أذاه أو الفرح بذلك فلا . نعم لا يبعد أن تكون نفوس خبيثة جبلت على الشر كالحية وابليس من طبعها الاذى فيحصل لها هذه الحالة كما يحصل منها ذلك الفعل لمن لم يتقدم له اليها أذى فلعل فى نوع الانسان شيئاً من ذلك والله أعلم ، لكنى والله لا أجد ذلك فى نفسى لاحد والناس عندى أقسام : (أحدها) رجل له على احسان وان قل فلا أنساه له أبداً ، وجربت نفسى فى هذا مرات فيمن تقدم له احسان ثم صدرت منه اساءة فأردت ان انسخ ماحصل منه من الاحسان فأحسنت اليه نظير

إحسانه السابق ليتعارضا وتبقى إساءته ثم افتقدت نفسى فلم أجد محبته خرجت من قلبى وعالجت نفسى على أن أمحو أثر إحسانه المتقدم إلى فلم أقدر واستمرت مودته فى قلبى ولما مات رثيته . وهـذا حالى مع كل أحد لا أجد فى نفسى غـير ذلك . (الثانى) رجل له على إحسان لكن لهصحبةومودة فهو كالأول لأن الصحبة من الانسان والله يسأل عنها وقداتفق لى . (الثالث) رجل ليس لهعلىّ إحسان ولا صحبة لـكن له فضل أو نفع للناس فأنا أرعى له ذلك وقد اتفق لى ذلك فى شخص بهذه المثابة ، و بلغنى عنه فى حقى كل قبيح وقصد أذاى مرات وشهد بالزور فى حقى مرات وما غيرنى ذلكعليه أعنى أذاه لا والله ، ولما مرض مرض موته تألمت له ولفقده ونظمت قصيدة فى ذلك . هذا فيمن يقصد أذاى فـكيف فيمن لم يحصل لى منه أذًى من الاقسام الثلاثة . (الرابع) رجل لاأعرفهولا يعرفنى فكيف أعاديه بل إذا بلغنى عنه أنه فى ضرر أتألم ، واذا حصل له خير أسر به فان الناس كالبنيان يشد بعضه بعضاً ، بل أرى الخير الذى يحصل له يغنيه عنى فـكأننى غنيت به ويكون غناه غنى لى أليس لو احتاج وجب على إسعافه وزيادة أخرى أذكرها وهى أن الشخص قد لا يقصد الأذى ولـكن تلوح له مصلحة لاتحصل الا بضرر غيرهفيفعله توصلاً لمصلحته ، وهذا يقع للناس كثيراً ولـكنى بحمد الله لم يتفق لى ولا أجد قلبى يوافق عليه انتهى .

﴿ مسألة ﴾ أنتجها البحث فى درس الغزالية سنة جرت من عند قاضى بلبيس وكتبت عليها فى غرة سنة أربع وثلاثين وسبعمائة صورتها فى رجل أقرأن فى ذمته لشخص ألف درهم وعشرة دراهم ثم أنه وفى منها أربعمائة درهم ثم مات من عليه الدين فادعى المدعى استحقاقه لستمائة وعشرة دراهم فهل يسوغ للشهود الأداء عندالحاكم على إقرار المقر بجملة الدين ولا يقدح ذلكفى شهادتهماويقدح لـكونهم شهدوا بما لا يدعى المدعىاو بزيادة على المدعى به واذالم يقدح ذلك فى شهادتهم فهل يكتب انه ثبت عند الحاكم إقرار المقر بجملة الدين أم بباقى الدين وهو ستمائة وعشرة أم لا أفتونا مأجورين .

﴿ الجواب ﴾ هذه مسألة أشكلت على فقهاء الزمان حتى رأيت الشيخ قطب الدين السنباطي وكان قد ولى نيابة الحكم بالقاهرة وندبني انا وسراج الدين المحلى إلى ملازمة مجلسه لما عساه يعرض له من المسائل المشكلة فنتوخى الحق فيها فكان فى هذه المسألة لا يرى بأن الشهود يشهدون بجملة الدين بل بما ادعاه المدعى ولا يسجل ولا يثبت إلا لأحدهما وهو المدعى ، وبسط شيخنا ابن الرفعة القول فيها فى فرع مفرد فى شرح التنبيه قال إذا كان لشخص دين على شخص وله بينة به فقضاه بعضه ثم مات أو جحد فأراد صاحب الحق إقامة البينة عليه فكيف تشهد قال فقهاء زماننا ان شهد الشاهد على اقراره بباقى الدين فقد شهد بخلاف ماوقع ، وان شهد على إقراره بكل الدين شهد بما استشهد عليه وبما لم يشهد فيه فيكون فى ذلك خلاف مبنى على ان من شهد قبل الاستشهاد يصير مجروحا فان قلنا يصير مجروحاً بطلت جملة الشهادة وإلا خرج على الخلاف السابق فالطريق أن يقول أشهد على اقراره بكذا من جملة كذا فيكون تنبيهاً على صورة الحال . قال وما قالوه فى الحالة الثانية قدرأيت مثله فى الاسراف فيما اذا ادعى ألفاً فشهد له شاهد بألف وآخر بألفين . وفى البحر قبل كتاب الشهادات انه إذا ادعى تسعة فشهد شاهد على اقرار المدعى عليه بعشرة فالشهادة زائدة على الدعوى فتبطل فى الزائد وهل تبطل فى الباقى قولان بناء على القولين فى تبعيض الاقرار لكنه قال قبل ذلك إن البينة لو خالفت الدعوى فى الجنس لا تسمع . وفى القدر إن خالفتها إلى نقصان حكم فى القدر بالبينة دون الدعوى وإلى زيادة حكم بالدعوى دون البينة مالم يكن من المدعى تكذيب للبينة فى الزيادة ، وهكذا ذكره الماوردى وهو موافق لما فى أدب القضاء للرملى فانه قال لو ادعى عشرة فشهد له بالبينة بعشرين صح له العشرة ولا يكون طعناً على الشهود لأنه لم يكذبهم ، وقد يحتمل أن يكون كان فى الأصل عشرين قبض منها عشرة . قال ابن الرفعة وعندى أن الشهادة على إقراره بالقدر الباقى لا يمتنع لأن من أقر بالعشرة أقر بكل جزء منها ويؤيده أمران : أحدهما لو شهد شاهد بعشرين وشاهد بثلاثين ثبتت العشرون

على الأصح ، الثانى ان من اشترى عيناً بعشرة هل يجوز أن يقول اشتريتها بتسعة وجهان : إن قلنا يجوز فهنا كذلك وإلا فانما كان كذلك لان العقد بعشرة مخالف للعقد بتسعة وهذا منتف فى الاقرار ، وقد حكى الامام فى باب الاقرار انا إذا اردنا بالشهادة فى الالف الزائد لوقوع الشهادة به قبل الدعوى فهل نردها فى الألف المدعى بها فيه طريقان : أحدهما القطع بالقبول ، والثانى طرد القولين . انتهى ماقاله ابن الرفعة . والذى أقوله فى ذلك وأستعين بالله وأسأله التوفيق ان هنا صورتين : إحداهما وهى غالب مايقع أن يدعى بستمائة وعشرة من جملة ألف وعشرة أقر له بها ويحضر مسطوراً مثلاً فيه الاقرار بجملة الدين وفيه رسم الشهود ونسألهم الشهادة عليه . فنى هذه الصورة لاريبة عندى فى جواز الشهادة بالكل ، ومما يدل له من كلام الاصحاب مسألتان : (إحداهما) إذا حلف اثنين دينا فادعى أحد الاثنين بجملة الدين وأخوه غائب وشهد الشهود بجملته حكم له بنصيبه وأخذ الحاكم نصيب الغائب ، (والثانية) إذا ادعى على رجل ان أباه أوصى له ولرجل بكذا وأقام بينة قضى له بنصيبه وبقى نصيب الرجل إذا حضر وأعاد الدعوى والبينة قضى له ، ففى هاتين المسألتين شهدت البينة بجملة الدين وجملة الوصية مع ان المدعى لايستحق إلا البعض فهى شهادة قبل الدعوى بالنسبة إلى نصيب الغائب فكما اغتفر ذلك تبعاً للشهادة للحاضر كذلك فى مسألتنا يغتفر ذلك تبعاً للشهادة بما ادعى به ويدل له من حيث المعنى والفقه بأن الشهادة انما تكون بالاسباب من العقود والاقارير ونحوها . وأما الاحكام فهى إلى الحكام . فالمدعى يدعى الاستحقاق والشاهد يشهد بسببه هكذا تقع غالب الدعاوى والبينات ويشهد لذلك ان المدعى يطلب أمراً لازماً فهو إنما يذكر الاستحقاق والشاهد فى الغالب لايذكر الاستحقاق لأنه لااطلاع له عليه وإنما يذكر الاسباب ، ويرشد إلى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « على مثل هذا فاشهد وإلا فدع » أشار إلى الشمس طالعة ، وفى ذلك دليل على أن مستند الشاهد أمر محسوس وغالب المشهود به هكذا محسوس بسمع أو بصر ، والاستفاضة راجعة إلى السمع .

واختلفوا فيما لو ترك الشاهد ذكر السبب وشهد بالحق ولم يختلفوا فى أن الشهادة بالسبب مسموعة والدعوى لا تكون بالسبب إلا على سبيل حكاية الحال والاستحقاق الملزم إنما هو للحكم المترتب على السبب فالاقرار بجملة الدين هو المشهود به الذى سمعه الشهود من المقر . ولو اشترطنا مطابقة الشهادة للدعوى من كل وجه كان ينبغى إذا ادعى استحقاق مبلغ ان يشهد الشاهد على استحقاقه ولا يشهد على سببه ولا على اقرار البتة ، وهذا لا يقوله أحد بل الشهادة إنما هى بالأسباب والتصرف فى تلك الأسباب إلى الحكام ، وبهذا يتبين ان الشهادة على الاقرار بجملة الدين واعتراف المدعى بقبض ماقبض منه وحكم له بالباقى ولا يحتاج الشهود إلى زيادة على ما شهدوا به و إن لم يكن معترفاً وكان الشهود يعلمون القبض وجب عليهم مع أداء الشهادة على الاقرار بالجملة أن يقولوا قبض منها قبضا ولا يطلقوا الشهادة لئلا يحكم القاضى بالجميع . ولا يقال إن ذلك شهادة بالقبض قبل الدعوى به لأنا نقول ان هذا ليس بشهادة بل تنبيه القاضى على انه لا يحكم بجملة ماشهدوا به ، وقد ذكر الاصحاب فى مواضع إذا شهد الشاهد مطلقاً وكان يعرف من التفصيل مايقتضى فساد ذلك المطلق يجب عليه أن يبين للقاضى ذلك ولا يقتصر على نقل لفظ المقر أو العاقد بل يفصل ماعلمه ويشرحه . فان قلت كان ينبغى أن ينبه الغريم على القبض ليسأله الشهادة به ويحترز عن الشهادة قبل الدعوى. قلنا قد يكون المدعى عليه غائباً فيتعذر فيه ذلك فلا وجه لمنع الشاهد مع اخبار القاضى بحقيقة الحال ، وإن لم يعرف الشاهدان القبض جاز لهما الشهادة بالجملة ، وإن عرفا قبض الجميع لم تجز لهما الشهادة به لأنه حينئذ تكون شهادة بغير دعوى وبغير سؤال ، وإن صدرت دعوى وسؤال فهما يعرفان كذبها فلا يشهدان بما يعين عليها وقد يكونان عدوين للمدعى فلو شهدا له بالاقرار وأراد الشهادة عليه بالقبض لم يقبل ، فالوجه الكشف عن الشهادة وكذلك إذا شهدا بقبض البعض ولم يعترف به المدعى وسألها الشهادة بالجملة وكانا عدوين للمدعى بحيث لا تقبل شهادتهما عليه بالقبض ولا شاهد غيرهما ينبغى أن يمتنعا عن الشهادة بجملة الدين حذراً من التسليط على أخذ مالا يستحق ،

وهل يسوغ لهما فى هذه الحالة الشهادة بالبعض أو يمتنعا حتى يعترف المدعى بما قبض ثم يشهدان ؟ فيه نظر والاقرب الثانى أعنى انه يجوز لهما الامتناع حتى يعترف بالحق . وأما الشهادة ببعض الحق فستأتى . فان قلت ماتقول فيما قاله صاحب الاشراف ؟ . قلت جوابه من وجهين : (أحدهما) أنه لم يقل فى الاقرار و إنما قال إنه شهد بألفين . ويجوز أن يكون شهد بثبوتهما فى ذمته وحينئذ يجوز له أن يشهد ببعضها لأنها ليست شهادة على سبب يحكيه عن غيره و إنما هى بحق يخبر به عن نفسه . (الثانى) أن المدعى ادعى ألفاً ولم يبين أنها بعض الألفين المشهود بها فقد يكون ديناً آخر . فان قلت ماتقول فيما قاله الرويانى ؟ قلت هو مشكل ولم يصرح بنقله عن غيره ، والظاهر أنه تقصير منه وهو ممنوع ولعله التبس عليه مسألة الاقرار بغيرها ثم كلامه قبل ذلك يخالفه ، ويؤيد أخذ كلامه كلام الماوردى والرملى فهو موافق لهما . فان قلت فكلام الامام . قلت لم يصرح بأنه فى الاقرار أيضاً فهو مثل كلام صاحب الاشراف وجوابه جوابه . فان قلت قد قيدت جواز الشهادة بالكل فهو يجوز الاقتصار على البعض الباقى منه . قلت يحتمل أن يقال بالجواز لما قاله ابن الرفعة ، ويحتمل المنع لأنه ليس لفظ المقر ولا معناه بل لازمه ومتضمنه ، والشاهد قد قلنا إنه يتصرف فى المشهود فليس له إلا أن ينقل مدلول كلام المقر مطابقة بلفظه أو معناه . وأما التصرف فيه والشهادة بلوازمه فلا لاسيما إذا أطلق فانه يوهم الاقتصار عليها . نعم إن قال أشهد على إقراره بستمائة وعشرة من جملة ألف وعشرة فهذا قريب لا يشعر بالمقصود ، والأولى بالشاهد أن لا يفعل ذلك فان هذا و إن كان فى هذا المكان قطعياً فقد يأتى فى مكان آخر يظن أنه قد أتى بمضمون كلام المقر وليس مضمونه ، وليس كل الشهود علماء فالصواب ان الشاهد لا يتجاوز كلام المقر بلفظه أو بمعناه الجلى الذى لا ريبة فيه .

وأما الصورة الثانية التى أشرنا إليها فى صدر المسألة فهى أن يدعى بستمائة وعشرة ولا يضيفها إلى مسطور حاضر ولا إلى دين معين ويسأل الشاهدين أن يشهدا له وكانا قد سمعا الاقرار له بألف وعشرة فلا يسوغ لهما أن يشهدا له بشىء لاحتمال

أن الذى ادعى به غير الذى شهدا به ، فان قال إنه من جملة الالف وعشرة جاءت المسألة السابقة ، وان لم يقل ذلك ولكن سألهما له الشهادة بستمائة وعشرة من جملة الالف وعشرة جاء الكلام السابق ، والاولى أن لا يفعلا كما قدمناه والله أعلم سبحانه وتعالى انتهى [1] .

﴿ فصل ﴾ قوله ﷺ « لو لم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » لا يدل على ان شيئاً من الذنوب مطلوب ولا محبوب ولا مرغوب فيه ولا يتقرب به الى الله تعالى وانما مدلوله الربط بين « لو » وجوابها وما تضمنته هذه الملازمة من مجىء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم على تقدير أن لا يذنب الموجودون . فان قلنا ان افعال الله سبحانه وتعالى لا تعلل كما هو مذهب كثير من المتكلمين فذاك ، وان قلنا تعلل فانما يلزم عليه ان يكون المجىء بقوم موصوفين بتلك الصفة مراداً ولا يلزم من ذلك ارادة الصفة فالارادة غير الرضا والمحبة ، ولو سلم ان الرضا والمحبة من الارادة فثلاثتها غير الطلب والتقرب انما يكون بالمطلوب وليس كل مراد ومحبوب ومرضى به مطلوباً ، أما اذا منعنا التعليل فظاهر ، واما اذا عللنا فانا نعلل الارادة والمحبة والرضا فى غير المطلوب بما يترتب عليها من الخير اما من ظهور رحمة الله وكرمه كما فى هذا الحديث فقد ورد كنت كنزاً لا اعرف فأحببت ان اعرف فبالحق عرفناه قدرة الله ورحمته وفضله وكرمه وأما الفاعلها اعنى فاعل المراد المرضى المحبوب لغيره واما لغير فاعلها فانه قد يترتب على الذنب الصغير والكبير لفاعله انكسار وصلاح قلب لم يكن يحصل بدونه ولغير فاعله بأن يعتبر به كما حصل لنا من الخير بما قص الله علينا من قصص الامم المتقدمة بخلاف ارادة الطاعة ومحبتها والرضا بها فانها لصفتها والرغبة فيها نفسها وما فيها من الخير لفاعليها ولغيره ، والتقرب انما هو بالمطلوب ، وليس شىء من المعاصى مطلوباً كبر أو صغر ودعوة الانبياء انما هى للتقوى والطاعة ، قال نوح عليه الصلاة والسلام فاتقوا الله واطيعون وكذلك قال هود عليه الصلاة والسلام وغيره ، والتقوى اجتناب مانهى الله عنه والطاعة امتثال الامر وامتثال الامر واجتناب النهى كله هو الصراط المستقيم فليس

---

(١) من هنا إلى أول كتاب « الدعوى والبينات » غير موجود فى المصرية .

شيء من المعاصي على الصراط المستقيم بل كلها طريق جهنم فمن ارتكب شيئاً منها وإن كان اصغرها فقد خرج عن الصراط المستقيم وانفتح له طريق جهنم ينتقل فيه من ذلك الصغير الى صغير آخر أكبر منه ويندرج إلى كبير ثم أكبر حتى يسقط فى جهنم فكيف يكون شيء من هذا قربة الى الله وإنما يقدره على بعض عباده ليكون لطفاً بهم أو بغيرهم ويترتب عليه خير لهم أو لغيرهم اعتباراً والاشياء قد تراد إرادة المقاصد وقد تراد إرادة الوسائل لطفاً بالعباد فلا يلتبس احدهما بالآخر. والمطلوبات كلها إما مقاصد وإما وسائل صالحة لما هو اصلح منها والمنهيات كلها مفاسد وإن ترتب على بعضها صلاح فلا يوصله ذلك إلى حد الطلب ولا القربة والمطلوب هو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال والله أعلم. كتبه على السبكى فى ليلة الجمعة ثانى شوال سنة خمس وخمسين وسبعمائة انتهى.

﴿كتاب الدعوى والبينات﴾

﴿مسألة﴾ دار فى يد ثلاثة ادعى أحدهم كلها والآخر ثلثيها والآخر نصفها وأقام كل منهم بينة.

﴿الجواب﴾ لكل منهم ثلثها كما كان لأن بينة كل منهم شهدت له بما فى يده وزيادة فلم تثبت الزيادة، أما مدعى الكل فلأن بينته فى الزائد معارضة ببينة مدعى الثلثين فى الثلثين، وبينة مدعى النصف فى النصف فتساقطا وسقطت دعواه فى الثلثين، وأما مدعى الثلثين فلأن بينته فى الزائد معارضة ببينة مدعى الكل فيه وبينة مدعى النصف فى نصفه وهو السدس فتساقطت وسقطت دعواه بالثلث الزائد، وأما مدعى النصف فلأن بينته بالسدس الزائد معارضة بينة مدعى الكل فيه و بينة مدعى الثلثين فى نصفه وهو نصف السدس فتساقطت وسقطت دعواه بالسدس الزائد واستقر لكل منهم الثلث الذى فى يده ولكن ما طريقه هل هو باليد أو بالبينة واليد جميعاً؟ نقدم على هذا مقدمة وهى انه إذا تعارضت بينة الداخل والخارج قدمنا بينة الداخل، والصحيح ان الحكم بها و باليد بمعنى أنها رجحت اليد ولا يحلف صاحبها على الصحيح وقيل يحلف، وقيل تتساقط البينتان وتبقى اليد وحدها فيحلف قطعاً، و بينة الداخل مسموعة بعد قيام بينة الخارج

لاقبله ، و إذا ادعى الخارج بالنصف والداخل بالكل و يده على الجميع فقد يقال
إن بينته فى الزائد على النصف لاتسمع قبل قيام بينة الخارج عليه ولكن اولم
نسمعها لادى إلى عدم تمكن الداخل من معارضة بينة الخارج بالنصف لأن النصفين
لايتعارضان و إنما يتعارض بينة الخارج بالنصف الشهادة الشهادة للداخل بالزائد
عليه لتنتفى به دعوى الخارج ، فدعت الضرورة إلى سماعها ثم إذا سمعناها ورجحناها
على بينة الخارج بالنصف لابد أن نحكم له بالجميع و إلا لم يندفع الخارج فدعتنا
الضرورة المذكورة إلى سماع بينة الداخل والحكم بها فى النصف الذى وقع التعارض
فيه والنصف الزائد ليصح التعارض وتندفع الدعوى عن الداخل بعد قيام بينة
الخارج ، إذا عرف هذا فقد قال الرافعى فى دار فى يد ثلاثة ادعى أحدهم كلها
والآخر نصفها والآخر ثلثها وأقام الأولان كل منهما بينة على مايدعيه دون الثالث
ان لمدعى الكل الثلث بالبينة واليد النصف كذلك ولمدعى الكل نصف ما فى
يد الثالث أيضاً ببينته السليمة وفى النصف الآخر يتعارض ببينته و بينة مدعى
النصف ، فان قلنا بالتساقط فالقول قول الثالث فى السدس انتهى . وصاحب
الكل ههنا يدعى عليه من جهة مدعى النصف بنصف سدس وفيه يحصل تعارض
بينتيهما و بقية مافى يد مدعى الكل وهو الرابع لم يدعه أحد فلا تعارض فيه ولكنا
نحكم له بجميع الثلث كما حكمنا فيما تقدم لمدعى الكل بالكل ، و إن لم يدع عليه
إلا النصف لكن الحكم يختلف ففى الربع بيد و بينته لامعارض لها وفى نصف
السدس بيد مرجحة ببينته وقع التعارض فيها والسدس الذى يأخذه من الثلثين
بالبينة وحدها ومدعى النصف مدعى عليه من جهة مدعى الكل بجميع مافى يده
وهو الثلث فتقريره فى يده باليد المرجحة بالبينة المعارضة . فهذا تنبيه على ذلك .
و إن كان قول الرافعى بالبينة واليد صحيحاً لكنا أحببنا زيادة بيان فى ذلك .
رجعنا الى مسألتنا فنقول يستقر لكل من الثلاثة الثلث باليد والبينة كما قاله الرافعى
فى تلك المسألة . وتفصيله أن نقول مدعى الكل مدعى عليه من جهة مدعى الثلثين
بالسدس ومن جهة مدعى النصف بنصف سدس ففى هاتين الحصتين تتعارض

البينات فيبقى فى يده مجموعها وهو الربع باليد المرجحة بالبينة المعارضة وبقية مافى يده وهو نصف السدس يبقى فى يده باليد والبينة التى لامعارض لهـا ومدعى الثلثين مدعى عليه من جهة مدعى الكل بالثلث ومن جهة مدعى النصف بنصف سدس فيستقر فى يده الربع بعد تعارض بينته وبينة الخارج فيه وهو مدعى الكل بحكم الترجيح لبينة الداخل ويستقر فى يده أيضاً نصف سدس بعد تعارض بينته وبينة مدعى الكل ومدعى النصف فيه فتساقطت بينة الخارجين وبقيت له يد وبينة ومدعى النصف مدعى عليه من جهة مدعى الكل بجميع مافى يده ومدعى عليه من جهة الثلثين بالسدس فخرجه على ماسبق . فهذا بيان هذه المسألة . وقد بلغنى أن بعض أهل العصر غلط فيها وظن ان مدعى الكل ببينته يحصل له ثلث سالم عن المعارضة ويشارك الباقين . وهذا غلط على قول التساقط والله أعلم ، انتهى .

﴿ مسألة سألها ابن الوراق قاضى سمنود ﴾

رجل فى يده عين اشتراها من رجل من مدة أربع سنين بشاهدين فادعت زوجة البائع على من فى يده العين انها تستحق تسليمها لأنها تعوضتها من زوجها البائع المذكور من مدة خمس سنين وأقامت بينة شاهدا واحداً فهل يقدم الداخل ليده وشاهديه أم المرأة لسبق تاريخها ؟ .

﴿ أجاب ﴾ رحمه الله : قد وقع فى هذه المسألة إلباس فلا بد من نقل كلام الأصحاب فيه : قال الرافعى ما ملخصه فى تعارض البينتين المرجحات أسباب : (أحدها) زيادة قوة وله صور إحداها لو أقام أحدهما شاهدين والآخر شاهداً وحلف معه فأظهر القولين ترجيح الشاهدين فلو كان مع صاحب الشاهد واليمين يد قدم فى الأصح ، وقيل يقدم الآخر ، وقيل يتعارضان . (السبب الثانى) اليد ولا يشترط فى سماع بينة الداخل أن يبين سبب الملك من شراء أو إرث أو غيرهما فى الأصح ، ولا فرق فى ترجيح بينة الداخل بين أن يبين الداخل والخارج سبب الملك أو يطلقا ولا بين اسناد البينتين و إطلاقهما ، ولو فرضنا السبب فلا فرق بين أن تتفق البينتان أو تختلفا ولا بين أن يسندا الملك إلى شخص بأن يقول كل واحد اشتريته من زيد أو

يسندا الى شخصين وفيما اذا أسندا إلى شخص وجها نهما يتساويان ، ولو أطلق الخارج دعوى الملك وأقام بينة وقال الداخل هو ملكى اشتريته منك وأقام بينة فالداخل أولى ، ولو قال الخارج هو ملكى ورثته من أبى وقال الداخل اشتريته من أبيك فكذلك الحكم ، ولو انعكست الصورة فقال الخارج ملكى اشتريته منك وأقام بينة وأقام الداخل بينة انه ملكه فالخارج أولى لزيادة علم بينته ، ولو قال كل واحد لصاحبه اشتريته منك وأقام بينة وخفى التاريخ فالداخل أولى ، ولو أقام الخارج بينة انها ملكى الداخل غصبها منى أو قال أجرتها له وأودعتها وأقام الداخل بينة انها ملكه فالأصح وبه قال ابن شريح والعراقيون تقديم بينة الخارج . وصحح البغوى تقديم بينة الداخل . (السبب الثالث) التاريخ اذا شهدت بينة زيد أنه ملكه من سنة وبينة عمرو انه ملكه من سنتين فالمذهب تقديم أسبقهما تاريخاً ويطرد الخلاف فى النكاح وفيما إذا تعارضتا مع اختلاف التاريخ بسبب الملك بأن أقام أحدهما بينة بأنه اشتراه من زيد منذ سنة والآخر بينة انه اشتراه من عمرو منذ سنتين ، ولو نسبا العقدين إلى شخص واحد فأقام هذا بينة انه اشتراه من زيد منذ سنة والآخر بينة أنه اشتراه من زيد منذ سنتين فالسابق أولى بلا خلاف ، وقال بعد ذلك ثم المسألة من أصلها مفروضة فيما إذا كان المدعى فى يد ثالث ، فلو كان فى يد أحدهما وقامت بينتان مختلفتا التاريخ فان كانت بينة الداخل أسبق قدمت قطعاً وإن كان بينة الخارج أسبق فان لم نجعل السبق مرجحاً قدم الداخل قطعاً ، وإن جعلناه مرجحاً فكذلك فى الاصح وقيل يتعارضان . هذا ملخص كلام الرافعى ، وقد توهم ان سبق التاريخ لا أثر له مع اليد على الاصح وقد تقدم قبل هذا أنه لا فرق بين أن يسند الملك إلى شخص واحد أولا فيقتضى هذا ان نقدم صاحب اليد وإن كانت بينة الخارج أسبق تاريخاً ونسبت الملك إلى الشراء من زيد الذى شهدت به البينة الاخرى ويكون قوله فيما سبق لو نسبنا العقدين إلى شخص واحد فالسابق أولى بلا خلاف فيما إذا لم يكن فى يد أحدهما . هذا وجه الاشكال فان مع بينة الخارج إذا كانت أسبق تاريخاً زيادة علم فلم

لاتثبت كما لو قال اشتريته منك وقد جزم فيها بالقبول لزيادة العلم وهذا مثله ؛ هذا إذا كانت بينتان كاملتان وفى الشاهد واليمين نظر آخر لكونه أضعف ، ونظرت كلام غير الرافعى أيضاً وبحثنا فيها فى الدرس أياماً واستشكل كل الحاضرين تقديم صاحب اليد فى هذه ، وصمم بعضهم على انه لاوجه إلا تقديم الخارج ولم يصمم الباقون على ذلك ، لكن عسر عليهم الجواب ففكرت فى ذلك وظهر لى ماأرجو به الصواب إن شاء الله وهو أن ههنا ثلاث صور : (إحداها) ان يعترف المدعى عليه الذى هو الآن صاحب اليد بأن الدار كانت بيد الزوج عند التعويض أو تقوم بينة بذلك فيقضى للمرأة بها لأن اليد القديمة صارت للزوج ويد المشترى حادثة عليها فلا تقدم عليها ولا يبقى إلا العقدان فيقدم أسبقهما وهو عقد المرأة فان اليد الموجودة إنما يعمل بها وبعدمها إذا لم يعلم حدوثها فاذا علمنا حدوثها فاليد فى الحقيقة هى الاولى . (الصورة الثانية) ان لا يعترف بذلك ولاتقوم البينة به لكن تشهد بينة المشترى ان الزوج باعها له وهى ملكه ، وتشهد بينة المرأة أن الزوج عوضها إياها وهى فى ملكه ، ولا تتعرض لليد فهنا البينتان متعارضتان ويقدم صاحب اليد على الاصح لأن اليد لانعلم حدوثها فنستصحبها فى الماضى إلى زمان التعويض ، وبينة التعويض لو انفردت لكانت مقدمة عليها لكن عارضتها بينة الشراء فهما متعارضتان فى إثبات الملك للزوج فى الوقتين و يد المشترى مرجحة . وهذه الصورة هى التى تكلم فيها ولا فرق فيها بين أن يكون بين المرأة أو الرجل شاهدان أو شاهد وامرأتان أو شاهد و يمين فانا نقدم صاحب اليد على الاصح ، نعم على القول الآخر القائل بأنه تقدم بينة الخارج لوكانت بينته شاهداً ويميناً هل تقدم على بينة الداخل وهو نظر لاضرورة بنا إلى تحقيقه . (الصورة الثالثة) إذا لم تعترف بينة سابقة ولا قامت به بينة ولا يملك الزوج فى إحدى الحالتين وإنما شهدت بينة المرأة بالتعويض وشهدت بينه المشترى بالشراء فهنا نقدم صاحب اليد بلا إشكال فى ذلك والله أعلم . فهذا تحرير هذه المسألة وهى كثيرة الوقوع والاحتياج إليها كثير ، وقليل من يحررها بل لا أعرف أحداً يحررها ولا هى مسطورة بهذا

التحرير فى كتاب فينبغى إن تتقن وتحفظ وتستفاد . وكتب على الفتوى مانصه :
الحمد لله إن اعترف صاحب اليد الآن بأن الدار كانت فى يد الزوج حين التعويض
أو قامت بينة بذلك حكم للمرأه بها سواء أ كان للمرأة شاهدان أم شاهد ويمين وإن
لم يكن كذلك بل اقتصرت كل بينة على العقد الذى شهدت به أو أضافت
إليه الشهادة بالملك كأن تقول بينة المرأة انه عوضها وهى فى ملكه وتقول بينة
ذى اليد إنه باعها له وهى فى ملكه فتبقى فى يد من هى فى يده الآن سواء
أ كانت بينة المرأة شاهدين أم شاهداً ويميناً والله أعلم . وملخص ذلك إذا
تنازع الداخل والخارج فان اعترف الداخل للخارج أو لأصله بيد متقدمة على
ما يدعيه الخارج من سبب الانتقال إليه فالقول قول الخارج وليس الداخل فى
ذلك صاحب يد بالنسبة إلى ذلك الوقت ، وكذا إذا قامت بينة بذلك ، وإن
لم تزد البينة على الشهادة للداخل والخارج يعتقد بهما فلا التفات إليها مع اليد
وتبقى فى صاحب اليد ، وإن شهدت البينة بملك الداخل مؤرخة أو مطلقة وبينة
الخارج بالملك أيضا مؤرخة أو مطلقة له أو لأصله فهذا محل خلاف . والأصح
تقديم اليد وحمل الأمر على استمرار اليد فى الزمان الذى اقتضت بينة
الخارج ثبوت الملك فيه والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل اشترى داراً وصدق البائع أخوه على صحة ملكه ثم
اشتراها المصدق من المشترى بثمن مؤجل فحل فادعى المصدق ان بعض المبيع
وقف عليه وأراد أن يقيم بينة .

﴿ أجاب ﴾ إذا ظهر للقاضى قرينة تقتضى خفاء ذلك على المصدق حين
تصديقه فله سماع دعواه وبينته .

﴿ مسألة ﴾ رجل طلق امرأته طلقة بائناً خلعاً فقالت المرأة إنها ثالثة ثم رجعت
عن ذلك وزوجت منه بغير محلل ثم مات عنها فطلبت ميراثها منه فتوقف بعض
الحكام فى ذلك لاقرارها بالطلاق الثلاث .

﴿ أجاب ﴾ نقل ابن الرفعة فى المطلب وآخر باب الرجعة ان الماوردى زعم

أن الشافعي قال في كتاب العدد إذا أقر بطلاقها واحدة وارتجعها وادعت أنه طلقها ثلاثاً لا رجعة له بها ثم صدقته وأكذبت نفسها حل لها الاجتماع معه . وقال الامام لو ادعت على زوجها انه طلقها فأنكر ونكل فحلفت ثم كذبت نفسها فانه لا يعول على كذبها لأن قولها استند إلى أن تنوى ، قال ابن الرفعة يجوز أن يقال مأخذه إن قلت بوجه نحو التحريم فصبرا فلم يجز الرجوع عنه أو مأخذه ان اليمين المردودة كالاقرار ، ولو قامت بينة على طلاقه أو أقر به ثم رجعا لم يقبل منهما وكذا هنا ، قال رضى الله عنه وما قاله ابن الرفعة صحيح فلا يعارض كلام الماوردى بكلام الامام فان المرأة لا يثبت الطلاق بقولها فاذا رجعت حللها لاعتقادها ولأن الطلاق لم يثبت لكن ذاك اذا كان الطلاق رجعياً وارتجعها لأن سلطته باقية ، أما مسألتنا فالطلاق بائن ولا سلطة له عليها وبرجوعها لم يحصل إقرار على نفسها ولا حق للمطلق ففى الاباحة لها ان تتزوج به نظر يحتمل أن يقال لا تحل لاقرارها بالتحريم ، والتمسك بكلام الامام المذكور فى ذلك ردى ويحتمل أن يقال كلامها لم يثبت به طلاق وقد رجعت عنه فالحكم بالتحريم لا مستند له فان كانت بكراً وزوجها المجبر لموافقته المطلق فى دعواه حلف وكذا إن كانت غير مجبرة فرفعه بقولها إنها مطلقة ثلاثاً فيه هذان الاحتمالان وأولى بأن لا يرفع لتعلق حق الزوج فاذا مات فارثها منه تابع للحكم ببقائها معه ان قلنا تبقى معه ولا يفرق بينهما ورثت لأنا لم نجعل لدعواها الطلاق الثلاث حكما . وان قلنا يفرق بينهما فلا ترث فلا يثبت لها صداق مسمى بل مهر المثل إن كان دخل بها . ولم يتضح عندى فى الجواب عن السؤال شيء يجوز أن أكتبه ولعل الله يفتح به بعد هذا ، وليس هذا كقولها ان بينهما محرمية من نسب أو رضاع كما فرق به الامام فى النهاية ولا كقولها انها ما أذنت لأن ذلك نفى وهذا إثبات ، والمسألة تحتاج إلى نظر والله أعلم ، والاقرب أنه بعد رجوعها يجدد تزويجها به ويرشد والله أعلم .

ومما أذكره فيها ان الورثة لو وافقوا على انها لم تكن مطلقة ثلاثاً كما قال مورثهم فيظهر ظهوراً قوياً أنها ترث لتصديق الغرماء لها ، وان لم يوافقوا فيحتمل أن يقال إنه يوقف نصيبها إلى أن يصطلحوا ويقسم الباقى لبقية الورثة فان صحة النكاح

لاشك أنها محتملة وليست مقطوعاً بها فكيف نعطى لبقية الورثة جميع الميراث بالشك فلينظر فى ذلك . هذا كله إذا رجعت عن دعواها الثلاث فان لم ترجع بل محر تزويجها به أصلا والله أعلم . تخلى بيضاء فان محرر به فى المسألة التى قبلها نكتب فيها ان شاء الله . وقد كتبت عليها للمستفتى نص الشافعى المذكور وان يمكن أن يتمسك به فى مسألتنا ويمكن الفرق بالبينونة والمسألة مشكلة ، والأقرب عندى ثبوت الزوجية والميراث وذلك فى شعبان سنة ثمان وثلاثين .

﴿ مسألة من حماة فى شعبان سنة ثلاث وأربعين ﴾

اشترى قراسنقر من عماد الدين صاحب حماة بستان الحبوسة بظاهر حماة بمائة ألف فى شعبان سنة إحدى عشرة وسبعمائة وشهدت بينة لعماد الدين بالملك وثبت ذلك على القاضى شرف الدين ثم حضرت والدة عماد الدين وزوجته عند القاضى شرف الدين الحاكم بحماة المذكور وأقرا بصحة البيع المذكور وهذا الكتاب بيد علاء الدين قراسنقر وحضر فى شعبان سنة ثلاث وأربعين متكلم عن بيت صاحب حماة وأخرج مكتوباً فيه ان القاضى شرف الدين بن البارزى المذكور ثبت عنده ان عماد الدين فى سنة سبعمائة أقر أنه ملك أمه نصف البستان المذكور ومكتوب آخر بالنصف الآخر حرر أنهما قبلتا ذلك منه وانه سلمه لهما وفى كل منهما وانه ثبت عنده التبايع المشروح أعلاه وأنه لما تكامل ذلك عنده حكم ببطلان البيع المذكور وكان ذلك بحضور القضاة الأربعة بدمشق فى سابع عشر شعبان المذكور عند نائب دمشق بدار السعادة . فاستشكل جماعة من الفقهاء حكم القاضى شرف الدين بالابطال من جهة ان الملك ثبت للبائع حالة البيع ولا ينافيه إقراره قبله بعشر سنين أنه لغيره لجواز أن يكون انتقل اليه وأنه استشكله بعض الحاضرين أيضاً من جهة أنه إنما ثبت بمقتضى المكتوب المذكور الاقرار بالنصف فكيف نحكم بابطال الكل وحاول المتكلم عن ابن قراسنقر نقض الحكم المذكور وأشار المتكلم عن بنت صاحب حماة إلى كتاب آخر معه بالنصف وأخرجه فكان كما قلناه . ومال والدى أبقاه الله إلى عدم نقض

الحكم وقال أما التوقف من جهة أن الثبوت إنما هو فى النصف ولعل الحاكم المذكور كان يرى ان الصفقة لاتفرق ، هذا قبل خروج المكتوب الآخر فلما خرج تبين ان بمجموع الكتابين ثبت بطلان الكل ولكن قصرت العبارة فى كل من الكتابين عن المقصود ، وأما الاشكال من ان ثبوت الملك عند البيع لايعارضه الاقرار السابق وهذا هو الذى يسبق إلى ذهن كثير من الفقهاء . فجوابه من مسائل منصوص عليها فى المذهب : (احداها) ما قاله الأصحاب ان من اشترى شيئاً ثم بعد مدة قامت بينة لأجنبى أنه ملكه وأطلقت ولم يسنده إلى زمن ماض وانتزع منه أنه يرجع على بائعه وما ذاك إلا لأن الاطلاق يقتضى شمول المدة الماضية لأن الأصل عدم حدوث سبب آخر فكذلك هذه البينة والتى شهدت لعماد الدين بالملك تقتضى استصحابه إلى مامضى وذلك ينافى إقراره به لوالدته ، وأيضاً فالظاهر أن مستندها الاستصحاب واليد وخفى عنها الامور المتقدمة . (المسألة الثانية) قال ابن أبى الدم فى أدب القضاة فى المسألة السابعة من الفصل السادس فى التداعى بين المتخاصمين من أقر لغيره بالملك ثم ادعاه مطلقاً لم تقبل دعواه حتى يدعى تلقى الملك منه خلافاً للقاضى الحسين قال وخالف فيه جميع الاصحاب لأنه مؤاخذ باقراره فى مستقبل الأمر ولا مبالاة بقول عكن انتقال الملك من المقر له إلى المقر بعد إقراره الأول لأنه لما أقر لزمه حكم إقراره فاذا عاد يدعيه فمعناه نقلته إلى أو إلى من نقله الى وهذا يمكن إقامة الحجة عليه فان النواقل الشرعية هى بيع أوهبة أوعوض يجرى مجرى دين وإذا أمكن اقامة البينة على السبب الناقل مع سابقة الاقرار وجب إظهاره بخلاف دعوى الملك لامع سابقة إقرار فان أسباب الملك كثيرة فجاز إطلاق الدعوى والشهادة به والله أعلم .

قال ولده قاضى القضاة الخطيب أبو نصر تاج الدين سلمه الله : ثم اجتمعوا فى ثامن عشر شعبان المذكور بدار السعادة فجزم والدى بصحة حكم قاضى القضاة المذكور الصادر فى حياة أم عماد الدين وزوجته بالنسبة إلى المأخذ أن كلا من والدته وزوجته فى رمضان سنة إحدى عشرة أقرت بصحة البيع وان ذلك حق لقراسنقر لاحق

لهمافيه . وقال والدى أيضا لاسمه إذا ثبت هذا يمتنع الحكم ببطلان البيع ولم يتضمن اسجال قاضى القضاة شرف الدين التعرض لذلك والظاهر أنه لو اتصل به لم يحكم بالبطلان فان ذلك تصديق منهما بملك البائع أوأنه وكيل عنهما فيه ولو لم يثبت هذا المحضر لكان يتوقف أيضاً الحكم لورثة عمادالدين فان الحكم بابطال البيع فى حياة أم عماد الدين وإن صح بالنسبة إليها فبعدها ولا وارث لها إلا ابنها قد يقال إنه مؤاخذ بمقتضى بيعه فكأنه أقر بملكه لمقتضى صحة بيع قراسنقر وذلك يمنع من الارث على سبيل المؤاخذة وانفصل الحال فى ثامن عشر شعبان بمرسوم والدى رحمه الله على ان البستان المذكور يبقى فى يد ابن قراسنقر حتى يقيم المتكلم عن ورثة صاحب حماة دافعاً لاقرار المذكورين بصحة البيع والله اعلم . وقال والدى أيضاً انه ينبغى أن ينظر هل كان المبيع فى يد عمادالدين لما باعه أو يد أمه وزوجته المقر لهما فان الكتاب ليس فيه دليل على ذلك فان لم يكن فى يده فهى مسألة ابن أبى الدم بعينها ولا تقبل بينة الشاهد له بالملك على أمه وزوجته وان كانت فى يده حالة البيع فقد يقال ان ههنا انضمت للبينة فظاهر اليد أنها محقة فتقبل البينة لبينة الأصل و تفارق مسألة ابن أبى الدم . وقال أيضاً إن إبطال قاضى القضاة شرف الدين البيع فى سنة ثمانى عشرة وكان قراسنقر ذلك الوقت فى بلاد التتر ، والظاهر أنه لم يكن من جهته أحد حاضر فكيف حكم عليه ، وكان عماد الدين ذلك الوقت صاحب قوة ففى النفس شىء من احتمال مراعاته لكن قاضى القضاة شرف الدين البارزى دينه وعلمه لاشك فيه والظن به حسن فالله أعلم . واما الاقدام على نقض حكمه فلا يمكن ولم يبق إلا النظر فى إقرار الوالدة والزوجة فان انشرحت النفس لكونه صدر منهما فينبغى الحكم ببقاء البيع لقراسنقر لأن الظاهر أن الحاكم لو اطلع عليه لم يحكم بالابطال وان فيه ريبة فيتوقف عنه لاحتمال ذلك فى شهوده ولا يتعرض للحكم فى هذه المسألة بشىء فالله أعلم . ومن كان فى يده شىء فهو باق على ما هو عليه على غير حكم والتقرير فالله أعلم . ومن المسائل أيضاً ماصرح به الأصحاب ومنهم الغزالى أن من أقر لغيره بملك لم تسمع بعده دعواه .

حتى يدعى تلقى الملك من المقر له ، ولم يحك الرافعى فى ذلك خلافاً ، وهـذه مسألة ابن أبى الدم بعينها التى حكى فيها خلاف القاضى حسين وإنما حكى الغزالى والرافعى الخلاف فيما إذا أخذ منه بحجة غير الاقرار وصحح الرافعى فيما إذا أخذ منه بغير حجة الاقرار سماع دعواه مطلقاً . وههنا مسألة قد تشـكل وهى ان الداخل إذا أقام بينة بعد القضاء بالعين للخارج وتسليمها إليه قالوا إن لم يسند الملك إلى الأول فهو الآن مدع خارج وهذا قد يشكل على رجوع المشترى إذا انتزعت العين منه ببينـة مطلقة على البائع فان البينة المطلقة إن لم تقتض تقدم الملك أشكل الرجوع وإن اقتضت أشكل جعل هذا مدعياً خارجاً ، وكان ينبغى أن يقال إن بينة تقتضى إسناد الملك فتصير كالو استندت وقالوا إذا استندت إلى ماقبل ازالة اليد الصحيح سماعها و ينقض القضاء ، والثانى لا لأن تلك اليد تفضى به إلى إبطال حـكمها أما إذا أقامها بعد القضاء وقبل تسليمه فوجهان مرتبان ، وأشكلت على القاضى يسر عشرين سنة ثم استقر رأيه على انها لا تسمع لئـلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد . ومن المسائل التى ينظر فيها دار فى يد إنسان وقد حكم له حاكم بملكيتها فادعى خارج انتقال الملك منه اليه وشهد الشهود على انتقاله اليه بسبب صريح ولم يبينوه أفتى الماوردى والقاضى ابو الطيب وفقهاء همذان بسماعها والحـكم بها للخارج ، ومال أبو سعد الهروى إلى أنها لا تسمع حتى يثبتوه وهو طريقة القفال وغيره لأن أسباب الانتقال مختلف فيها فصار كالشهادة على أن فلاناً وارث لا تقبل مالم يثبتوا جهة الارث . قلت إن كان السبب هذا مقدم حكم الحاكم فلم يقاس على الشهادة بالارث و إن لم يـكن كذلك فتشـكل الشهادة بالملك المطلق فان المعروف انها مسموعة ، والقياس على الارث يقتضى انها لا تسمع والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ تولدت عن ذلك فى شرط حكم كل منهما ذكرها رحمه الله عقب مسألة من باب الأقضية قال رحمه الله : وشروط الحكم كثيرة ونقتصر منها على ما نحتاج اليه فى هذا المحل فمن ذلك انه إذا كانت الدعوى فى حق آدمى فلابد

من مدع ومدعى عليه فان كانت الدعوى لميت أو غائب أو محجور عليه تحت نظر الحاكم أو لبيت المال فالقاضى الشافعى هو الذى يقيم من يدعى وليس لغيره ذلك، وتكون الدعوى عن الميت أو الغائب أو المحجور أو بيت المال باقامة القاضى الناظر فى أيديهم عنه أما فى الميت والغائب و بيت المال فظاهر وأما المحجور فتحرير العبارة فيه أن يتكلم عليه ويدعى له ولا يقال عنه ولو قيل ذلك على وجه التسمح فى العبارة كان جائزاً وإن كانت الدعوى على واحد من هؤلاء فالقاضى الشافعى يقيم من يسمع الدعوى المتوجهة عليه ويكون ذلك المنصوب قائما مقام الميت أو الغائب أو بيت المال أو المحجور عليه على ماجوزناه من العبارة المتقدمة فهو منصوب من جهة الحكم عليه، ويسمع القاضى الشافعى الدعوى من المذكورين اللذين نصبهما وليسا وكيلين عنه بل منصوبين من جهة الشرع بنصبه إياهما وهو نائب الشرع فى ذلك ونواب القاضى الشافعى فى ذلك مثله فالذى يحتاج اليه القاضى الشافعى فى ذلك فى هذا المحل ماذكرناه فقط مع بقية ما يحتاج اليه الحكم من بينة أو علم عند من يرى الحكم بالعلم، أما القاضى المالكى أو الحنفى أو الحنبلى ونوابهم فيحتاجون إلى أن ينصب القاضى الشافعى فى ذلك من يدعى ومن يدعى عليه ويكون نصبه لذلك بالطريق التى ذكرناها فلو أراد واحد من هؤلاء القضاة أن يسمع الدعوى على مباشرة وقف تحت يد القاضى الشافعى أو قيم يتيم أو بيت مال لم يكن له ذلك بمجرد كونه مباشر الوقف أو قيم اليتيم أو بيت المال لأنه فى ذلك نائب القاضى والقاضى نائب الشرع، والشرع لاتتوجه الدعوى عليه فالقاضى كذلك فنائبه كذلك ولقد وقعت قضية بالديار المصرية من بضع وثلاثين سنة حضر شخص يدعى نظر وقف تحت نظر الحاكم وأراد الدعوى بذلك عند القاضى المالكى على مباشر الوقف المنصوب من جهة الشافعى وتجلجل الكلام فى ذلك وطالما حصل للمدعى مساعدون وكنت أسمع قاضى القضاة إذ ذاك يتعجب ويقول كيف يكون نائب القاضى يدعى عليه ويتعجب بعض من يسمع منه هذا الكلام، وانفصلت تلك القضية ولم يحصل

للمدعى شيء وما زلت مفكراً فى ذلك حتى استقر رأيى على أن القاضى لاتتوجه عليه دعوى أصلا ولا على نائبه ، والسر فيه ان القاضى نائب ويده يد الشرع فكيف تتوجه الدعوى عليه ولهذا لا يضمن هو ولا نائبه ولا يتوجه عليه بوضع يده ضمان وكذا لا يدعى عليه بسببها لأنها يد الشرع لا يده بل هو فى الحقيقة لا يد له وإنما هو متكلم بلسان الشرع واليد لله ورسوله فلهذا السر لا يتوجه أصلاً على قاضى دعوى فيما يتعلق بالقضاء مادام قاضياً وانما تتوجه عليه دعوى فى حال قضائه فيما يختص بنفسه اذا باع أو اشترى أو ما أشبه ذلك من التصرفات لنفسه فيدعى عليه كما يدعى على سائر الناس فاذا أذن القاضى الذى له ولاية الاذن لمباشر الوقف فى سماع الدعوى عن الميت أو الغائب أو المحجور أو بيت المال ساغت الدعوى حينئذ لذلك لا لكونه فى يده ولا لكونه مباشراً لأن المباشر لا يد له على الرقبة ولا المنفعة وإنما له ولاية ما ولاه القاضى من حفظ أو ايجار أو قبض أو صرف أو نحوه بحسب ماولاه والتولية عن الشرع أو عن القاضى فيما هو نائب عن الشرع فيه . ومن لا يرى القضاء على غائب ليس له أن يسمع الدعوى على هذا المنصوب عنه والله أعلم . فلو قال القاضى وكلت زيداً فيما يتوجه على من الدعاوى ليسمعها لم يجز أن يسمع قبل الدعوى المذكورة لانها ليست على القاضى ولو قال وكلت فلاناً ليسمع الدعوى على لم يصح أيضاً إلا ان يريد به المعنى المتقدم فيكون استعمال ذلك اللفظ فيه مجازاً ولو أريد الدعوى على القاضى نفسه بذلك لم يجز أما أولاً فلصيانة منصب القضاء ، وأما ثانياً فلأن القاضى نائب الشرع و نائب الشرع لاتسمع عليه دعوى و إنما تسمع الدعوى على منصوبه عن الغائب والميت فهو كالوكيل عنهما او الولى عليهما وليس لكونه قائماً مقام القاضى ولو ادعى القاضى بينة سمعت الدعوى لأن القاضى له أن يتبرع بنفسه ونائبه وبمنصوبه انتهى .

﴿ مسألة ﴾ إذا كانت عين فى يد شخص اسمه بكر فادعاها زيد وأقام بينة انها ملكه وانتزعها من صاحب اليد ، وبعد مدة حضر عمرو وادعى انها ملكه وكلتا البينتين أطلقت ولكن وقت الاشهاد الاول والحكم بها

على بكر متقدم على وقت شهادة الثانية لعمرو على زيد وليستا متعارضتين بل كل منهما شهدت فى وقت بما هو محتمل ، وهذا لاخلاف فيه وليس كما لو أقر زيد لشخص معين ثم ادعاها حيث يحتاج إلى ذكر التلقى ولا كما إذا انتزعت منه بينة ثم جاء يدعيها حيث اختلفوا فى وجوب ذكر التلقى لأن عمرو المدعى هنا اجنبى لم تنزع منه لا ببينة ولا باقرار فدعواه مسموعة قطعاً كما صرح به الاصحاب وكذا بينته انتهى .

﴿ مسألة ﴾ عين وجدناها فى يد شخص من مدة طويلة ومعه كتاب قد ثبت فيه على حاكم ملكه لها ، وجاء خارج يدعيها وبيده كتاب قد ثبت فيه على حاكم بتاريخ متقدم ملكه لها فهذا يشبه المسألة المتقدمة ويزيد عليها بأنها لاتنزع ممن هى فى يده لأن يده لم يعرف ابتداؤها فاشتركت بينته وبينة الخارج فى شهادة كل واحدة بالملك فى وقت غير وقت الأخرى وانفردت إحداهما باليد فقدمت بينة صاحب اليد ، هذا لو حصل التعارض فكيف ولا تعارض لما قدمناه فلو كان كتاب أحدهما متضمناً ثبوت الملك واليد فى وقت وكتاب الآخر متضمناً ثبوت الملك واليد فى وقت متأخر والعين فى يد ثالث كان كالمسألة الاولى وحكمنا للمتأخر إذا جوزنا الحكم بالشهادة بالملك المتقدم وإن لم نجوزه بنينا الامر على مامر هو عليه ولو كانت فى يد صاحب التاريخ الثانى أقررنا ما فى يده واجتمع على إقرارها فى يده اليد وتأخر كتابه إن جوزنا الشهادة بالملك المتقدم وإلا باليد فقط مع تساوى الجانبين فى البينة ، وقد وقع مثل هذه المسألة فى المحاكمات فقلت بأنها لاتنزع لاسيما والثانى وقف لايقبل الانتقال وقد ثبت فيه الملك والحيازة إلى تاريخ الوقف وحكم بصحته فكيف ينزع ، ولم أجدها مسطورة لكنى جازم بالحكم المذكور فيها . ثم وقع لى فتوى فيها خط برهان الدين بن عبد الحق الحنفى وتقى الدين بن تيمية الحنبلى توافق ماقلته انتهى .

﴿ مسألة ﴾ فى الكتاب المشار إليه المتقدم التاريخ لم يثبت فيه الملك للخصم وإنما ثبت شراؤه ولم يثبت ملك البائع إلى حين البيع وإنما المشترى اشترى من تركة فى وفاء دين عليها باذن الحاكم وثبت على الحاكم الملك واليد

للميت إلى حين الموت . ولم يقولوا إنها باقية على ملك ورثته إلى حين البيع فيحتمل أن يكون حاكم آخر باعها قبل ذلك وصح بيعه ، ويحتمل أن يقال و إن لم يكن شيء من ذلك ان دلالة ذلك على ملك المشترى بالالتزام أم شهدت به البينة فلا تعارض البينة التى شهدت صريحاً بملك خصمه وحيازته وهو صاحب يد الآن فلا ينزعها منه ، وهذه صورة المسألة التى وقعت فى المحاكمة مكتوب بشراء أبى بكر أرضاً من تركة باذن حاكم لوفاء دين على الميت ، وقامت بينة عند الحاكم بملك الميت إلى حين وفاته وجاء وارث المشترى يدعيها وهو خارج على صاحب يد بيده مكتوب فى تاريخ متأخر أن زيداً وقفها على أصحاب اليد وثبت ملكه لها إلى حين الوقف وحكم حاكم بصحة الوقف ولم نجد بينة الآن تشهد بشىء فلا تظهر إلا بنفسها فى أيدى الواقف لما قلناه ولأن الشهادة ذلك الوقت بالشراء لم تكن بالملك إلا للمبيع عليه حين البيع لما بيناه ولا للمشترى لانها شهادة بسبب الملك وهو الشراء لا بنفس الملك . فقد ظهر من أوجه كثيرة عدم الانتزاع والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل فى يده طواشى بالغ باعه لشخص فادعى الطواشى أنه ليس ملكه وان سيده فلان وان سيده سلمه لهذا الرجل هدية الى زيد . وقال شخص سيده فلان المذكور باعه لى وملكته منه وشهد له بذلك شاهد واحد لم يتفق بتزكيته فقلت لهما اتفقتما على الملك لفلان و على اليد لهذا الشخص واليد له وقد باع وانتقلت إلى المشترى فلا تنزعها إلا ببينة وحلف الشخص على أنه ملكه من فلان وعلى نفى ماقاله الطواشى انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل فى يده دار بمكتوب حكم له بها حاكم فى تاريخ متقدم فادعاها رجل وأظهر مكتوباً حكم له بها فيه حاكم من تاريخ أقدم من التاريخ الاول ولم تقم لواحد منهما بينة الآن بالملك وإنما قامت لكل منهما بينة بحكم الحاكم الذى حكم له . فنقول إنها لاتنزع من صاحب اليد لان له يداً وحكماً ولغريمه حكم بلا يد فلا يساويه ، أما عند من يقدم بينة الداخل فظاهر وأما عند من يقدم بينة الخارج فلأن ذاك إذا شهدت له الآن وهنا لم تشهد له الآن بشىء فلو لم يكن مع صاحب اليد حكم وليس لغريمه بينة الآن إلا بأن

حاكماً حكمه بها من مدة طويلة فهنا من يقول بأن الحيازة مدة طويلة تبطل الحق وهم المالكية لاينزعونها وأما غيرهم فالظاهر على مقتضى قواعدهم أنها تنزع لاستصحاب حكم الحاكم ، ويحتمل أن يقال لاتنزع لأن الاستصحاب يصلح للدفع ولا يصلح لابتداء الحكم فلو حكمنا الآن برفع اليد لكنا حاكين بذلك بغير بينة فهذا لاينبغي أن ينظر فيه وإن كان السابق إلى الذهن الانتزاع . والله أعلم انتهى.

﴿ مسألة من الصلت ﴾

أرض مشتركة بين أخوين مات أحدهما وخلف ثلاثة بنين وبنتاً ثم مات أحد البنين وخلف إخوته ووالدته ثم ان أحد الأولاد باع نصيبه ونصيب إخوته ووالدته المخلف عن والده المنتقل إليهم بالارث لشخص ووقفه المشترى ثم ادعت البنت بعد موت أخيها البائع أن نصيبها باق على ملكها ما باعت ولا وكلت فاذا قامت بينة أن نصيبها فى الأرض المخلفة عن والدها باق هل تحتاج البينة إلى التعرض إلى أنه لم يزل و إذا أقامت ورثة المشترى بينة تشهد بالملك إلى حين وقفه فما الذى يرجح من البينتين وهل يحتاج إلى ان يستفسر من بينتها عند الأداء ان الملك لم يزل أو يكفى إطلاق الملك ؟ .

﴿الجواب﴾ إذا عرف أن ذلك مخلف عن والدها لها ولأخوتها ووالدتها فالقول قولها أن نصيبها باق على ملكها حتى تقوم بينة بانتقاله عنها بطريق شرعى ، والبينة لها بأن نصيبها باق على ملكها لا تحتاج إلى قولها لم تزل بل تسمع مطلقة بعد تقدم دعوى مسموعة والبينة للواقف بالملك إلى حين وقفه أولم يعرف كون ذلك مخلفاً للمدعية ومن يشاركها كانت معترضة لكن مع معرفة ذلك لاتعارض إلا أن يجعل النزاع بين الواقف والميت الذى ذلك مخلف عنه و يقع التنازع من رأس وتقدم البينتان هكذا فحينئذ يقع التعارض بناءً على المشهور أنه لافرق فى التعارض بين ذكر السبب انتهى .

﴿مسألة أخرى﴾ عمر أحد الأخوين ثم مات وتنازعت ورثته مع الآخر فى العمارة .

﴿الجواب﴾ متى ثبت أن عمرها حمل على ان الآلات كانت فى يده فتكون

له ولورثته من بعده حتى يتبين خلاف ذلك ، واستفسار البينة ليس بشرط لكن إذا أراد الحاكم فله أن يفعله فان نصت على أمر اتبع وإن أصرت على الاطلاق حمل على ماتقدم والله أعلم .

﴿مسألة﴾ فى رجل مات وترك أيتاماً صغاراً وترك موجوداً كثيراً فوق حاجتهم من وقف وعين وملك وغلات وغير ذلك ثم ان الحاكم أذن لوكيل الحكم أن يبيع على الأيتام المذكورين ملكا من المخلف عن مورثهم بمبلغ وقامت عند الحاكم بينة شرعية بالحاجة والغبطة فأذن فى البيع المذكور بعد أن ثبت ذلك وحكم بذلك ، ثم ان الملك الذى أبيع فى ذلك أبيع بدون ثمن المثل وثم بينة شرعية تشهد بذلك وبعدم حاجة الأيتام إلى بيع ذلك فهل تقدم البينة الأولى أم الثانية فاذا قلنا بتقديم أحد البينتين فبينوا لنا الحكم أفتونا مأجورين .

﴿الجواب﴾ الحمد لله ما أشتهى أن أكتب على شىء من هذه الفتاوى لأن الظاهر أنها تحيلات بالباطل وأين البينات الصحيحة فان فرض ذلك فقد أفتى الشيخ تقى الدين بن الصلاح فى مثلها بتقديم البينة الثانية ونقض حكم الحاكم وأنا أميل إلى خلاف ذلك وان البينتين متعارضتان ولا ينقض الحكم ، هذا إذا سلمت البينتان من القدح والغرض ومتى يكون ذلك الله يسترنا أجمعين .

﴿فرع﴾ وقع فى المحاكمات سنة ٧٤٩ وقف ثابت فيه الملك والحيازة محكوم بصحته فى حدود الأربعين بكتاب متصل . وفى كتاب آخر متصل ذلك الموقوف بعينه أوحصة منه موقوفة على غير تلك الجهات من واقف آخر فى سنة ٦٩٤ ثابت فيه الملك والحيازة محكوم بصحته فلم أجد نقلا إلا أنى تفقهت ان هنا تعارض البينتين مع زيادة اتصال كل منهما بحكم فمن يقدم بينة الخارج فذلك فيما إذا لم يكن حكم أما ههنا فقد حصل حكم وله احتمال ماوهو أن يكون الحاكم الثانى اطلع على بطلان الوقف الأول أو أنه جرت مناقلة على مذهب من يراها فالاقدام على رفع اليد إقدام على نقض حكم يحتمل أن يكون له مساغ فلا يجوز والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام وقفت على تصنيف لطيف لقاضى القضاة شهاب

الدين محمد بن أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى بن محمد الخويي الشافعي قال فيه وقع عندى فى جملة المحاكمات أرض مشتركة بين اثنين أقرا أنهما اقتسماها قسمة صحيحة شرعية وتسلم كل منهما ماخصه بالقسمة وادعى أحدهما أن شريكه وضع يده على أكثر مما خصه بالقسمة وعين حداً ، وقال هذا الحد الذى وقعت القسمة عليه وعين الشريك المدعى عليه حداً ثانياً وقال هذا الذى وقعت القسمة عليه فالذى فى يدى هو حقى ولم أتجاوز الحد فرأيت اختصاص المدعى عليه بماوراء الحد الأول لاتفاق المتنازعين عليه واختصاص المدعى بماوراء الحد الثانى لاتفاقهما عليه أيضاً ورأيت أن مابين الحدين يقسم بين الشريكين على نسبة ما كان بينهما قبل القسمة لأنها أرض أقر كل منهما لصاحبه بنصفها ، وهى فى يد أحدهما ولا بينة على انتقال ما أقر به للخارج إليه فتنزع من يده إلى أن يقيم بينة على أنها دخلت فيما خصه بالقسمة كالو أقر رجل لزيد بنصف دار ثم وضع يده عليها وادعى أنه ملك جميعها فانه لايقبل قوله فى النصف الذى أقر به لزيد إلا ببينة ولاتنفعه اليد لأن اليد الثانية لاتعارض الاقرار السابق . ووقفت على ثلاثة تصانيف للشيخ تقى الدين أحمد بن تيمية مختصر ومطول وماخص منه قال فيه إن الشريكين إذا أقرا بأنهما تقاسما جميع الأرض المشتركة بينهما وان كلا منهما استوفى جميع حقه ولم يبق له بيد الآخر شىء ثم وقف أحدهما نصيبه وانتقل نصيب الآخر عنه ببيع ونحوه ثم ادعى بعض من انتقل إليه الملك بالبيع على أهل الوقف قطعة بأيديهم ولم يقم بينة بالغصب ونحوه علم ذلك بالاضطرار من دين الاسلام . ووسع ابن تيمية فى ذلك جداً فى التصنيف المطول وظن كثير من الناس أنه أجاد فى ذلك . والذى أقوله إن كلام ابن تيمية إنما يتم لواتفقنا على ان القسمة شملت جميع ذلك وان المتنازع فيه أخذه الذى هو فى يده بحق القسمة وأنها وقعت غلطاً ، والصورة ليست كذلك ، وإنما المدعى يقول إن المدعى عليه وضع يده على قدر زائد ولم يخصه بالقسمة ولادفعه القاسم إليه بل تعدى فيه على شريكه وأخذه من نصيبه عدواناً ، وإذا صورت المسألة كذلك فالحق ماقاله القاضى شهاب الدين ولا يحتمل الحال فيها

أكثر من ذلك والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى فى شعبان سنة ٧٤٩ إنتهى.

﴿ مسألة وردت من القاضى نجم الدين الشافعى بحماة ﴾

فى رجل مات وخلف ابناً وابنتين وخلف لهم فداناً من جميع خمسة أفدنة فى جميع القرية الفلانية خص الابن مما خلفه أبوه نصف فدان وللبنتين نصف فدان فوقف الابن من القرية نصف فدان وربع فدان على نفسه مدة حياته وبعده على أولاده متصلا بوجوه البر وثبتت ملكية الموقوف للواقف ولم يكن بيد الواقف سوى نصف فدان المخلف عن أبيه واستغله كذلك إلى أن توفى ثم تولى على الوقف مستحق آخر بعده وطلب أن يأخذ ربع نصف فدان وربع فدان وهى الحصة المذكورة فى كتاب الوقف فهل يكون مازاد على النصف فدان المخلف عن أبيه له من نصيب اخواته مع عدم تبيين شهود الملكية سبب انتقال ذلك من أخواته إليه أم من سائر القرية أم ليس له سوى ماهو مخلف عن ابن الواقف له الذى كان بيده إلى أن مات أفتونا مأجورين رحمكم الله تعالى .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله أما الفدان المخلف عن أبيه فليس له منه إلا النصف والنصف الآخر لأختيه ويحتاج ثبوت الملك له فيه أو فى بعضه إلى بيان سبب الانتقال ، والبينة بالملك المطلق تسمع إذا كان معها يد ولم تعارضها بينة أخرى أو علم الحاكم بتقدم ملك لغير من شهدت له البينة كما نقله الرافعى عن فتاوى القفال وغيره أنه لو ادعى داراً فى يد إنسان وأقام بينة انها ملكه فقال القاضى قد عرفت هذه الدار ملك فلان ومات وانتقلت إلى فلان وارثه فأقم بينة على ملكه منه قبلت ذلك منه وتندفع بينته ، وذكر الرافعى أنه تفريع على القضاء بالعلم وعندى أنه مطلق لأنه لو قضى لقضى بخلاف العلم فلا تسمع البينة بالملك المطلق إلا بالشرط الذى قلناه ، وذلك إذا كانت فى يد المشهود له أو فى يد غيره ممن لم يعلم ملكه ولا ملك من انتقلت إليه منه أو لاتكون فى يد أحد ففى هذه المواضع الثلاث البينة بالملك المطلق مسموعة معمول بها وفيما سواها قد تسمع ولكن لايعمل بها كما إذا انتزعت العين من شخص ببينة ثم أقام بينة بملكها مطلقة

سمعت فى الأصح ولكن فائدة سماعها معارضة البينة التى انتزعت منه بها ورجوعها إلى يده كما لو أقامها قبل الانتزاع فليتنبه لهذا فانه قد يغلط فيه ويغتر بقولهم إن الدعوى مسموعة وإن لم يبين سبب الانتقال إذا كان الانتزاع ببينة لاباقرار ومرادهم مابيناه هنا . فاذا علم ذلك علم فى مسألتنا أن نصيب الاختين لاسبيل له عليه إلا ببينة مقرونة ببيان سبب الانتقال فمتى لم يحصل ذلك وعرف انه لاملك له فى الفدادين الاربعة الباقية تعذر الحكم بصحة وقفه فى الربع الزائد على نصيبه ولم تفد إقامة البينة على ملكه مطلقاً من غير بيان ولم يفد حكم القاضى به من غير بيان ولم ينفذ ذلك الحكم ، وقبول البينة المطلقة بالملك إذا لم يكن أصلا لا حجة شرعية لا معارض لها وليس فيها رفع يد ولا إبطال حق لمعين ، والحكم إذا ثبت لمعين لم يجز رفعه إلا بمستند بخلاف المجهول وقبولها على ذى اليد الذى بلا بينة له ولا علم حاكم لأن اليد وإن كانت حجة فالبينة أقوى منها وقبولها بعد الانتزاع ببينة لانها معتضدة باليد المتقدمة فتقدم على البينة المجردة بناء على تقديم الداخل ، وفيما سوى المواضع الثلاثة لاوجه لقبولها لوجود ماهو أقوى منها وهو بيان السبب فهو مقدم على عدم بيانه ، وحاصله انا دائما نقدم الارجح فالأرجح وأما إذا انتزعت العين باقرار فلا تسمع دعوى المنتزع منه ولا بينته إلا ببيان سبب انتقال جديد لئلا يكون مكذباً لغيره ، هذا كله فى الربع الزائد على نصيبه بالنسبة الى نصيب أختيه ولكن ينبغى أن ينظر إلى الأربعة الفدادين الباقية من القرية فان كانت معلومة لغيره أو فى أيديهم فالحكم على ما شرحناه من التفصيل وإن كان فيها ما يمكن أن يكون الربع الزائد منه فتكون الزيادة بملكه مسموعة ويكون قد وقف نصفاً مما خلفه أبوه وربعاً من غيره ، هذا إن كان الأمر ممكنا والشهادة بذلك وإلا فالأمر على ما شرحناه فى نصيب أختيه وبعدم الربع يوقف ولا يسمع من مستحق الوقف دعواه فيه ولا عبرة بحكم الحاكم الذى عرف استناده إلى ذلك ، وأما النصف المعروف ملكه له من والده فوقفه صحيح إذا حكم به حاكم يرى صحة الوقف على نفسه فيتفذر ذلك القدر خاصة . وقد ذكر

فى الاستفتاء انه لم يكن فى يد الواقف سوى نصف فدان المخلف عن أبيه إلى أن توفى فاذا عرف ذلك خرج أحد المواضع الثلاثة التى فيها قبول البينة المطلقة فاذا كانت يد لغيره على جميع الباقى وبينة خرج الموضع الثانى كانت يداً لغيره بلا بينة ولا علم سبب وذلك إنما يكون فى الأربعة الزائدة على المخلف عن أبيه بشرط سماع البينة ان تكون فى وجه خصم مدعى عليه ، وأما هكذا مطلقة من غير حضور خصم ولا دعوى فلا أثر لها ولا الحكم بها فتنبه لذلك أيضاً فان الناس يتسمحون فى الشهادة بالملك والحيازة ، ومتى كان خصم فلا بد مما قلناه ولا يقال فى شىء من هذه المواضع ، نعم اذا قامت بينات مطلقات أو متساويات فى الاسناد إلى أسباب تعليلها كما تعيل المسائل فى الفرائض . وذكر مولانا قاضى القضاة فى مثاله الكريم أنه توقف فى ذلك ونعم ما فعل شكر الله له ذلك ، وذكر فى مثاله الكريم انه كان وقع فى زمن جده رحمه الله واقعة بسبب ذلك أو قريب منها وهو انسان ملك بعض أقاربه عقاراً ثم انه باعه وثبتت ملكية البائع فلما ادعى المقر له بالعقار عند جد مولانا على المشترى وقامت بينة الاقرار السابق على البيع عنده حكم بابطال البيع وتسليمه إلى المقر . فحفظ الله مولانا لحفظه لمسائل العلم نعم هذه قضية قراسنقر فى بستان الجوسة بظاهر حماة اشتراه من عماد الدين صاحب حماة فى سنة ٧١١ ثم خرج مكتوب فيه ان عماد الدين أقر به فى سنة ٧ لأمه ولزوجته وحضرت المحاكمة هذه إلى دمشق فى سنة ٧٤٣ وفيها نظر آخر . والفرق بينها وبين مسألتنا هذه ان تلك فى الاقرار ولا تقبل الدعوى بعده مطلقة وذلك مستند قاضى القضاة شيخ الاسلام جد مولانا رضى الله عنه فانه من أئمة العلم والدين ومسألتنا هذه ليس فيها إقرار وقد تبين الحكم فيها أيضاً والله أعلم انتهى .

﴿ مسالة دمياطيــة ﴾

رجل مات وعليه ديون وليس له وارث إلا بيت مال المسلمين ، وبعض أرباب الدين غائب عن بلد الميت فادعى وكيله بدينه بعد ثبوت وكالته عنه وأقام بينة بالدين المذكور فهل تسقط اليمين إذا قلنا بوجوبها بسبب غيبة رب الدين ويسوغ

للحاكم الحكم بغير يمين وتسليم المال للوكيل المذكور كما قال أصحابنا مثله فيما إذا كانت الدعوى على غائب أم يتوقف الحاكم إلى حضور رب المال من خلفه وإذا كان كذلك فما الفرق بينه وبين الدعوى على الغائب وهل صرح بهذه المسألة أحد من الأصحاب أم لا .

﴿الجواب﴾ الحمد لله تسقط اليمين الآن إذا قلنا بوجوبها ويحكم الحاكم بالبينة بغير يمين ويسلم المال للوكيل المذكور كما إذا كانت الدعوى على غائب ولا فرق بين المسألتين به اختلاف بل إطلاق الأصحاب الحكم بغير يمين إذا ادعى وكيل غائب على غائب أو حاضر يشمل إطلاقه البالغ والصبي والميت فكانت المسألة المسئول عنها فرداً من أفراد ما أطلقوه فمن ادعى إخراجها من هذا الاطلاق فعليه البيان أيضاً فان المعنى الذى اقتضى الحكم بغير يمين لوكيل الغائب إنما هو فصل الخصومات وعلقه بأخيرها وأبقى كل ذى حجة على حجته وهذا المعنى يقتضى أنه لافرق بين أن يكون المدعى عليه بالغاً غائباً أو حاضراً أو صبيا غائبا أو حاضرا ووكيل بيت المال أو غيره متى كان موكل المدعى المحكوم له غائباً فهو المعتبر . وأما ان أحداً من الأصحاب صرح بهذه المسألة فلم يحضرنى الآن غير أنها داخلة فى إطلاقهم ولا يقبل تخالفها مطلقاً ولا مقيداً والمعنى عنها فوجب العمل بها ، وإذا حضر الغائب يحلف والله أعلم .

﴿ كتاب العتق ﴾

﴿مسألة﴾ سئل عنها من حماة : رجل مات وخلف عبداً فادعت زوجة الميت أنه عوضها إياه عن صداقها وأنها أعتقته فهل يعتق نصيبها ويسرى إلى باقيه أولا وهل يسقط صداقها أولا ؟ .

﴿الجواب﴾ يعتق نصيبها ولا يسرى لأن الاقرار باعتاقه محتمل لأن يكون قبل الموت بحكم التعويض الذى أقرت به ويحتمل لأن يكون بعده والأول يقتضى المؤاخذة فى نصيبها وعدم السراية والثانى يقتضى السراية فتحمل على المتيقن وهو عدم السراية ويؤخذ باقرارها فى إسقاط صداقها والله أعلم . كتب فى التاسع والعشرين من ذى الحجة سنة ٧٤٥ وللمسألة ثلاث أحوال : (إحداها) أن يصرح بأنها أعتقته بعد

التعويض وقبل الموت فلا شك فى عدم السراية وفى إعتاق نصيبها وعتق نصيبها إنما هو للمؤاخذة كالو أقر بحرية عبد ثم اشتراه . (الثانية) أن يصرح بأنها أعتقته الآن فيعتق نصيبها باقرارها والثانى بالسراية واقرارها مقبول لأنها مالكة لانشاء عتق نصيبها ومن ملك الانشاء قبل منه الاقرار . (الثالثة) أن يطلق والاقرار يحمل على المتيقن وعلى أدنى السببين فلذلك قلنا عند الاطلاق إنه لايسرى وأنه يعتق نصيبها من باب المؤاخذة كالو أقر بحرية عبد ثم اشتراه والحكم بسقوط الصداق مؤاخذة باقرارها والله أعلم .

قال الشيخ الامام رحمه الله : الحمد لله هذه ثلاث مسائل من باب الكتابة وقع فيها التباس فلخصتها : (المسألة الاولى) كاتب اثنان عبداً ثم أعتق أحدهما نصيبه عتق ، والمذهب المشهور أنه يسرى وفى وقت السراية قولان أحدهما فى الحال والأظهر أنه موقوف فعلى الأول فى انفساخ الكتابة فى نصيب الشريك وجهان إن قلنا ينفسخ . وهو الأصح فالولاء للمعتق وإلا فهو بينهما ، وأما على الأظهر فان أدى نصيب الآخر عتق عن الكتابة وولاؤه بينهما وإن عجز ثبتت السراية حينئذ وولاؤه للمعتق وهذا يقتضى أن تنفسخ الكتابة وينبغى أن يجرى فى انفساخها الخلاف السابق ، فان قلنا لاتنفسخ كان الولاء بينهما ولو أبرأه أحدهما عن نصيبه من النجوم فكما لو أعتقه ولو قبض نصيبه أو النجوم كلها بغير إذن شريكه لم يعتق منه شىء فى الأصح فان قلنا يعتق بعضه فالسراية على ماسبق فى الاعتاق والابراء وإن قبض جميع النجوم باذن شريكه عتق كله عليهما ولا سراية .

(المسألة الثانية) كاتب عبداً ومات عن اثنين فهما قائمان مقامه فان أعتقه أحدهما أو أعتق نصيبه عتق نصيبه على المشهور ورجحه النووى وهو الصحيح وقال البغوى والرافعى فى المحرر الصحيح أنه لايعتق فعلى المشهور إن كان المعتق معسراً ابقيت الكتابة فى نصيب الآخر فان عجز عاد ذلك النصيب قنا وإن أدى عتق وولاؤه للأب وكذا ولاء نصيب الأول فى الأصح . وإن كان موسراً وقلنا بأن الكتابة لاتمنع السريان وهو المذهب المشهور فهنا قولان أظهرهما أنه لايسرى

لان إعتاقه تنفيذ لعتق الأب وتعجيل لما أخره ولذلك كان الولاء للأب والميت لا يسرى عليه والثانى يسرى و يقوم على المباشر للعتق لأ نه باختياره ولا نسلم أن الولاء للاب فان ولاء هذا النصف للمعتق على الأصح و بتقدير التسليم فثبوت الولاء للميت لا يمنع من ذلك كما لوقال رجل لأحد الشريكين فى عبد أعتق نصيبك عنى على ألف فأعتق فانه يسرى إلى نصيب شريكه و يكون العتق قد وقع عن المشترى السائل والولاء له والتقويم على المباشر للعتق . قاله ابن الصباغ والرويانى تبعاً للقاضى الطبرى ، وطرده الرويانى فيما إذا قال أحد الشريكين لشريكه أعتق نصيبك عنى فأعتقه سرى إلى نصيب الشريك وكان الولاء للسائل والغرم على الشريك المعتق بالسؤال . وخالفهم النووى فقال الصواب إنه لا يقوم على المباشر لانه لم يعتق عنه ، وقد يشهد له ماقاله هو والرافعى قبل ذلك عند الكلام فى السراية أنه لوكان بين رجلين عبد قيمته عشرون فقال رجل لأحدهما اعتق نصيبك عنى على هذه العشرة وهو لا يملك غيرها فأجابه عتق نصيبه عن المستدعى فى اليسار والاعسار . لكن قال الشيخ أبو حامد فى العبد بين شريكين إذا وكل أحدهما شريكه فى إعتاق نصيبه فأعتقه ان ولاء نصيب الموكل له و إن كان المباشرة والسبب جميعاً من الوكيل ولهذا تلف نصيبه عليه وكان ولاؤه له ولم يكن له و إن كان السبب والمباشرة من غيره إذ لو كان هو بتوكيله سبباً لضمن فلما لم يضمن دل على ان شريكه هو المباشر لعتق نصيب الموكل المتسبب فى عتق نصيبه ولا ينتسب إلى الموكل بسبب ولا مباشرة ولك أن تقول ينتسب اليه بسبب ولكن المباشرة متقدمة فلذلك أحلنا الاتلاف عليها ولم يضمن . هذا إن كان الحكم كما ادعاه الشيخ أبو حامد وماتقدم عن القاضى الطبرى وغيره يقتضى ان عتق الجميع يقع عن الموكل والولاء له ولاضمان عليه فينبغى أن يثبت ما قاله الشيخ أبو حامد وماقاله الطبرى وجهين فى المسائل الثلاث بعد تثبت أحدهما تقع السراية عن المستدعى والثانى عن المعتق ، وهم متفقون على عدم الغرم على السائل على خلاف ماقاله النووى ، ولو وكل أحد الشريكين أجنبياً فى أن يعتق نصيبه ففعل فقياس ماقاله هؤلاء الأئمة ان الغرم على الوكيل ، لكن الرافعى قاله

فى مسألة إذا كان عبد بين ثلاثة وأعتق اثنان نصيبهما بوكالة ان الغرم عليهما .
وقال أيضاً فى عبد قيمته عشرون بين اثنين قال أجنبى معه عشرة لأحدهما اعتق
نصيبك عنى بها وليس معه غيرها لاسراية ، ولوكان التقويم على الوكيل لم ينظر
إلى حال الموكل فى اليسار والاعسار . فلتتأمل هذه المسألة فانها مشكلة فان قلنا
يسرى ففى الحال أوعند العجز القولان السابقان أظهرهما الثانى فان قلنا فى الحال
انفسخ قطعاً وقيل على القولين وولاء النصف الثانى للمعتق وفى ولاء النصف الأول
وجهان أصحهما انه للأب و ينتقل لهما بالعصوبة ، و إن قلنا لاينفسخ فولاء الجميع
للأب و إن قلنا يثبت عند العجز فان أدى فولاؤه للأب كله و إن عجز فقيل تبطل
الكتابة وولاء الجميع له ، والاصح ان ماسرى إليه العتق إليه وفى ولاء النصف
الأول الوجهان ، هذا حكم إعتاق أحدهما و إبراؤه كاعتاقه خلافاً للمزنى ، وقبضه
نصيبه من النجوم بغير إذن فاسد و باذن على القولين فى الشريكين فان صححنا
ما قال الامام لاسراية بلاخلاف لانه يجبر على القبض ولاحراية بغير الاختيار .
وفى التهذيب أنه كاعتاقه و إبرائه ومال الرافعى إليه .

(المسألة الثالثة) مات عن ابنين وعبد فادعى العبد أن أباهما كاتبه فان كذباه حلفا
على نفى العلم و إن صدقاه فكما سبق فى المسألة الثانية و إن صدقه أحدهما وكذبه الآخر
فنصيب المصدق مكاتب ونصيب المكذب قن إذا حاف فان أعتق المصدق نصيب
نفسه عتق وهل يسرى ؟ حكى الرافعى طريقين أحدهما القطع بالسراية والثانية
عن الاكثرين أنه على القولين السابقين فى المسألة الثانية وقد تقدم ان الاظهر
منهم عدم السراية ، لكن الرافعى فى المحرر قال الاظهر أنه يقوم عليه الباقى
و إن كان موسراً والطريقان اللتان حكاهما الرافعى فى النهاية بزيادة تحقيق وهو أنه إن كان
مكاتباً فى نفس الامر فليس إلا القولان السابقان و إن كان قناً فليس إلا السراية
فليس هذا الترتيب فى الخلاف كغيره فى المسائل . إذا عرف هذا فقد يستشكل
تصحيح الرافعى فى المحرر للسراية من جهة ان نصيب المصدق محكوم فى الظاهر
بأنه مكاتب أيضاً ومقتضى كونه مكاتباً أن لايسرى فكيف يلزم المصدق حكم

السراية مع كونه لم يعترف بما يوجبها . والجواب عن هذا الاشكال أن المكذب يزعم أن الكل قن [١] ومقتضى ذلك أن إعتاق شريكه نافذ سار كما لو قال لشريكه فى العبد القن أنت أعتقت نصيبك وأنت موسر فانا نؤاخذه ونحكم بالسراية الى نصيبه لكن هناك لا يلزم شريكه القيمة لعدم ثبوت اعتاقه باقراره ولا ببينة ، وهنا لما ثبتت السراية باقرار المكذب وهى من أثر إعتاق المصدق وإعتاقه ثابت فهو باعتاقه متلف لنصيب شريكه بالطريق المذكور فيضمن قيمة ما أتلفه . ويزيد ذلك وضوحاً انا فى المكاتب كله إنما لم نقل بالسراية لما فيها من إبطال حق الشريك فى كتابته وهذه العلة مفقودة ههنا ولا محذور فى السراية فلذلك كان الأصح القول بها ولا يمكن أن نقول يسرى ولا يغرم . إذا عرفت هذا فاذا قلنا بالسراية فهى ههنا فى الحال بلا خلاف ولا يجىء القول الآخر القائل بالوقف على العجز لانه لا كتابة ههنا فى الباقى فلا عجز ، فان قلنا بالسراية فولاء النصف الذى سرى العتق إليه للمعتق وفى ولاء النصف الآخر وجهان أصحهما أنه له أن ينفرد به ، وينبغى جريان هذا الخلاف فى النصف الذى سرى إليه العتق أيضاً بناء على ان السراية لا تقتضى الانفساخ ، وإذا قلنا لا سراية فولاء ماعتق ينفرد به المصدق فى الاصح لابطال المنكر حقه ، هذا حكم الاعتاق . ولو أبرأ المصدق من نصيبه فالاصح انه لا يسرى كنظيره من المسألة الثانية ولا تجىء المؤاخذة ههنا لان المكذب يزعم أن الابراء باطل ولو أقبض المصدق نصيبه من النجوم فلا سراية ، وهل يكون ولاء ماعتق لهما أو للمصدق وحده فيه الوجهان السابقان أصحهما الثانى والله أعلم انتهى .

﴿ سؤال [٢] ﴾ ورد من ثغر الاسكندرية من جهة الفقيه أبى القاسم بن أحمد ابن بنوب القرشى المغربى عن مسألتين وجدهما الشيخ عز الدين بن عبد السلام احداهما من أخذ له مال حلال فوجد عند آخذه له مالا حراماً فهل إذا أخذه من

---

(١) العبد القن : الذى ملك هو وابواه .

(٢) من هنا إلى « باب جامع » غير موجود فى المصرية .

الظالم له يتنزل فى الحلية عند المغصوب منه منزلة الاول أم لا ؟ قال يعنى ابن عبدالسلام فيه اشكال قال السائل ولم يظهر موجب توقفه فانه إذا وقع التباس على أن التحريم والتحليل ليس راجعاً إلى الاعيان وانما هو راجع إلى صفة المكتسب لها بغير الوجه الشرعى فكيف لا يقال ان الثانى يحل محل الاول . وطلب هذا السائل متعلق استشكال الامام عز الدين من حيث الدليل ، قال وإلا فالخلاف فى مذهبنا معلوم وظاهر المدونة فيمن غصب دراهم لرجل فأراد الغاصب اعطاء مثلها لربها أنه يجبر على أخذها . الثانية فى تقديم الفاضل على المفضول فذكر يعنى ابن عبد السلام مسائل منها أنه إذا كان له عبدان أحدهما اجنبى فى غاية الصلاح والثانى قريب منه وأراد عتقهما هل يقدم عتق الاجنبى الصالح على عتق قريبه الفاسق أم لا قال هو يعنى ابن عبد السلام فيه نظر قال السائل فأقول يقدم عتق الاجنبى لان العتق الاحسان وقال تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) والاكرم على الله يجب تقديمه ، والشريعة طافحة بعدم اعتبار النسب مع قيام المعصية به وقد قال تعالى (ما كان للنبى) وقال فى ابراهيم عليه السلام (فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وغير هذا فما موجب توقفه رضى الله عنه وظاهر كلام مولانا عز الدين فى العبد القريب الفاسق أنه لو لم يكن فاسقاً أو كان صالحاً والعبد الاجنبى أصلح أنه يقدم عتق القريب اذا لم يكن فاسقاً أو كان صالحاً وعندى انا أن تقديم الاصلح الاجنبى على القريب الذى ليس بفاسق أو القريب الصالح أولى ، وبيان ذلك أنه اذا كان القريب صالحاً قدمت الاجنبى الاصلح عليه لأن وصف الاصلحية زاد به الاجنبى على القريب فان قيل وصف الاصلحية تقابل به وصف القرابة من جهة القرب فاعتدلا فوجب الوقف . فالجواب عن ذلك من وجهين اثنين أحدهما ان تقدمة الاصلحية تقديم دينى وتقديم القرابة دنيوى والدينى يقدم وبسطه يطول ، الثانى أنا إذا قدمنا الاجنبى على القريب وقعت السلامة من الشوايب القادحة فى القرابة فانه إذا أعطى القريب ربما خطر له وصف القرابة فى السببية وهذا تقتضيه الحيلة فيكون باعثاً على الاعطاء أو مشاركا فى النسب مع وصف

الصلاح فاذا كان هذا مع اتصاف القريب بوصف الصلاح فمن باب آخر إذا لم يكن صالحاً ولا فاسقاً . انتهى كلام السائل و كتب بذلك فى الخامس والعشرين من شهر رمضان المعظم سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة فى كتاب رسالة الى بعض أصحابه فى القاهرة فالتمس الجواب الشيخ الامام نجم الدين سعيد و التمس منه ان يسأل عن ذلك من الفقير الى الله تعالى على بن عبد الكافى السبكى فقال معتصما بالله تعالى :

الحمد لله اما المسألة الاولى فالحق فيها ان ذلك لا يتنزل فى الحلية عند المغصوب منه منزلة الاول ولا يحل له أخذه متى كان معلوم التحريم باكتسابه من جهة محرمة باعتقادهما واحترزنا بالقيد الاول عما اذا قال الغاصب ان هذا المال الذى فى يده حرام ولم يصدقه المغصوب منه فلا يحرم عليه أخذه لعلمه بعدم تحريمه أو قال الغاصب أنه حلال وقال المغصوب منه هو حرام ، وكان المغصوب تالفاً فان المغصوب منه يجبر على القبض أو الابراء لأن فى هاتين الصورتين لم يتحقق العلم بالتحريم . واحترزنا بقولنا فى اعتقادهما عما إذا رأى المسلم الذمى يبيع الخمر وقبض ثمنها وأراد اعطاءه فيما عليه فللعلماء فى ذلك خلاف والاصح أنه لا يحل لبطلان اعتقادهم وان كانوا يقرون عليه والقول بالحل ضعيف ، وعما إذا رأى مسلما يتصرف تصرفا فاسداً فى اعتقاده جائزاً فى اعتقاد المتصرف كما فى المذاهب المختلفة فهل يجوز له إذا كان عليه دين أن يقبضه من ذلك الثمن الذى تحقق أنه من تلك الجهة ؟ فيه خلاف والقول بالحل هنا أقوى منه فى الصورة المتقدمة ومع ذلك فالاصح هنا أنه إن كان مما ينقض قضاء القاضى فيه فلا يحل ، و إن كان مما لا ينقض قضاء القاضى فيه فان قلنا كل مجتهد مصيب حل ، وإن قلنا المصيب واحد وهو الصحيح فان اتصل بحكم حاكم صح حل على خلاف فيه منشأه أن حكم الحاكم فى مثل هذا القسم هل يؤثر فى الحل ويقر الأمر على ماهو عليه أم لا كما إذا حكم الحنفى بشفعة الجوار والأصح الحل عند طائفة منهم البغوى والرافعى وعدم الحل عند طائفة منهم الامام والغزالى والأولون يفرقون بين هذا وبين المسألة المشهورة بيننا وبين الحنفية فى ان حكم الحاكم بغير مافى نفس الأمر

أم لا فان تلك المسألة ليست من المسائل الاجتهادية وأكثر العلماء على أن حكم الحاكم لا أثر له فيها فى التعبير أصلا وهو الحق فهاتان المسألتان إذا كان أحدهما يعتقد التحريم دون الآخر وقد لا يعتقده واحد منهما ولكنه يكون فى نفس الأمر غير مملوك للغاصب فيعطيه المغصوب منه ويأخذه منه وهما يظنان أنه ملكه فهذا لا يوصف بالتحريم البتة ما دام حاله مجهولاً بناءً على أن التحريم والتحليل صفتان للاعيان فقد يطلق عليه التحريم وهو اطلاق مجازى لأنهم لا يريدون حصول الاثم به هذا لم يقل به أحد فقيه ولا أصولى وهذا الاطلاق المجازى ارتكبه كثيرون من جميع المذاهب حتى قال الشيخ أبو حامد الاسفراييني من أصحابنا أنهم أجمعوا على أن قتل الخطأ حرام ، قلت ويجب تأويله على ماتقدم فجميع هذه المسائل المأخوذ فيها موصوف بالحل حال محل الأول ظاهراً حتى يعلم الآخذ حاله مما يقتضى التحريم فحينئذ يجب عليه إزالة يده عنه إن كان باقياً وغرمه إن كان تالفاً . إذا عرف ذلك جئنا إلى مسألتنا فان كان المراد أن ذلك المال كان حراماً فى نفس الامر والقابض يظنه حلالا فالحق أنه ينزل فى الحلية منزلة الأول إلى ان يتبين حاله كما ذكرناه ولا يتجه الاستشكال فيه ولا القول بحله باطناً وملك القابض له سواء قلنا التحريم والتحليل راجعان للافعال أو للاعيان . وقول السائل ان فى ذلك خلافاً وذكره المسألة المذكورة عن مالك ليس منطبقاً على ما نحن فيه وهى ما اذا علم القابض تحريم المقبوض من غير القسمين المذكورين كما إذا رأى مسلم مسلماً يبيع الخمر أو الميتة أو الخنزير وقبض ثمن ذلك أو نهب أموال الناس أو سرق أو قبض مالا من أى جهة كانت مما لا شبهة فى تحريمه وأحضر ذلك المال بعينه إلى من له عليه دين أو وجده صاحب الدين فى يده فلا يحل لصاحب الدين أخذه ولا قبضه ولا وضع يده عليه ومتى فعل ذلك كان غاصباً ظالماً وكان المال مستمر التحريم فى يده ويجب عليه رده إلى صاحبه الذى يعلم أنه له ولا يحل له رده إلى الذى قبضه منه مع علمه بأنه ليس له ولا يبقيه فى يده وهذا فى جميع الاموال غير النقود ولا أعتقد أن فيه خلافاً بين المسلمين وأما النقود فان

قلنا انها تتعين بالتعيين فكذلك والقائلون بأنها لاتتعين بالتعيين فى العقود والفسوخ يقولون بتعيينها فى الغصب . والذى ذكره السائل من النص عند مالك فى المدونة وأن ظاهرها ان للمغصوب ان يجبر المغصوب منه على أخذ مثل دراهمه مع بقائها فهو مستبعد عند المالكية ومع ذلك فيتعين ان يكون مأخذه ان الدراهم لاتتعين بالتعيين ومع ذلك فليس منطبقاً على ما نحن فيه فانا إذا قلنا ان الدراهم لاتتعين انقطع حق المغصوب منه عن عين تلك الدراهم المغصوبة والدراهم التى أخذها بدلها حلال وتصير هى فى يد الغاصب حلالا له ولمن أخذها منه بطريقه ، هذا مقتضى التفريع على عدم التعيين وهو بعيد جداً والمشهور عند جميع العلماء من جميع المذاهب فى الغصب وخلافه ، وقد أطلق الذين صنفوا فى الاجماع حكاية الاتفاق على ان من غصب شيئاً أى شىء كان وكان باقياً بعينه لم يتغير أنه يرد ، وهذا امر لا يقبل الخلاف أما فى غير النقود فلا شبهة فيه وأما النقود ففيها الشبهة المتقدمة وهى ضعيفة فالحق التعيين و بقاء ذلك فى يد الغاصب ومن قبضه منه بغير مستند على التحريم حتى يرد إلى صاحبه قال تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) والمال المغصوب كائناً ما كان مال المغصوب منه فمن أكله بغير سبب شرعى فقد أكل مال غيره بالباطل وقال الله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات إلى أهلها) فاذا كانت الامانات تجب تأديتها إلى أهلها فالمضمونات المأخوذة عدواناً بطريق أولى فكان النص دالا على رد العين إلى صاحبها مادامت باقية ، وقال تعالى (ومنهم من ان تأمنه بدينار لايؤده اليك إلا مادمت عليه قائما) قدم تعالى على عدم اداء الدينار المؤتمن عليه مطلقا وذلك ليشمل ما إذا أراد أو مثيله أولا ولا نزاع فى أن النقود وغيرها داخلة تحت اسم الاموال و يتعلق الملك بأعيانها وذلك معلوم بالضرورة ومن الدليل عليه قوله تعالى (ولكم نصف ماترك أزواجكم) الآيات فحكم بملكهم لما يخصهم من متروك الميت وذلك يشمل النقد وغيره ، وقوله تعالى (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة) فلولم يكن الذهب والفضة مملوكة لما كان متاع الحياة الدنيا ، وقوله تعالى (ولا يحل لكم

ان تأخذوا مما آتيمتوهن شيئاً) وقوله (وآتيتم احداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً)
وقوله (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) الآية وقوله (للرجال نصيب مما اكتسبوا) كل ذلك يدل على الحكم بالملك فى جميع ذلك وهو يشمل النقد وكذلك قوله (ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة) دليل على تعين ذلك وأنه لا يخرج عن التحريم إلا برده بعينه ، وقال تعالى (خذ من أموالهم صدقة) ولا شك ان النقود داخلة فيها وكذلك قوله (إنما الصدقات للفقراء) الآية ، ولا معنى للتطويل للاستدلال لذلك فان ذلك مما لا يشك فيه وأنها من الاموال المملوكة وإذا كان كذلك فأعيانها محرمة على غير مالكها لما تقدم من الآيات ولقوله صلى الله عليه وسلم « ان دماءكم وأموالكم واعراضكم حرام » الحديث . وقوله صلى الله عليه وسلم « لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه » والمغصوب منه ليس طيب النفس بأن يأخذ ماله غيره ، وقوله صلى الله عليه وسلم « أد الأمانة إلى من ائتمنك » والاستدلال منه كما تقدم فى الآية وقوله صلى الله عليه وسلم « ليس لعرق ظالم حق » وقوله صلى الله عليه وسلم « أعط كل ذى حق حقه » وهذا صريح فى الامر برد المغصوب منه من أى من وصل إلى يده وقال صلى الله عليه وسلم « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » وهذا العمل الذى عمله الغاصب ليس عليه أمرنا فهو مردود ولا يترتب عليه حكم يبيح العين ولا لغيره ، وعنه صلى الله عليه وسلم قال « على اليد ما أخذت حتى تؤديه » وقال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تبارك وتعالى : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة فذكر من جملتهم ورجل باع حراً فأكل ثمنه . وجه الدلالة أنه جعل أكل ثمن الحر داخلا فى استحقاق الوعيد والغالب ان الثمن يكون نقداً فلو كانت النقود إذا اخذها احد بغير حق يجوز له امساكها واجبار صاحبها على أخذ مثلها لم يكن أكلها حراماً بل كان المحرم عدم إيفاء مثلها وذلك خلاف مانص عليه الحديث من وصف الأكل ولا يتم ذلك التتبع فى الوعد الا بأن يكون الأكل بعينه اعنى التصرف فى غير ذلك الثمن حراماً وهو دليل لتعينه بالغصب فان قبض ثمن الحر قبض فاسد حكمه حكم الغصب وقد أطلنا فى الاستدلال لهذا أكثر من الحاجة رداً للخلاف الذى نقله السائل . وينبغى تأويل

هذا النقل عن مالك والاعتذار عنه ، أما غير النقود فلا مساغ لذلك فيها فنعود إلى ما كنا بسبيله ونقول أنه متى أخذ المال الحرام مع علمه بحاله لم يحل الأول ولم يجز له امساكه اصلا ، وما أفهمه كلام السائل من ميله الى القول بالحل إذا قلنا التحريم راجع إلى الافعال قد ظهر جوابه وأنه لامتعلق له فى ذلك بوجه من الوجوه وان لم يكن عالماً بحاله جاز له ظاهراً وكلا الحكمين لااشكال فيه ، أما استشكال عز الدين فى ذلك فانى بنيت أولا الامر على نقل السائل وفكرت فيه فلم أجد له وجهاً إلا خيالات لا أرضى ان تمر بخاطرى واجللت الشيخ عنها فأخذت القواعد لأنظر كلامه فيها فلم اجده كما نقله السائل و إنما وجدته قال فى ضمن قاعدة فى الجوائز والزواجر وتكلم فى ان المثلى اذا تعذر رده يضمن بالمثل الا فى صورتين ثم قال فان قيل لو جبر المال المقطوع بحله بمثله من مال أكثره حرام فقد فات وصف مقصود الشرع وعند أولى الالباب فهل يجبر المستحق على أخذه مع التفاوت الظاهر بين الحلال المحض و بين ما تمكنت فيه شبهة الحرام ؟ قال قلت فى هذا نظر واحتمال وظاهر كلامه أنه يجبر على أخذه كما يجبر رب الدين على أخذ مال اعترف بأنه حرام وفى هذا بعد واشكال ، هذا ظاهر كلام الشيخ عز الدين فى القواعد وهو ظاهر ووجه اشكاله بين ، وأما الذى نقله السائل عنه فان كان هو من هذا الموضع وقد نقل بالمعنى فقد أوهم وان كان من موضع آخر فيحتاج ان يعينه لنا حتى ننظر فيه ونتأمله ثم نجيب عنه ان شاء الله تعالى ولعله سقط من النسخة التى وقعت للسائل لفظ أكثره من قوله مال أكثره حرام فنقل أنه من مال حرام .

وعلى الجملة فليست هذه المسئلة مما يتردد فيه ونحن قاطعون بأن الحرام لا يتنزل منزلة الحلال ولا يزال مأموراً برده على صاحبه ، ولم نجد شيئاً فى الشريعة يخالف ذلك الا حديثاً فيه كلام رواه فى المستدرك وغيره من حديث عكرمة بن خالد أن أسيد ابن حضير حدثه قال كتب معاوية إلى مروان إذا سرق للرجل فوجدت سرقته فهو أحق بها حيث وجدها قال فكتب إلى بذلك مروان وأنا على اليمامة فكتبت إلى مروان ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قضى إذا كان عند الرجل غير المتهم فان شاء سيدها

أخذها باليمين وان شاء اتبع سارقه ، ثم قضى بذلك بعده أبو بكر وعمر وعثمان قال فكتب مروان إلى معاوية بكتابه وكتب معاوية إلى مروان انك لست أنت ولا أسيد تقضيان على فيما وليت ولكنى أقضى عليكما فانفذ لما أمرتك به وبعث مروان بكتاب معاوية إليه فقال والله لا أقضى أبداً . قال الحاكم هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه قلت وقد ضعفه غيره بأن عكرمة بن خالد ضعيف الحديث وقال البخارى منكر الحديث وقال النسائى ضعيف . قلت وهو عكرمة بن خالد بن سلمة المخزومى المدنى ، فان استمر تعليل الحديث فذاك و إلا فهو حديث مشكل ان صح على ماقاله الحاكم ، ويعارضه مارواه الحاكم أيضاً عن شرحبيل مولى الانصار عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من اشترى سرقة وهو يعلم أنها سرقة فقد شرك فى عارها واثمها » وقال الحاكم فيه أيضاً أنه صحيح ولم يخرجاه . قلت وفى اسناده أيضاً مقال .

وأما المسألة الثانية فقد ذكرها الشيخ عز الدين فى القواعد بعد أن ذكر أن التقى مقدم على الشقى والقريب يقدم على الاجنبى ثم قال فان كان الاجنبى على غاية الصلاح ففى تقديمه على عتق القريب الفاسق نظر ووجه هذا النظر الذى أبداه الشيخ فيها تعارض الصلاح والقرابة ، والذى يترجح رجحاناً قوياً تقديم القرابة على خلاف ماقاله السائل و إن عتق القريب الصالح أو الفاسق أفضل من عتق الاجنبى الصالح او الأصلح اللهم إلا أن يقترن بالاجنبى وصف آخر خاص أو عام كلى أو جزئى يقتضى تقديمه كما أنبه عليه فى آخر الكلام ان شاء الله تعالى . ولنفرض الكلام فى العتق الذى ليس بواجب كما هو ظاهر مافرضه السائل و إنما قلت بأن وصف القرابة مقدم لأن العتق إحسان و بر والاحسان والبر مقدم فيه القريب فالعتق يقدم فيه القريب . أما المقدمة الأولى فبينة بنفيها والمقدمة الثانية الدليل عليها أحاديث منها ماثبت من حديث جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال أعتق رجل من بنى عذرة عبداً له عن دبر فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ألك مال غيره فقال لا قال من يشتريه منى فاشتراه نعيم بن عبد الله العدوى بثمانمائة درهم فجاء بها إلى رسول

الله صلى الله عليه وسلم فدفعها إليه ثم قال ابدأ بنفسك فتصدق عليها فان فضل شيء فلأهلك فان فضل عن أهلك شيء فلذى قرابتك فان فضل عن ذى قرابتك شيء فهكذا وهكذا يقول بين يديك وعن يمينك وشمالك . أصل هذا الحديث فى الصحيح وروى فيه خارج الصحيح زيادات وألفاظ ، والعبد المذكور اسمه يعقوب وقد وقع فى رواية عن سفيان بن عيينة لفظة منكرة فى هذا الحديث ذكر الامام الشافعى فى الأم أنه سمعه منه عامة دهره كما رواه الناس ، قال ثم وجدت فى كتابى دبر رجل منا غلاماً له فمات قال الشافعى فاما أن يكون خطأ من كتابى أو خطأ من سفيان فان كان من سفيان فابن جريج أحفظ لحديث أبى الزبير من سفيان ومع ابن جريج حديث الليث وغيره وأبو الزبير يحد الحديث بحديد انجبر فيه حياة الذى دبره وحماد بن زيد مع حماد بن سلمة وغيره لحديث عمرو من سفيان وحده وقد استدلوا على حفظ الحديث من خطائه بأقل مما وجدته فى حديث ابن جريج والليث عن أبى الزبير وفى حديث حماد بن زيد عن عمرو بن دينار وغير حماد يرويه عن عمرو كما رواه حماد بن سلمة وقد أخبرنى غير واحد ممن لقى سفيان قديماً أنه لم يكن يدخل فى حديثه مات وعجب بعضهم حين أخبرته أنى وجدت فى كتابى مات فقال لعل هذا اخطأ منه أو زلل منه حفظته عنه . هذا كلام الشافعى فى الأم وان كان لاتعلق له بما نحن فيه لكنى نقلته لما فيه من الفائدة ، ومن تأمل كلامه فى هذا المكان وغيره عرف تمكنه من علم الحديث . ولنرجع إلى ما كنا بسبيله: دل هذا الحديث على تقديم الاقرب على من سواه ولم يفصل بين ان يكون فاضلا أو مفضولا صالحاً أو غيره مع العلم بأن فى الناس غير أقارب الانسان من هو أصلح منهم غالباً ، ومن الاحاديث الدالة على ذلك أيضاً لما قال رجل للنبى صلى الله عليه وسلم من أبر قال أمك قال ثم من قال أمك ثم أباك ثم أدناك ثم أدناك والادنى هو القريب وكذلك فى الحديث الآخر يارسول الله من أحق منى بحسن الصحبة قال أمك ، وذكر بمعنى الحديث المتقدم وقوله صلى الله عليه وسلم فى الصدقة على القريب أنها ثنتان صدقة وصلة وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح لزوجة

عبد الله بن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت عليهم وقد يكون فى ذلك الوقت فى الصحابة من هو أفقر من ولدها وأصلح وقوله صلى الله عليه وسلم لمن قال له معى دينار قال أنفقه على نفسك . ولو استوعبنا الاحاديث فى ذلك لطال والشريعة طافحه بذلك على خلاف ماذكره السائل ولكنى سأذكر فى آخر الكلام ماحمل السائل على ذلك وجوابه وماحمل الشيخ على التوقف أيضاً وجوابه ان شاء الله تعالى . (الدليل الثانى) على ان القريب مقدم أن صلة الرحم واجبة وقطيعتها محرمة قال الله تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الارض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم) وقال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى وقوله للرحم ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك قالت بلى قال فان ذلك لك ، وقال صلى الله عليه وسلم بلوا أرحامكم ولو بالسلام . ومن المستفيض المشتهر فى صفاته صلى الله عليه وسلم انه كان يأمر بصلة الرحم ، فثبت بما ذكرناه أن صلة الرحم واجبة وقال صلى الله عليه وسلم ليس الواصل بالمكافىء ولكن الواصل الذى إذا قطعت رحمه وصلها . وهذا يدل على وجوب صلة القريب الفاسق لان القاطع فاسق وقد أمر بصلته وجعلت هى الصلة وقال صلى الله عليه وسلم لمن قال قدمت أمى وهى مشركة افأصلها قال نعم صلى أمك . فهذا العبد القريب الفاسق صلته واجبة والصلة بالاحسان وهو أعم من أن يكون بتودد أو اعتاق أو غير ذلك من أنواع البر فأى خصلة من خصال الاحسان اسداها اليه كان بها واصلا مؤديا للواجب الذى عليه ويثاب عليها ثواب من أدى الواجب كما ان المأمور بكفارة اليمين إذا اعتق أو أطعم أو كسا يقال أنه أدى الواجب الذى عليه ويثاب ثواب الواجب وان كان كل واحد منهما بعينه لم يكن واجبا عليه وإنما وجب عليه القدر المشترك بين الخصال وكما ان المكلف إذا صلى الصلاة فى أول وقتها يكون ادى فرض الله ويثاب عليه ثواب الفرض وان كان الواجب عليه إنما هو الاتيان فى أى جزء من اجزاء الوقت شاء فثبت بهذا أنه إذا أعتق قريبه ممتثلا أمر الله ورسوله بصلة الرحم يثاب على ذلك ثواب الواجب

و يكون مؤذيا للواجب الذى عليه ولو اعتق العبد الاجنبى الذى هو فى غاية الصلاح لم يـكن عتقه ذلك إلا نفلا وتطوعا وقربة لا وجوب فيه البتة ولاشك ولا خلاف بين الناس ان ثواب الفرض أ كثر من ثواب النفل فثبت بهذا ان عتق القريب أولى وهذا برهان قوى . (الدليل الثالث) وهو خاص ببعض الاقارب وهو ما إذا كان القريب ذا رحم محرم فان بعض العلماء يقول بعتقه بمجرد الملك كالوالد والولد ، وورد فى ذلك احاديث وان كان فيها كلام ولاشك ان الورع يقتضى عدم استدامة الملك فى ذلك مع اختلاف العلماء وورود الاحاديث والتورع عن الحرام أولى من العتق الذى هو زيادة احسان . والدليلان الأولان عامان فى كل قريب و بهذه الادلة يعرف ضعف جميع ما قاله السائل أما قوله الأ كرم على الله يجب تقديمه وان الشريعة طافحة بعدم اعتبار النسب مع قيام المعصية فاعلم ان ههنا قاعدة إذا تحققت ظهر الصواب فى ذلك و إنما حصلت الغفلة بالذهول عنها وهى ان التقديم على ثلاثة أقسـام : (أحدها) ان يـكون فى الامور العامة التى الخلق فيها خلفاء عن الله تعالى كالولايات والامامة فى الصلوات وأمور الديانات وجميع مايتعلق بمصالح المسلمين والرجوع فى التقديم فى ذلك إلى صفات ذلك الشخص فى نفسه من العلم والدين والقيام بمـا فوض إليه فمن كان أ كمل كان بالتقديم احق لئلا يفوت بتأخيره مصلحة على المسلمين . وفى هذا القسم يجب تقديم الافضل على الفاضل والفاضل على المفضول والاحتياط لأمور المسلمين ومن فعل خلاف ذلك لم يحطهم بنصيحة ولم يخف عنا أن من الفقهاء من قال بجواز ولاية المفضول مع وجود الفاضل و إنما نعنى بالفاضل هنا بالنسبه إلى ما يفوض من العلم والشجاعة وحسن الرأى وجودة التدبير والسياسة ومايستوجب صفة الـكمال بالنسبة إلى ذلك الشىء ولو انفرد شخص بالزيادة بالتقوى والـكرامة على الله تعالى مع عدم اهتدائه إلى غوائل الولايات لم نقدمه إلا فيما يليق به كالامامة فى الصلوات فهو مقدم فيها فعرف ان اطلاق السائل لتقديم الاقرب فى هذا القسم أيضاً ليس على اطلاقه . (القسم الثانى) فى العطاء من الارزاق التى فرضها الله لعباده من الأموال العامة كالفىء وغيره وللامام ان يقدم فيه بحسب الفضائل كما فعل عمر رضى الله عنه ، وله ان يسوى كما فعل أبو بـكر رضى الله عنه فالتقديم ههنا

جائز وليس بواجب إلا أن تقترن به حالة خاصة توجبه . (القسم الثالث) ما يصرفه الشخص المعين فأما النفقات وما كان من صدقة التطوع والايثار فالتقديم فيه بالقرابة لما تقدم وبعد القرابة لا يجب التقديم أصلا ولكن الأولى ان يقدم من كان احوج أو أفضل أو أصلح أو غير ذلك مما يقتضي التقديم على جهة الأولوية والاستحباب وأما صدقة الفرض فيقدم بالقرابة فيها أيضاً و إذا تعارض الجواز والقرابة فالظاهر من مذهبنا تقديم القرابة إذا كانوا حاضرين دون مسافة القصر وعند أبى حنيفة يجوز النقل لاجلهم وقد وقفت على رسالة عبد الله بن أبى زيد المالكى ذكر فيها الاختلاف فى تفضيل القرابة من الزكاة والصدقة فنقل عن ابن حبيب أنه يرى إيثارهم بما يوسع عليهم وروى مطرف عن مالك أنه كان لا يعطى لاقاربه من زكاته وذكر ابن حبيب عن القاسم بن محمد أنه سئل فيمن اضع زكاتى قال فى أقاربك فان لم يكونوا فجيرانك فان لم يكونوا فصديقك المحتاج قال وروى مثله عن ابن عباس والحسن والنخعى قال وقد بلغنى ان بعض أصحابنا من أهل مصر أراه أبا يحيى الوقاد قال ان كانت لى زكاة فأعطيتها غير قرابتى فلا يقبلها الله منى قال والقول من مالك فى كراهة ذلك من باب الاشفاق وروى عن الواقدى عن مالك وابن أبى ذئب وسفيان أن افضل لك ان تعطى زكاتك لاقاربك الذين لا يلزمك نفقتهم فان لم يكونوا ففى الجار والصاحب وكان أبو بكر بن اللباد يؤثر قرابته ثم قال ابن أبى زيد ان العطاء فى النوافل للقرابة لا شك أنه أفضل وأما فى الزكاة فانما يشبه ان يقال انه افضل بباطن معرفتك بباطن فقرهم وفى كلام الشافعى ما يدل على هذا قال ابن أبى زيد بعد ذلك ان غير ذلك تعلل تفضيل القرابة بالضعف فيجعل للقرابة من التفضيل خطأ قال وهذا عند مالك فى التطوع حسن بل هو أفضل ان يفضلهم فى تطوعه لا فى نذره كصدقته نذرها أو وجبت عليه من كفارة يمين أو غيره ونقل خلافاً فى تعليل تقديمهم فى الفرض فبعضهم يجعله للقرابة وبعضهم يجعله لهذا ولهذا وهو الاولى قلت فقد تبين من كلام الشافعية والمالكية وغيرهم والادلة الصحيحة أن الاقارب يقدمون فى النفل بلا إشكال وفى الفرض عند بعضهم وهو الظاهر من غير تفصيل ومسئلتنا

كانت فى العتق المتطوع به فلا يتجه فيه غير تقديم القريب نعم قد يعرض فى بعض المسائل الجزئية ما يعارض ذلك كما إذا كان الاجنبى عالماً وكان الناس بهم حاجة إلى التعلم منه ولا يمكنه الجمع بين ذلك و بين خدمة السيد ولا يمكن السيد أن يعتق القريب و يخلى بين الناس و بين الاجنبى العالم فنفوت مصلحة السيد فههنا قد يقال ان عتقه لما فيه من المصلحة العامة أولى من عتق القريب الذى مصلحته قاصرة عليه وان الذى فى غاية الصلاح كما فرضه الشيخ عز الدين إذا أعتق عمرو جميع أوقاته بعبادة الله تعالى استمرار حسنات للسيد ما دام باقياً لكونه السبب فى ذلك وقد يقال أن ذلك راجح على الحسنة الواحدة الحاصلة باعتاق قريبه الفاسق ومن هذا يظهر وجه النظر الذى ابداه الشيخ وفكره رحمه الله أدق من ذلك وكذلك إذا كان الاجنبى متأهلا للاشتغال وظهرت عليه مخائل العلم فاعتاقه معين له على تأهله لرتبة العلماء والوقت محتاج إلى ذلك قد يترجح على عتق القريب. فهذه الامثلة كلها أنا أشارك الشيخ فى التوقف فيها إذا وجدت كما فرضت من مثلى إلى تقديم القريب على مقتضى إطلاق الاحاديث المتقدمة وهو أولى من التخصيص بالرأى وأما ما اعتقده السائل من التقديم بوصف الصلاح على وصف القرابة فلا وذلك لا أثر له فيما نحن فيه البتة وأما استدلاله بقصة أبراهيم فذلك من امور الآخرة والمغفرة وليس فى الامور الدنيوية التى الكلام فيها ، وقوله إن التقديم بالاصلحية أمر دينى والدينى مقدم ظهر جوابه واين يجب التقديم بالامور الدينية ، وقوله و بسطه يطول ليس كما قال بل الذى يطول بسط بطلانه ، وقوله إذا قدمنا الاجنبى على القريب وقعت السلامة من الشوائب الخ فاعلم أن هذه أيضاً ارتباكة أخرى وذلك ان الرب تعالى أمر عباده بأوامر منها مالا حظ للنفس فيه ومنها ما فيه حظ وقد وردت أوامر فى الشريعة من هذا القسم الثانى منها ماهو على سبيل الوجوب ومنها ما هو على سبيل الندب كايجاب الاكل على المضطر عند خوف الهلاك وايجاب الفطر فى ليل رمضان على القول بتحريم الوصال والامر بنوم بعض الليل و إعطاء العين حظها و إعطاء الجسد حظه وإعطاء الروح حظها والانفاق على نفسه وعياله و ترتب الأجر على ذلك والحكم بكونه صدقة

وترتب الأجر على مباضعة أهله وحفظ الأموال وعدم إفسادها وترك ورثته أغنياء. واستحباب الرفق فى الأمور وغير ذلك مما لا يخفى وذلك لحكم وأسباب أكثرها ظاهر عند الفقهاء وكذلك تفضيل الحج راكباً على الماشى والاحرام من الميقات على الاحرام من دويرة اهله وجواز القصر والفطر فى السفر فلو ان رجلا قال أنا متى فعلت هذه الامور لاتخلص لى نية لما فيها من حظ النفس فأتركها وأعمل بخلافها كان ذلك من أجهل الجاهلين وراغباً عن سنة سيد المرسلين وانما يأتى ذلك من غلبة الوسواس والتنطع فى الدين ولكن الطريقة المثلى والمحجة العظمى إتباع الشريعة وتصحيح النية فمن حصل له ذلك كان قد جمع بين الصلاح والاخلاص. وهو المطلوب فى الشريعة قال تعالى (فمن كان يرجو لقاء ربه) الآية فالعمل الصالح أن يكون على وفق السنة وعدم الاشراك بالعبادة إشارة إلى الاخلاص فان عجز عن تصحيح النية أتى بالعمل الصالح الموافق للسنة وسأل الله تعالى فببركة اتباع السنة يحصل له تصحيح النية والا يكون كمن ترك الصلاة خوفاً من الرياء. فان قلت هذا أمر قل من يسلم منه وطبع الجبلة الميل إلى ايثار النفس والقريب وقد جاء فى الحديث لله والرحم وقال لا يكون لله وحده فكيف الخلاص من هذا؟ قلت ينبغى للعبد أن يلاحظ جانب أمر الله تعالى فى ذلك ويعرف ان أمر الله تعالى له به ولا يضره مع قصده ذلك ميل الطبع والجبلة وإنما الذى يضر أن ينفرد قصد إيثار ماسوى الله أو يكون غالبا على قصد امتثال الأمر فعند ذلك يخشى عليه أما إذا كان باعث الأمر راجحا فان الأجر حاصل وان استوى الباعثان فهذا محل نظر والاقرب عدم حصول الأجر حتى يترجح باعث الأمر، وأنت تجد فى الشاهد السيد يأمر عبده بما فيه صلاح العبد فيفعله امتثالا لأمر السيد مع ميل طبعه اليه فكيف لا يفعل العبد ذلك مع الله ليحصل له الأجر مع حظ النفس المحقق على باب النية شديد ولهذا استحب مالك ان يعطى زكاته لغيره يفرقها خوف المحمدة والمذمة وليكون أسلم من الخواطر والوساوس فيما يحدث به نفسه ان يقول اخشى أنى إنما اعطيت فلانا لوجه كذا وفلانا لكذا فاذا تركها سلم من.

ذلك وهذا الذى راعاه مالك حسن فى الأمور التى الشخص مخير فيها كالتفرقة بنفسه وبوكيله فان كل منهما جائز شرعا فاختار رضى الله عنه أحد الجائزين وأما الامور التى أوجبها الشرع وندب اليها فلا مندوحة عن الاتيان بها ولا يسوغ تركها خوفا من هذه الخواطر فيقع فيما هو أشد من البدعة والله أعلم . فرغت منه يوم الاربعاء عاشر شوال سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة انتهى .

﴿ باب جامع ﴾

﴿مسألة فى أصول الدين فيها بحث﴾ كنا فى مجلس نقرأ فيه قرآناً وإلى جانبى قاضى القضاة جلال الدين وإلى جانبه القاضى برهان الدين الحنفى وهناك من فيه فضيلة أيضاً فقرأ القارىء (وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين) فيه إشارة إلى أن ترك توفية الأجور ظلم فتكون التوفية واجبة لأن قوله (لا يحب الظالمين) إشارة إلى ان ترك توفية الأجور ظلم فتكون التوفية واجبة قال له بعض الحاضرين قد يريد بالظالمين الكافرين فيكون عائداً إلى القسم الأول فقال جلال الدين ما يستقيم هذا ولا يقع مثله فى كلام أحد البلغاء فضلا عن كلام الله تعالى لأن كل جملة قسم مستقل قد أخذ حكمه فأسكت الحاضرون فقلت له لم سمى الجزاء أجراً على سبيل المجاز رشح ذلك بأن جعل تركه ظلما وإن كان فى الحقيقة ليس بأجر ولا تركه ظلماً لأن العبد لا يستحق بطاعته شيئاً على الله تعالى فان النزاع بيننا وبين الخصم إنما هو فى الوجوب العقلى ومعناه ان إثابة الطائع صفة كمال وضدها نقص بالعقل سواء وعد بذلك أم لا فالخصم يدعى ذلك ونحن ننكره ونقول العقل لا يوجب ذلك ولا نحكم بأن ضده صفة نقص بل مهما فعل تعالى من الاثابة وعدمها لا ينافى شىء من ذلك كماله عز وجل لكنه سبحانه وتعالى تفضل ووعد باثابة الطائع وزاد فى الفضل بأن سماه أجراً تأكيداً لثبوته وتنزيلا له منزلة الأجر المستحق بالعمل كما قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وكما قال صلى الله عليه وسلم حاكياً عنه تعالى « إنى حرمت الظلم على نفسى» وهذا كما يقول الانسان حقك واجب علىَّ وأنا ظالم إن لم أفعل ، والمقصود فى ذلك كله

تأكيد الوفاء لاحقيقة الوجوب ولـكنه استعار اسم الوجوب والظلم على الترك ويجوز باطلاقهما عليه ليدل على قوة التأكيد قال هذا بالوعد يصير واجباً لأن تركه إخلاف للوعد وهو نقص . قلت له النزاع فى الوجوب العقلى فبعد الوعد نحن نقول إنه واقع ولا بد وأما قبل الوعد فلا وعد فلا خلف فلا نقص فأفحم وسكت وكأنى ألقمته حجراً ، وقلت له إن هذا الاحتجاج الذى قاله فى هذه الآية قاله الزمخشرى فى قوله تعالى (إن الله لايظلم مثقال ذرة) وجوابه ماذكرناه مع جواب آخر وهو أن الظلم النقص بالمعنى اللغوى لحديث « نسمة المؤمن طائر يعلق » وفى حديث « الشهداء فى حواصل طير خضر » يمكن أن يقال إن قوله « فى حواصل طير خضر » مثل قولنا جاء جبريل فى صورة دحية فيكون المراد أن الارواح تتشكل طيوراً وعبر عنها بالحواصل لانها محل الغذاء اشارة إلى كمال تنعمها بالاكل والشرب قولهم حمل كلام البالغ العاقل على الصحة أولى من حمله على الفساد كلام مجمل يحتاج بيانه إلى نظر . ومن جملة ماعرض من المباحث فى ذلك أنه إذا تعارض اللفظ بين أن يكون إنشاءً فاسداً أو إقراراً هل يجعل إقرارا لظاهر هذه القاعدة أولا لأن الاقرار يعتبر فيه اليقين ؟ هذا فيه نظر .

﴿مسألة﴾ رجل شرب الخمر وفعل المعاصى فيما بينه و بين الله ولم يتعلق بذمته حق لمخلوق ثم بعد ذلك تاب التوبة النصوح هل يبقى عليه فى الآخرة حد ؟ .

﴿ أجاب ﴾ الذى أقوله لايبقى عليه فى الآخرة شىء إن شاء الله واختلاف الفقهاء فى سقوط الحد بالتوبة إنما هو فى حكم الدنيا لعدم اطلاعنا على خلوص التوبة أما فى الآخرة فالله تعالى عالم بالسرائر و يجازى عليها فاذا اطلع من عبده على خلوص توبته لم يطالبه كما أخبر عنه نبيه صلى الله عليه وسلم « إن التوبة تجب ماقبلها » من غير معارض لذلك انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قيل لها الـكتابة بالذهب على فضة من كف أحسن من كتب قوله تعالى (هو الذى أرسل رسوله بالهدى) فى سورة براءة وسورة الصف بعد قوله (يريدون ـ الآية) إشارة الى ان تمام النور هو إرسال محمد ﷺ وموافق لما فى الحديث

«مثلي ومثل الانبياء من قبلى كمثل رجل بنى داراً فأكملها إلا موضع اللبنة فأنا خاتم النبين وأنا تلك اللبنة» و إذا عرف هداية المغايرة بين الآيتين فى الألفاظ بقوله فى براءة (يريدون أن يطفئوا) إشارة إلى ارادتهم فى زمن عيسى عليه السلام، ويرشد إليه قوله (وقالت اليهود ـ الآية) ولذلك قال (أن يطفئوا) بأن المخلصة للاستقبال من غير إدخال اللام لأنهم أرادوا أن يطفئوا فى المستقبل نور محمد ﷺ، وعقبه بقوله (ويأبى الله إلا أن يتم نوره) أيضاً بأن المخلصة للاستقبال. وفى سورة الصف أتى باللام المؤكدة إشارة إلى ان هذه إرادة أخرى بعد مجيء محمد ﷺ أراد توريبهم فى ذلك فأكدها باللام وقالوا ندرهم لأنه للحال ويساعده قراءة من قرأ باضافة متم إلى نوره فانها أقوى فى ذلك فانظر ما أعظم هذه الفائدة انتهى .

﴿ مسألة من غزة ﴾

داران متلاصقتان إحداهما لزيد والأخرى لعمرو هدم عمرو داره وعمرها على غير صفتها وجدد فيها مساكن وأقام بينة أنه ابتنى داره على الصفة التى هى الآن وان ماء الشتاء المجتمع من علو دار عمرو سفلها يمر فى دار زيد ويذهب فى القناة الكائنة بدار زيد بحق واجب ثابت فى الماضى والحال والمآل ، وثبت مضمون المحضر عند حاكم الناحية وكان زيد غائباً فحضر وأقام بينة ان جريان دار عمرو على داره حادث وان مروره من أرضه عدوان وظلم وانه كان بدار عمرو قناة يذهب ماء الشتاء فيها ولايخرج منها لا إلى دار زيد ولا إلى دار عمرو فما الحكم ..

﴿ الجواب ﴾ يمنع عمرو من جريان ماء داره فى دار زيد حتى يتبين ببينة سبب الحق الواجب وان بين سبباً صحيحاً أتبع وقدمت على من شهدت بالعدوان. والله أعلم . هذا الذى كتبته عليها بغير زيادة ومستندى فى ذلك ان حق إجراء الماء ونحوه سبب يخفى عن كثير من الناس كالملك فلذلك ينبغى ان يجب بيان سببه ولا أقول إن البينة باطلة إذا لم تبين السبب بل فائدتها ان عمراً يصير كصاحب يد وذلك ان إجراء الماء ووضع الجذوع ونحوه إذا رأيناه ثابتاً وجهلنا سببه حملناه على أنه بحق ولم يجز لمن عليه الحمل والاجراء رفعه بغير مستند فأقام عمرو بينته

المذكورة ثبت بها وجود هذا الحق ولم يمكن زيداً من رفعه لأنه قد يكون بحق واجب وهكذا فى الجذوع ونحوه فاذا أقام زيد بينة بالعدوان ثبت وألزمنا عمراً برفعه وكذا فى الجذوع ونحوه حتى يقيم بينة ملك أو نحوها بأنه اشترى أو صالح أو استأجر ونحوه إما من زيد وإما ممن قبله فتكون بينته ناقلة وتكون بينة العدوان الظاهر فمع بينة عمرو والحالة هذه زيادة علم وأما إذا أطلقت فجاز أن تكون اعتمدت استمرار اليد وقد يكون استمرار اليد بغصب أو عارية . وكنت أردت أن أخرج هذه المسألة على ما اذا كانت دار فى يد شخص وأقام بينة بملكها وان الداخل غصبها منه أو استأجرها فانه تقدم بينة الخارج على الصحيح لكن المستند فيه ان الخارج والحالة هذه بينته شهدت بملك زيد سابقة فقدمت على من شهدت بالملك وحده ومسألتنا ليست كذلك فان زيداً صاحب يد فى الدار وعمراً بعد قيام بينته صاحب يد فى الحق و بينة زيد شهدت بأن تلك اليد عادية وبينة عمرو شهدت بأنها بحق ولم تبين فان جعلنا شهادتها بالحق معارضة لشهادة بينة زيد بالعدوان تساقطتا وبقيت اليد لزيد فى داره وحقوقها فيمنع عمرو من الاجراء ، وإن لم نجعلها معارضة نقول إنها شهدت بالحق بناء على ظاهر الحال ولعل الحق عارية ، وقولها أنها واجبة مما يخفى سببه والشيء إذا خفى سببه لا يقبل من الشاهد إطلاقه كالنجاسة ونحوها فحينئذ لم تفد شهادتها إلا وجود جريان الماء ليصير صاحبه صاحب يد وهذا كله إذا كانت صدرت دعوى صحيحة والافزيد غائب كما قال فى الاستفتاء والمحضر الذى عمل بانشاء دار عمرو ضمن هذا الفصل على سبيل الوصف وفى سماع البينة فيه نظر يحتمل أن يقال تسمع بتغاير وهو الحق أن يقال لا يثبت موجبها فى حق زيد إلا بشرط الدعوى على الغائب والدعوى على الغائب هنا متعذرة لأن عمراً يدعى أن هذا الماء مستمر الجريان فمقتضى دعواه أنه صاحب يد فهو لا ينشيء دعوى والغائب ليس يمنعه حتى يقول أنه يمنعني ان سأل منعه من المنع فالوجه تأخير المخاصمة حتى يحضر الغائب وتبتدى الدعوى عليه ان الاجراء بغير حق أو يقول عمرو إنه يمنعنى من إجرائه وهو الحق وحينئذ تسمع بينته و إذا

سمعت كان الحكم على ما قدمناه والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل فى يده قيراط من ضيعة اشتراها من شخص بمكتوب بيده وحضر البائع وقال إنه ورثه من أبيه وحضر مكتوب شراء أبيه من شخص ولم يحضر من أصوله غير ذلك فحضر كتاب وقف يشهد أن شخصاً وقف قيراطاً من تلك الضيعة على نفسه وعلى أولاده وذريته فى سنة ٦٨١ وثبت إقراره بالوقف المذكور و إقراره بأن حاكما يرى صحة الوقف على نفسه وصحة وقف المشاع حكم بذلك ثم اتصل هذا الثبوت بابن بالحول قاضى أذرعات ان الواقف لم يزل مالكا حائزاً لذلك إلى حين الوقف و بعده الشيخ ز ين الدين بن المرحل واتصل بعده إلى الآن ولم يعرف أن القيراط الذى بيد المشترى كان بيد الواقف ولا بيد أحد ممن ينتقل إليه بعده فحضر شخص ثبت انه من ذرية الواقف وقصد انتزاع القيراط الذى بيد المشترى وأثبت كتاب إقرار الوقف المتصل على أقضى القضاة علاء الدين نائب الحكم الحنفى بدمشق ثم ترافعوا إلى مجلس قاضى القضاة شرف الدين المالكى فصدر من المشترى المذكور إقرار فى مجلسه كتب به فصل فى ذيل كتاب الوقف ان جميع القيراط من الضيعة المذكورة أعلاه فى يده وشهد بذلك كبار وادعوا عند القاضى علاء الدين فأثبته وأشهد على نفسه بثبوته وأنه حكم برفع يده ثم سأل المشترى من ملك الأمراء عقد مجلس يعقد بحضور القضاة الأربعة فجرى الكلام فى ان القيراط الموقوف يحتمل أن يكون غير القيراط الذى بيد المشترى وان الفصل المكتتب على إقراره لم يقل فيه إنه هو ولا قال هو المذكور أعلاه وهى صفة للضيعة لا للقيراط وعلامة القاضى علاء الدين عليه والأداء إنما هو لما تضمنه فقال القاضى علاء الدين ان صيغة الأداء التى أديت عنده تقتضى أنه هو ، وجرى الكلام أيضاً فى الألف واللام فى القيراط هى للعهد و إذا كانت للعهد يتعين أن يكون هو هو وجرى الكلام فى ان المقر المذكور ظهر من قرائن حاله أنه لا يفهم ذلك وقال وكيله إنما قال القيراط ملكى فهل يكون الحكم برفع يده بمجرد ذلك مانعاً أولا ؟ .

﴿ الجواب ﴾ نفس الوقف لم يثبت و إنما ثبت إقرار الواقف والحكم به إنما هو على الواقف وعلى من تلقى عنه والمشترى الذى هو صاحب اليد لم يتلق عنه ولا عن أحد من جهته ولا ثبت أن أحداً من المتبايعين ترتبت يده على يد أحد من أهل الوقف ولا ممن تستند يده إلى الواقف فلا يلزمهم حكم إقراره بالوقف ولا يلزمهم إقراره الا له ولمن ترتبت يده على يده ولم يثبت هنا شيء من ذلك ، و إقراره بالوقف على نفسه عند من يرى صحة الوقف على نفسه صحيح فى حقه ، و إقراره بأن حاكماً حكم عليه يرى صحة الوقف على نفسه ووقف المشاع معتبر أيضاً فى حق نفسه ومن تلقى عنه لافى نفس الأمر ولا يجوز لنا بذلك أن نحكم بصحة الوقف حتى لو أقام شخص بينة أنه اشتراه منه بعد الوقف وقبل الحكم كان لمن يرى بطلان الوقف على نفسه أن يحكم بها و يكون مقدمة على إقراره وعلى حكم الحاكم لكونها ذكرت مالواطلع الحاكم عليه لم يحكم فحينئذ ماأفادنا ذلك غير الحكم عليه بموجب إقراره عند من يرى صحة الوقف على نفسه وعند من يرى بطلانه واثبات ابن بابا جول الملك والحيازة مع ما فيه مع كونه بعد خمسين سنة من تاريخ الاقرار، ومن هو الشاهد الذى يكون أدرك الوقف قبله وعرف الملك حينئذ لكنا لا نقدح فى الشهود ونبنى الأمر على السلامة و نقول ثبت الملك فهل يقتضى ذلك ثبوت الوقف بطريق الالتزام لانه يلزم من قولهم أنه مالك إلى حين علمهم بالوقف أولا أما لأن مرادهم إلى قبيل الاقرار الذى يحكم بفساد الوقف إليه و إما لأنه يكون بلغهم الوقف بطريق ظنى لاتسوغ الشهادة به و يسوغ قولهم اياه على سبيل التعريف لغاية زمان الملك والحيازة ، وهذا هو الأقرب أعنى ان الشهادة بالملك إلى الوقف لاتتضمن الشهادة بالوقف فلذلك نقول إنه لم يثبت الوقف وعلى تقدير أن يقال بثبوت الوقف فلا شك أنه لم يثبت حكم الحاكم به و إنما يثبت ذلك باقرار الواقف فلا يمكن الحاكم الذى يرى بطلان الوقف على نفسه الحكم بصحة هذا الوقف أصلا و إنما يحكم بموجب الاقرار ، ولا يرد على ماقلناه ماتضمنه بعض الاسجالات فى الكتاب من قوله بعد ذلك رفعاً للخلاف لأن هذا من الوراق وهو جهل.

لأن الحكم بذلك لايرفع الخلاف بتقدير أنه يثبت أنه باعه بعد الوقف وقبل الحكم فان الخلاف لاشك فيه عائد ، ولمن يرى بطلانه أن يفتى ببيعه حينئذ ، وان حسنا الظن بالوراق قلنا لأن مراده رفع الخلاف فى الحكم بموجب الاقرار وهو صحيح فالحكم بموجب الاقرار لاشك فيه والحكم بصحة الوقف لاشك فى امتناعه ، وبهذا يظهر أن ثبوت الملك والحيازة فى هذه المسألة لم تفدنا عند من يرى بطلان الوقف شيئاً وأما عند من يرى صحة الوقف فليلتفت على ان الشهادة بذلك هل تتضمن الشهادة بالوقف فان لم يجعلها متضمنة له فلا يفيد شيئاً أيضاً إلا ثبوت الملك على تقدير أن منازعاً يقيم بينة بملكه و يطلب انتزاعه من الواقف وممن تلقى عنه فتكون هذه البينة معارضة لبينته و إن جعلناها متضمنة الشهادة بالوقف فيقتضى الوقف و الملك والحيازة ، و إلى الآن لم نجد حاكماً حكم بصحة الوقف فلمن يرى بطلانه الحكم ببطلانه ولو لم يثبت إقرار الواقف بالحكم فلما ثبت ثبت فى حقه فقط وفى حق من تلقى عنه فيمتنع الحكم حينئذ بالبطلان لكن الحكم برفع اليد لم يستند إليه لاوجه له فاذا أقر صاحب اليد أن هذا القيراط الذى فى يدى هو القيراط الذى أقر الواقف أنه وقفه وان حاكماً حكم بصحته وقد ثبت الملك للواقف إلى حين الوقف ، بقى احتمال آخر وهو أن يكون المقر كاذباً فى أن حاكما حكم بصحته و يكون انتقل عنه بعد الوقف أو لم يحصل وقف بالكلية . وعلى تقدير هذا الاحتمال تكون يده بحق فهل لنا أن نزيل يده مع هذا الاحتمال لان الأصل عدمه ولأن المقر مؤاخذ باقراره أولا لان الحكم يستدعى استيفاء مشروطه ولا يكفى فيه التمسك بالأصل لأن التمسك بالأصل يوجب التوقف لا الاقدام. والأقرب الثانى لان قولنا الاصل عدمه إنما يفيد الظهور وهو معارض بالظهور الذى تفيده اليد واليد لاتزال بالأصل و إنما تزال بالبينة. هذا محل نظر يحتاج إلى فكر قوى. هذا إذا حررت الشهادة على إقرار المشترى بايجاد مافى يده وما قامت البينة والملك والحيازة فيه للواقف أما فى مسألتنا هذه وقد احتمل فظاهر حال المقر عدم الفهم كما نص الشافعى وهو الصحيح فى المذهب فى أنه إذا باع ثم ادعى الاكراه وكان

حال البيع فى ترسيم أو نحوه مما يشهد ظاهر حاله بتصديقه أنه يقبل قوله مع يمينه .
فهذا ما ظهر لى الآن فى هذه المسألة وقد يتجدد فيها بعد ذلك نظر آخر والله أعلم .

قال الشيخ الامام رحمه الله : هذه أربع مسائل دعت الحاجة إلى الكلام عليها :

﴿المسألة الأولى﴾ منقولة إذا ادعى رجل على رجل عيناً فى يده وأقام بينة وانتزعت من التى هى فى يده ثم أحضر الداخل الذى كانت فى يده بينة تشهد له بالملك مستنداً إلى ماقبل نزعها منه فان كان الحاكم الذى حكم بانتزاعها يرى تقديم بينة الخارج على بينة الداخل فلا يسمعها بعد الحكم المذكور و إن كان لايرى ذلك و إنما حكم للخارج ببينته لعدم إتيان الداخل ببينة وقد أتى بها الآن فوجهان أصحهما وبه قطع العراقيون تسمع و ينقض الحكم وترد إلى الداخل ، والثانى وهو اختيار القاضى حسين لاتسمع . ووجه ثالث أنه ان قامت بعد الحكم قبل التسليم سمعت و ينقض الحكم و إن قامت بعد التسليم لم تسمع لان الحكم تأكد بالتسليم ، ولو جهلنا هل حكم الحاكم مستنداً إلى تقديم بينة الخارج أو إلى عدم بينة الداخل لم ينقض فى الاصح .

التوجيه : أما قول العراقيين فمأخذه ان على مذهب الشافعى بينة الداخل مقدمة على بينة الخارج إذا عارضتها وهل الحكم بها لرجحانها باليد لتعارض البينتين وتساقطهما ؟ قولان أصحهما الاول يظهر أثرهما فى تحليفه إن قلنا الحكم بالبينة لم يحلف و إن قلنا باليد حلف . إذا عرفت ذلك فاذا تعارضت بينة الداخل والخارج قبل الحكم قدمت بينة الداخل لانها أقوى ووجب الحكم له لان جانبه أقوى والحكم بالاقوى واجب لايلتفت إلى الاضعف كما لا يلتفت إلى الاجتهاد مع وجود النص فاذا اتفق ان الحاكم حكم للخارج ببينته حيث لم تقم بينة الداخل ثم قامت كان كما لو حكم بالاجتهاد ثم وجد النص بخلافه فينقضه لان النص كان موجوداً عند الحاكم بالاجتهاد مانعاً من الاعتداد بالحكم و إن كان الحاكم معذوراً لعدم علمه فاذا ظهر بعد الحكم وجب نقضه كذلك هنا البينة للداخل كانت موجودة عند الحكم للخارج ولم يعلم بها الحاكم ولو علم بها لحكم للداخل ولم يحكم للخارج فاذا ظهرت بعد الحكم كانت هى واليد مانعتين من الاعتداد بالحكم للخارج ، وأما القول

بأنه لاينقض فى كلام القاضى الحسين ان مأخذه أن الاجتهادلا ينقض بالاجتهاد وهذا يحتمل معنيين أحدهما ان ترجيح البينة المنضمة إلى اليد ليس مقطوعاً به كالنص و إنما هو أمر اجتهادى فلا ينقض به الحكم ، والثانى ان حكم الخارج والعلماء مختلفون فيه فلاينقض ولا ينظر إلى كون الحكم مستنداً إليه أولا ، واحتمالا ثالثاً وهو أن البينة بالملك المطلق إنما مستندها ظن فلو نقضنا حكم إحدى البينتين بالأخرى لنقضنا الظن بالظن ولا يجوز أن يكون مراده أن البينة إنما تفيد الظن لأن العمل بالظن المستفاد من البينة مقطوع بوجوبه من الشرع عند عدم المعارضة . وأما الفرق بين ماقبل التسليم و بعده فان كان معناه أنه بعد التسليم لانحكم بالنقض بل نتركها فى يد المحكوم له ، وقبله لانسلم بل نتركها فى يد المحكوم عليه غير معتد بحكمه فهذا يكون مأخذه التوقف مع الشك فى الحالتين ، و إن كان معناه أنه قبل التسليم يحكم ببطلان الحكم فلا وجه له ولافرق فى ذلك المعنى بين ما قبل التسليم و بعده والحكم متأكد بنفسه ولا يحتاج إلى مؤكد . هذا ماوصل إليه فكرى فى تقرير هذه المسألة وهى مسألة مشكلة ، قال القاضى الحسين إنها أشكلت عليه نيفاً وعشرين سنة و تردد جوابه فيها واستقر رأيه على عدم النقض سواء أكان قبل التسليم أم بعده . وأما أنا فانى أختار ماقاله العراقيون وتعليله ما قدمته ومحله إذا تحقق من الحاكم أنه إنما حكم لعدم بينة الداخل فان حكم لأنه يرى تقديم بينة الخارج أو احتمل ذلك لم ينقض . واعلم أن مدار نقض الحكم على تبين الخطأ والخطأ إما فى اجتهاد الحاكم فى الحكم الشرعى حيث يتبين النص أو الاجماع أو القياس الجلى بخلافه ويكون الحكم مرتباً على سبب صحيح ، و إما فى السبب حيث يكون الحكم مرتباً على سبب باطل كشهادة الزور ، وفى القسمين تبين أن الحكم لم ينفذ فى الباطن خلافاً لأبى حنيفة فى بعض صور القسم الثانى إذا كان مرتباً على شهادة زور فى العقود أو الفسوخ وأما الحكم الصادر على سبب صحيح وهو موافق لحكم الشرع إجماعاً أو نصاً أو قياساً جلياً فنافذ قطعاً ظاهراً و باطناً والصادر على سبب صحيح ولكنه فى محل مختلف فيه أو مجتهد فيه يتقدم فيه خلاف ولا دليل على رده فنافذ

ظاهراً و باطناً أيضاً وقيل بأنه لاينفذ باطناً فى حق من لايعتقده ، ومثال ذلك شفعة الجوار إذا حكم بها الحنفى فالأصح حلها على ماقاله صاحب التهذيب ورجل مات عن ابنين فادعى رجل عليه ديناً فأقر به أحدهما وأنكره الآخر فقضى القاضى على المقر بكل الدين ، قال القاضى حسين فى الفتاوى نفذ ظاهراً و باطناً لأن السبب موجود وهو وجوب الدين على ابيه والوارث المقر يعلم أنه لايستحق شيئاً من التركة إلا بعد قضاء الدين بخلاف غيره من المواضع التى لاينفذ فيها قضاء القاضى إلا ظاهراً لأن السبب غير موجود هناك ، وفى فتاوى القاضى حسين مسألة أخرى تناسب مسألتنا التى نحن نتكلم عليها وهى رجل ادعى داراً فى يد رجل وأقام بينة على ذلك مطلقاً وأخذ الدار بعد قضاء القاضى والزوائد على ملك المدعى عليه فلو جاء رجل وادعى بعد ذلك على المدعى عليه بتلك الدار وأقام بينة على ان تلك الدار ملكى من شهر ينقض القضاء وتسلم إلى الثانى مع الزوائد . انتهى كلام القاضى . والذى يظهر فى تعليله أن المؤرخة مقدمة على المطلقة لكن يرد عليه ان المعتضدة باليد مقدمة على المجردة وهو قد اختار عدم النقض بها فلعل هذا من القاضى حسين كان يرى النقض فقد قدمنا أنه تردد جوابه فيه واستفدنا من كلام القاضى هذا ان الخارج له أن يدعى على الذى أزيلت يده عن العين إما فى صورة الزوائد لاجل الزوائد و إما مطلقاً لان العين كانت فى يده مضمونة عليه . هذا ماتيسر ذكره فى مسألة البينة إذا قامت للداخل بعد الحكم عليه وانتزاع العين من يده للخارج ، أما إذا جاء خارج آخر وادعاها فقد ذكر ابن شريح فرعاً ذكره العراقيون أنه لو ادعى زيد على خالد عبداً فى يد خالد وأقام البينة وقضى له ثم أقام عمرو بينة أنه له قالوا إن قلنا بينة قديم الملك أولى من بينة حديثه فقد تعارضتا فلا يحتاج زيد إلى إعادة بينته لأنه إذا ثبت الملك كان مستنداً إلى حين التنازع . و ان قلنا هما سواء فقولان (أحدهما) لايحتاج إلى إعادة و يتعارضان لأنهما سواء فى الشهادة حين التنازع ولم يشهد بما مضى وجرى هذا مجرى البينة إذا شهدت ووقف الحاكم عن الكشف عن حال الشهود فان بان عدالتهم حكم بشهادتهم الماضية

ولا يحتاج إلى إعادة الشهادة . و (الثانى) لا يتعارضان حتى يعيدوا الشهادة لانهما الآن
تنازعا و إنما يكون التعارض مقابلة حين التنازع ولم يتقابلا فاحتيج إلى إعادة
الشهادة ليتقابلا . كذا حكاه ابن الصباغ وغيره من العراقيين . وفى الشافى
للجرجانى وهل صورة هذا النزاع فيما اذا أطلقت البينة الثانية الملك الآن أو فيما إذا
شهدت به وأسندته إلى ماقبل الحكم فان كان الاول وهو الذى يشعر به كلامهم
فيكون المأخذ إما على قول تقديم بينة الملك القديم يعلله بأنهما تعارضتا فى الملك
الآن وانفردت السابقة بالملك القديم فيستصحبه الآن فتكون كأنها أقيمت الآن
فتتعارض البينة الثانية ، وعلى القول الآخر انفرادها بالملك القديم لا أثر له و إنما
المقبول شهادتهما الآن فاختلفوا على قولين أحدهما لا بد من إعادتها والثانى يجعلها
كأنها شهدت الآن كما لو شهدت ثم تأخر الحكم نظراً فى تعديلها ، وهذا بعيد لان
فى مدة الكشف عن التعديل المدعى يطلب وهى مقيمة على شهادتها فكأنه
عند التعديل مقيم لها نعم لو تأخرت مدة واحتمل تغير الحال من تجدد سبب ينبغى
أن تستعاد لكن الاصحاب لم يقولوا به ، وكان يحتمل أن يقال أيضاً إذا قلنا بينة
الملك القديم أولى من الثانية المطلقة إلا أن يقال إن فيها اثبات الملك فى الماضى
صريحاً والآن استصحاباً والثانية بالعكس فتساويا و تعارضا ، وعلى القول الآخر
لا أثر لها أصلا . و ان كان الثانى وهو أنها شهدت الآن واستندت الى ماقبل الحكم .
فان قلنا بينة الملك القديم أولى فيحتمل أن يقال هنا بالتعارض ، و يحتمل أن
يقال برجحان الثانية لتصريحها بالأمرين جميعاً . و إن قلنا لا تقدم بينة الملك القديم
فلا شك أن الثانية مقدمة إلا أن تعيد الأولى الشهادة . ثم ان كل من ذكر هذا الفرع
لم يتعرضوا للحكم إذا قلنا بالتعارض هل يرد العبد إلى الذى كان فى يده أولا ان
ذلك هل هو بعد التسليم أولا ولاشك أنه بعد القضاء وقبل التسليم و يبقى الأمر
على ما كان عليه من كونه فى يد خالد ، وهو قريب لأنه لما حصل الشك بالتعارض
توقفنا عن تنفيذ الحكم أما لو كان ذلك بعد التسليم فان قلنا يرد إلى خالد كان ذلك
نقضاً للحكم بالشك والتعارض المجرد من غير ترجيح بخلاف مسألة الداخل إذا

أقام البينة لان الرد مستند إلى البينة مع اليد ، ولئن قيل إنه ظهر لنا بالتعارض صدور الحكم فى غير محله لانه لوحصل التعارض قبل الحكم منع من الحكم . قلنا وهكذا بيان حدوث دليل للحاكم يدل على خطئه فى الحكم فيما هو فى محل الاجتهاد من غير نص ، وقد أجمعنا على أنه لاينقض به الحكم ، فالذى أراه ان التعارض المجرد لايوجب نقض الحكم وأن الوجه بقاؤها فى يد من هى فى يده الآن وان التعارض المحض الذى لاترجيح معه بعد الحكم لا أثر له . وقد تضمن هذا الفرع أمراً لابد من التنبيه عليه وهو أنه إذا ثبت ملك فى زمن ماض استصحبنا حكمه إلى الآن كما صرحوا به فى هذا الفرع بناء على تقديم بينة الملك القديم وليس كالشهادة بالملك أمس فأنها غير مسموعة على قول إذا قصد بها الملك الآن لأنها لاتقتضيه بل تقتضى رتبة فيه وهذه البينة المتقدمة حين شهدت كانت مقبولة قطعاً فليستصحب حكمها فان عارضتها بينة أخرى فيأتى ماقالوه فى الفرع المذكور من أنها هل يحتاج إلى اعادتها مرة أخرى وان عارضتها يد فهل نزيلها بما علمناه من الملك المتقدم أو نبقيها لاحتمال أنه حدث بأقل كلام الأصحاب فى الشهادة بالملك أمس قالوا الأصح لاتسمع لان الملك ان اقتضى بقاؤه فاليد تقتضى الانتقال وقالوا على هذا انه اذا قالت لانعلم له مزيلا سمعت وانه يجوز أن تشهد بالملك فى الحال استصحاباً لحكم ماعرفه من قبل كشراء أو إرث وغيرهما وان كان يجوزوا له وهذا الكلام منهم يقتضى أنا اذا أثبتنا الملك فيما مضى لاتعارضه اليد المشاهدة الآن بل نزيلها الى أن يثبت انتقال ، وهذا اذا ثبت الملك المطلق أما الشهادة على الاقرار مثلا اذا شهدت أنه أقر أمس استديم حكم الاقرار الا على وجه بعيد وفى الاقرار بالملك السابق وجهان أصحهما المؤاخذة ولوأسندت البينة الشهادة الى التحقيق بأن قالت هو ملكه بالامس اشتراه من المدعى عليه بالامس أوأقر به بالامس قبلت والشهادة باليد المتقدمة كالشهادة بالملك المتقدم وأضعف لان اليد اذا زالت ضعفت دلالتها ، و اذا قلنا الشهادة باليد السابقة لاتسمع فلو زاد الشاهدان أن المدعى عليه أخذه منه أوغصبه سمعت و يقضى بها للمدعى و يجعل صاحب يد ، وحيث قال

الشهود لانعلم له مزيلا حلف المدعى مع شهادتهم إلا أن يقولوا غصبه لأن البينة على خلاف الظاهر ولم يسقطوا الظاهر الذى مع المدعى عليه من اليد فأضيف اليها اليمين . ونقل الرافعى عما جمع من فتاوى القفال وغيره أنهم لوشهدوا على ان هذه الدار اشتراها المدعى من فلان وهو يملكها ولم يقولوا إنها الآن ملكه ففى قبول الشهادة قولان كما لوشهدوا أنها كانت ملكه بالامس . قال الرافعى والمفهوم من كلام الأكثرين أنها مقبولة كافية . قلت : وهو محل نظر وينبغى أن يكون محل الخلاف إذا لم يقصد أن يضم اليها بينة أخرى و إلا فهى شهادة ببعض المدعى به فينبغى أن تقبل قطعاً و يتوقف العمل بها على أحد القولين على التكملة ببينة أخرى ان ملكه باق وأنه إذا ادعى داراً وأقام بينة أنها ملكه وانتزعها وجاء آخر بعد مدة طويلة أو يسيرة يدعيها وأقام بينة أنه اشتراها من المدعى عليه الذى كانت فى يده وكان يملكها يومئذ يقضى بالدار للمدعى وكان كما لو أقام صاحب اليد البينة قبل الانتزاع منه ، ونقل الرافعى أيضاً عن فتاوى القفال وغيره أنه لو ادعى داراً فى يد إنسان وأقام بينة أنها ملكه وجاء آخر يدعيها وأقام بينة أنه اشتراها من فلان رجل آخر يوم كذا ولم يقولوا إنه كان يملكها يومئذ ولكن أقام بينة أخرى أنه كان يملكها يومئذ سمعت هاتان البينتان وصارتا كبينة واحدة فيحصل التعارض بينهما و بين بينة أنه اشتراها المدعى الأول . ونقل ابن الصباغ عن مسألة الأم لو ادعى عبد الملك أرضاً فى يد عبد الله وأقام بينة أنه اشتراها من عبد الرحمن لم يقبل حتى يشهدوا أن عبد الرحمن باعها وهو يملكها أو أنها أرض المدعى اشتراها من فلان أو أنه اشتراها منه وقبضها وإن لم يشهدوا بالملك لأنهم اذا شهدوا بالقبض فالظاهر أنها ملكه وفى هذا القبض دليل للاكتفاء باليد أم لا يشترط فى الحكم ثبوت الملك ، ثم أورد ابن الصباغ ان هذا يعنى اذا شهدوا بالشراء أو الملك شهادة بالملك أمس .

وأجاب بأن ملك المشترى انما حصل من جهته فاذا كانت ملك البائع كان كيد المشترى الآن فصار كما اذا شهدت له أنه يملكها من سنة و يخالف اذا قالت كان مالكاً لها لان ذلك لا يقتضى بقاء ملكه فيها الى الآن ، وهذا يشهد لما قاله الرافعى فى مسألة

القفال المتقدمة و يضعف القول الذى حكاه القفال . وبالجملة هو هنا يحتمل فى الاملاك التى تحتمل النقل أما الوقف فانه لايقبل النقل ، فاذا شهدت بوقف وان الواقف مالك حين الوقف انتزعت من يد من هى فى يده وأخذها الموقوف عليه ولا بينة فيه خلاف نعم هذا إذا كانت بينة محررة وقد تقع مرتبة . وقد اتفق لنا ذلك فى المحاكمات أرض بيد شخص قامت بينة بوقفها فى سنة ثمانين وستمائة و بينة أخرى فى سنة تسع وعشرين وسبعمائة بملك الواقف حين الوقف فحصل التوقف فيها لهذه المدة الطويلة ولعدم ركون القلب إلى الشهود كل الركون . وفيما نقله الرافعى من فتاوى القفال وغيره أيضاً أنه إذا ادعى داراً فى يد غيره وأقام بينة أنها ملكه فقال القاضى قد عرفت هذه الدار ملك فلان ومات وانتقلت إلى فلان وارثه فأقم بينة على تملكه منه ان له ذلك وتندفع بينته ، قال الرافعى وليكن هذا جواباً على أنه يقضى بعلمه . قلت بل لأنه لايقضى بخلاف علمه هذا ، ما أردنا أن ننبه عليه من المسائل التى فيها استصحاب الملك الثابت فى الماضى إلى الحال و تعلق بها غيرها و قد يقال إن لنا مسائل أخرى عكسه يستصحب فيها الملك الثابت الآن إلى الماضى فمن ذلك ان المبيع إذا أخذ من المشترى بحجة أو من المشترى يرجع على البائع ، وكذا أخذ من المتهب من المشترى وهو مشكل إذا لم تتعرض البينة إلى إسناد الملك إلى ماقبل الشراء أطلقته والبينة لا يثبت الملك إلا قبلها فكيف يرجع على البائع مع إطلاق البينة الملك واحتمال أن يكون مستندها انتقالا جديداً . ومع قول الأصحاب ان المشترى يرجع على البائع قالوا لا يقضى للمشهود له بالملك بالنتاج ، قال الغزالى وعجيب ان برل التناج فى يده وقد حصل قبل البينة و بعد الشراء ثم هو يرجع على البائع ، وقال القاضى حسين أنه أكثر البحث عنه وأنه قال لم أجد عند أحد من الجواب ما يستحق أن يحكى إلا أنى سألت عنه فقيها من أصحاب أبى حنيفة فقال إنما يثبت الرجوع لأن البائع بالبيع كأنه ضمن سلامة المبيع للمشترى و إذا لم يسلم وأخذ منه كان له أن يرجع بحكم الضمان الذى تضمنه البيع. قلت : وفى كل من المسألتين وجه وأنا أميل إلى الوجه القائل بأنه لا يرجع

على البائع حتى تصرح البينة بأن ملكه مستند إلى ماقبل البيع وان الملك الحاضر لايستصحب إلى الماضى أصلا ، ثم إن هذا الجواب بضمان البائع مقصور على هذه الصورة لايأتى فى كل صورة يثبت فيها الملك فى الحال بخلاف الملك الثابت فى الماضى فانه يستصحب فى كل صورة حتى يتحقق زواله والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ مسألة ابن الصلاح فى ملك احتيج إلى بيعه على يتيم فقامت بينة أن قيمته مائة وخمسون فباعه القيم على اليتيم بذلك وحكم الحاكم على البينة المذكورة بصحة البيع ثم قامت بينة أخرى بأن قيمته حينئذ مائتان . فأجاب بأنه ينقض الحكم لأنه إنما حكم على البينة السالمة عن المعارضة وقد بان خلافه وتبين استناد مايمنع الحكم إلى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المهذب وذكر المسألة التى ذكرناها عن العراقيين فيما إذا شهدت بينة الداخل بعد القضاء للخارج ، ومن تأمل ماقلناه فيها عرف الفرق بينهما من جهة ان هذا تعارض مجرد فى القيمة ولا يلزم من النقض ببينة معها يد النقض ببينة مجردة ، فان قلت اليد لليتيم فاذا قامت البينة بأن القيمة أكثر مما بيع به يقضى لليتيم بها بالبينة مع يده . قلت يد اليتيم لادلالة لها على القيمة و إنما لها دلالة على الملك فالقضاء بالملك للداخل باليد الدالة عليه فلذلك حكم له بها وردت اليه ، ولا كذلك ههنا ، وأيضاً ان بينة القيمة تعتمد التقويم والتقويم حدس وتخمين ، و تفرض على ثلاث أحوال (إحداها) أن تشهد الآن أن قيمته الآن كذا فهذه لاتعارض البينة السابقة يوم البيع بلا إشكال . (الثانية) أن تشهد الآن أن قيمته يوم البيع كذا فهى ينبغى أن لاتسمع لأن التخمين على تقدير قد لايحصل عند حصول ذلك التقدير و يشهد لهما قاله الأصحاب فى بيع صبرة إلا صاعاً فان الانسان قد يخمن شيئاً على تقدير فاذا حصل ذلك التقدير يتغير التخمين واختلاف الزمان من جملة التقادير . (الحالة الثالثة) أن لاتقوم الآن لكن تشهد أن قيمته فى ذلك الوقت عند الناس كذا فان الاسعار المعروفة عند عموم الناس تنضبط فى أوقاتها لكن هذا ليس تقويماً بل شهادة بأمر خارج فهذه تسمع وليست شهادة قيمة والغالب ان هذا إنما يكون

فى المثليات وأما الأملاك فلا يحصل فيها هذا . إذاعرفت هذا فان كانت البينة الثانية شهدت بالحالتين الأوليين فلا أثر لها وشهادتها بالحالة الثالثة فى الملك إما ممتنع أو بعيد فان أمكن إذا أطلقت واحتمل ان تكون بالحالة الثالثة أو بالأولين لم يتحقق التعارض فلا ينقض بها الحكم قطعاً ، وإن أمكن وفصلت فى غير صورتنا وحصل التعارض فهو تعارض مجرد لا ترجيح معه فليس نقض الحكم بالثانية أولى من استمراره بالأولى . فان قلت الحاكم إنما حكم بناء على البينة السالمة عن المعارض وقد بان عدم سلامتها . قلت وكذلك إذا حكم فى مسألة اجتهادية بناء على أمارة سالمة عن المعارض ثم حدث له إمارة أخرى معارضة فلا التفات إليها ولا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد بل يستمر الحكم لأن المعتبر السلامة عن المعارض وقت الحكم وهو حاصل فى الصورتين أعنى صورة التقويم وصورة الامارة . فان قلت لوكانت هذه المعارضة قبل الحكم لم نحكم . قلنا نعم لأنه لا يحكم مع الشك وكذلك لا ينقض مع الشك . فان قلت كيف يبقى مع اعتقاد أنه بيع بأقل من ثمن المثل . قلت لا نعتقد ذلك بل غايته أن الشك بمقتضى تعارض البينتين فان قلت أتقولون بالتعارض . قلت فيه نظر لأن الأصحاب قالوا إذا شهد شاهدان أنه سرق ثوباً قيمته عشرة وشهد آخران أن قيمته عشرون لزمه أقل القيمتين ، وعلله الرافعى بأن التقويم اجتهادى وقد يكون من شهد بالاقل اطلع على عيب ، وكلام غيره يقتضى أنهما علتان ومقتضى العلة الاولى أن يكون لزوم الاقل لتيقنه ، والاصل براءة الذمة من الزائد وهما متعارضان فيه ، ومقتضى الثانية إنما يثبت أن قيمته الاقل ،وعن الحاوى والنهاية فيما إذا شهد واحد أن قيمته سدس وآخر ان قيمته ربع ثبت السدس وهل يحلف مع شاهد الربع ويستحقه ؟ وجهان أحدهما نعم والثانى لا للتعارض والوجه الاول يلزم عليه أن يثبت الاكثر فى صورة الشاهدين ولا نعرف من قال به فلم يبق إلا التعارض أو ثبوت الاقل . فان قلنا بالتعارض وهو الظاهر لم نحكم باثبات الزائد ولا نفيه . وإن قلنا القيمة هى الاقل حكمنا بنفيه ولكنا لا نعرف من صرح به أنه رأى فى كلام الاستاذ أبى .

إسحق فى التعليقة الاصولية عند الكلام فى زيادة الراوى أنه لوقوم اثنان السلعة بثمانية وقومها آخران بعشرة لم تقبل الشهادة لان القولين منهما تعارضا فيما زاد على الثمانية والاصل براءة الذمة. قلت وهذا الكلام من الاستاذ صريح فى التعارض . فان قلت لو حصل هذا التعارض قبل البيع هل يجوز البيع . قلت : أما فى البيع للغبطة والمصلحة فلا لانتفائها حينئذ ، وأما فى البيع للحاجة فان قلنا الاقل هو القيمة جاز البيع به وإن لم يوجد راغب بأكثر ، وإن لم نقل الاقل هو القيمة فيحتمل أن يقال يمتنع البيع حتى تثبت القيمة ، ويحتمل أن يقال يصح إذا دعت الحاجة اليه ، ولم نجد مندوحة عنه لاسيما إذا كانت ضرورة اليتيم إلى طعام لانجده من غير تلك العين فكيف توجد ضرورته مع الشك فى القيمة . فان قلت لودعت الحاجة أو الضرورة لليتيم إلى بيعه بدون القيمة المحققة لعدم وجود من يشترى بها مع الضرورة الحاقة للبيع . قلت : ههنا يقوى القول بجواز البيع وهذا حيث لانجد بداً من البيع لا شك عندى فيه ولم أره منقولا والعلم لله تعالى . فان قلت كيف تثبت القيمة قبل البيع والبينة إنما تسمع بعد الدعوى ؟ قلت إما بأن يكون غصبها غاصب فيدعى عليه بقيمة الحيلولة ، وإما بأن يقال شهادة الحسبة فى القيمة مقبولة وإما بأن ينذر أن يتصدق على هذا الفقير بجزء من الف جزء من قيمة هذه الارض فيدعى الفقير عليه بدرهم بحكم أن قيمتها ألف وإما بغير ذلك من الطرق . فان قلت لو حصل التعارض بعد البيع وقبل الحكم . قلت يمتنع الحكم بصحة البيع وهل يبطله أولا ؟ فيه تفصيل ينبه عليه وهو كل بيع صدر من قيم يتيم فى حالة لايجوز البيع فيها يبطله الحاكم وكل بيع صدر فى حالة يجوز فيها ويقبل قوله فيه من غير بينة كالاب والجد والحاكم فاذا رفع إلى حاكم لايبطله بل يمضيه ويحمل التصرف فيه على السداد مالم يتبين خلافه ، وأعنى بالامضاء أنه يثبته ويحكم بموجبه ويلزم به . ولكن الحكم بالصحة يستدعى بحسب العادة ثبوت الشروط ولم توجد ، وإنما قلت بحسب العادة لأن عندى نظراً[1] فى وجوبه بحسب

---

(١) فى الاصل «نظر» وهو غلط ظاهر لافائدة من الاكثار من التنبيه على مثله.

الشرع وينبغي أن يقال إن كان المراد الحكم بالصحة في نفس الأمر فلا بد من ثبوت الملك وإن أريد الحكم بها على العاقد والمقر فتكفي اليد ولو لم يحكم بالصحة عليه لم يمكن إلزامه به ، وإن كان الذي كان صدر منه البيع ممن لا يقبل قوله في المصلحة كالوصي وأمين الحكم على الاصح فان الحاكم إذا رفع اليه لا يمضيه على ماقال ابن الرفعة فان أراد بعدم الامضاء التوقف حتى يقيم بينة فصحيح ، وإن أراد الابطال فبعيد . واعلم أن قول الحاكم في البيع بالمصلحة مقبول قطعاً وقول الاب والجد كذلك إلا على وجه ضعيف ، وقول الوصي وأمين الحكم مقبول عند الغزالي وغير مقبول عند الرافعي وقيل يقبل في غير العقار ولا يقبل في العقار وهو المشهور وقيل يقبل في غير العقار وغير الاماء ونحوها مما جرت العادة باقتنائه ، ولو جرى الاختلاف بين الوصي والصبي بعد البلوغ في البيع بثمن المثل فهل هو كالاختلاف في المصلحة ؟ الاقرب لا لأن المصلحة شرط في أصل البيع كالاذن فلو اختلفا في الاذن فالقول قول المنكر ، وأما الاختلاف في البيع بثمن المثل فهو اختلاف في صفة البيع المأذون فينبغي تصديق العاقد ، ويبعد أن يقال هو اختلاف في الصحة والفساد حتى يجري فيه قولان ، وأما القطع بعدم قبول العاقد فلا سبيل اليه ، هذا الذي يظهر لنا وليس بمنقول . ولو قال الموكل للوكيل بالمصلحة أو بما يراه مصلحة أو بعه بثمن المثل أو بما تراه ثمن المثل فسواء فيما يظهر لنا لأنه قد أذن له أو ائتمنه عليه . وأما أمين الحكم والوصي فلم يؤذن لهما في البيع بخصوصه بل هما منصوبان لفعل ماهو مصلحة اليتيم من البيع والابقاء فاذا ادعيا المسوغ للبيع فعليهما بيانه فيما لم تجر العادة من الأشياء النفيسة ومنه العقار أما ماجرت العادة ببيعه فالذي أراه قبول قول الوصي وأمين الحكم فيه ، وإثبات الحاكم وإمضاؤه تابع لذلك ، ومن أذن له الحاكم في البيع بخصوصه ليس كالوصي وأمين الحكم لأن فعله كفعله ، وسواء أقلنا هو وكالة أم ولاية لا يختلف الحكم هنا فانه أقامه مقامه في هذا البيع ، وفعل الحاكم اختلف في أنه حكم أولا وعلى التقديرين يصان عن النقض ويحمل على السداد واستجماع الشروط عنده حتى يثبت ما ينافي ذلك. ومسألة ابن الصلاح هذه البيع فيها

للحاجة كما صرح به ولذلك جاز البيع بالقيمة من غير غبطة والبائع القيم وليس مأذونًا له فى البيع بل فى المصلحة بخلاف مأذون الحاكم .

﴿المسألة الثالثة﴾ رجل عليه دين وبه رهن فطالب المرتهن ببيعه حيث يتعين طريقًا فى الوفاء فكل ماذكرنا فى البيع على اليتيم للحاجة عائد ههنا ، وإذا تعين البيع ولم يوجد من يشتريه إلا بأقل من قيمته فقد قال الأصحاب فى المغصوب المثلى إذا تلف ولم يمكن تحصيل مثله إلا بأزيد من القيمة فى وجوبه وجهان رجح كل منهما مرجحون وصحح النووى الوجوب ، وفى تصحيحه نظر ، وبتقدير التسليم فالضرر فيه قليل لأنه يعدل إلى القيمة بخلاف المرتهن هنا يتعطل حقه ، قالوا فى المسلم فيه إنه يجب تحصيله بأزيد من قيمته ، وقياسه أنه يجب البيع هنا بأنقص وأولى لأن فى المسلم يمكن الفسخ وهنا لامندوحة ، وقالوا فيما إذا أسلم عبد لكافر ولم نجد من يشتريه إلا بأقل من ثمن مثله لايلزم بيعه بل يبقى ويستكتب إلى أن يوجد من يرغب فيه بثمن مثله ولعل ذلك لأن السيد لم يلتزم بالبيع ولاصدر منه ما يوجبه فان موجبه الاسلام وهو إنما حصل من العبد ، وقال ابن الرفعة فى المطلب فيما إذا اشترى الكافر عبداً مسلماً وقلنا بالصحة ويزال ملكه فلم نجد من يشتريه إلا بأقل من قيمته أنه لايرهق إلى بيعه ، وهذه الصورة قد يتوقف فيها فانه بشراء المسلم كأنه ملتزم فيشبه المسلم فيه . فان ثبت ما قاله ابن الرفعة فلعله لأن الحيلولة تحصل فيخف الضرر بخلاف تأخير وفاء الدين فيه ضرر على صاحبه فيقرب عندنا القول بجواز البيع بشرط أن لايوجد من يشترى ولا يتوقع فى زمن قريب لكن الأصحاب أطلقوا فى الرهن وفى أموال المفلس أنها لاتباع إلا بثمن المثل ولعل ذلك محمول على الغالب وهو وجود من يشترى به فانه ضيق الغرض ولم نجد مندوحة ينبغى جواز البيع . ومما يشهد له انه إذا كان بعض الرهن يقوم بالدين ولم يمكن بيعه إلا كاملا انه يباع ويوفى منه الدين ويحفظ الباقى فكما أزلنا ملك الراهن عن جميع الرهن وإن كان الوفاء ببعضه نظراً إلى مطالبة المرتهن كذلك يزيل استحقاقه للزيادة والله أعلم . وأيضاً فان

الأصحاب قالوا فيما إذا ادعى شخص على آخر عيناً فى يده فقال إنها لغائب فلم يصدقه فأقام بينة لتنصرف الخصومة فأقام المدعى بينة انا ننزعها ونحكم بها للمدعى ويبقى الغائب على حجته حتى يجىء ويدعى ويقيم البينة لأنه لا يثبت حقه إلا بعد دعواه وبينته فكما راعينا حق المدعى وحكمنا له مع غلبة الظن بأنها للغائب كذلك نراعى حق صاحب الدين هنا ولا نؤخره لأجل الشك الحاصل من تعارض البينتين ، وأيضاً فان المسلم إذا أراد الحاكم أن يبيع ماله فشهد شاهدان فى عين انها لغائب لا يحكم القاضى بشهادتهما لأن الغائب لم يحضر هو ولا وكيله بل نقسمها بين الغرماء ويبقى الغائب على حجته ، كذا حكى هذه المسألة المحاملى فى التجريد عن أبى إسحق مستشهداً بها للمسألة التى قبلها ولم يحك فيها خلافاً فكما حكمنا وقسمنا العين بين الغرماء مع غلبة الظن أنها للغائب رعاية لحقوقهم الناجزة ولم يلتفت للظن الحاصل من اخبار الشاهدين كذلك يراعى حق الغريم هنا ولا يلتفت للشك الحاصل من تعارض البينتين وتوهم زيادة تحصل للمديون . فان قلت لم لا يقيم القاضى عن الغائب من يدعى له ليثبت حقها ويحفظها له ؟ قلت وهب لو قيل بذلك لكن الأصحاب لم يقولوه . فان قلت فى المسألة التى قبلها إذا سمعنا البينة لانصراف الخصومة لم لا يثبت حق الغائب تبعاً وقد قالوا فيما إذا كان لشخص على آخر دين فطالبه به فقال إنك أحلت علىّ به فأنكر المدعى فأقام المدعى عليه بينة بالحوالة سمعت لرفع دعوى المدعى وهل يسمع لاثبات حق الغائب تبعاً حتى لا يحتاج بعد حضوره إلى إقامتها ؟ وجهان لم يصحح الرافعى شيئاً . قلت الشهادة بالحوالة سمعت فى موضوعها ومقصودها وهو اندفاع حق المدعى وحصل التردد فى سماعها فيما يستتبعه من ثبوت حق الغائب . وأما البينة لانصراف الخصومة فسمعت على أحد الأوجه فى غير مقصودها وموضوعها لأنها إنما شهدت للغائب فسمعت فيما يستتبعه وهو انصراف الخصومة والبائع لا يستتبع وحق الغائب هو المشهود به الأصل لا يمكن ثبوته بغير دعواه أو دعوى وكيله فالمسألتان متعاكستان فى الصورة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الواقعة التى هى السبب فى ذكر هذه المسائل حادثة وقعت فى المحاكمات فى القدس رجل عليه دين مائتا درهم باقراره ورهن بها عند صاحبة الدين وهى امرأة كرماً فحل أجل الدين وهو غائب فادعت امرأة عند زين الدين القمولى نائب الحكم بالقدس كان فأثبت إقراره بالدين والرهن والقبض وعينه المقر الراهن وندب من قوم الكرم المرهون فثبت عنده بشهادة شهادتين القيمة المندوبين أن قيمته مائتا درهم، وذلك فى سابع رمضان سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة ، وهذا الاثبات فى ظهر مكتوب القيمة المؤرخ بسادس شهر رمضان ، وفى ذيل هذا المكتوب تعويض عوض بعض العدول باذن الحاكم المذكور المرتهنة الكرم بدينها ، وقال فيه الكاتب إنها قاصصت المقر الراهن بدينها وذلك فى ثامن رمضان فلما كان فى هذا الوقت ذكر شمس بن سالم نائب الحكم بالقدس الآن ان بينة قامت عنده أن قيمة الكرم يوم التعويض ثلثمائة فكشفت عن ذلك فوجدت الكرم المذكور قد اشتراه الراهن المذكور قبل هذا بمدة يسيرة بمائة وخمسة وستين درهماً وباعته المتعوضة بعد تعويضها بمدة يسيرة بمائة وخمسين درهماً . وكتب إلى ابن سالم المذكور يستنكر كون زين الدين القمولى أثبت غيبة المقر وحضوره فى مجلس واحد لقوله إن المقر قاصص صاحبة الدين وان فتاوى عرضت عليه من دمشق بتقديم البينة التى شهدت بالزيادة فرأيت ان الذى قاله عن القمولى من اثبات غيبة المقر وحضوره فى مجلس واحد ليس بصحيح ولم يثبت زين الدين فصل التعويض أصلا ، وان قوله قاصص المقر صاحبة الدين ليس بصحيح ولا هو عبارة التعويض وإنما عبارة التعويض وليست من القاضى بل من الوراق أنها قاصصته ، ولم يكن يحتاج إلى ذلك لأن التقاص لا يحتاج إلى الرضا على الصحيح ، وكأن الوراقين يقصدون الخروج من الخلاف فقالوا إنها قاصصته ولم يشهدوا عليه بل عليها خاصة ، وذلك يصح عند من يشترط الرضا من أحد الجانبين وكذا عند من يشترط الرضا من الجانبين إذا بلغ الخبر المقر ورضى ، ونظرت الفتاوى فوجدتها إذا ثبت أن قيمة الرهن أكثر

وهذا كلام مخلص لـكنه لا يفيد وليس جواباً عن المسؤول فرأيت أن ما ذكره ابن سالم ونسبه إلى القمولى مما لم يقع منه لا يخلو عن تحامل عليه والقمولى مشكور وما قاله عن الفتاوى وجعلها عمدة له ليس بجيد وأنه صادر عن غير تبصر أو عن تحامل وحصل لى ريبة فى الشهود بالقيمة الزائدة . وهذه الامور كلها ليست من الفقه بل هى أمور جزئية مما ينظر الحاكم فيه والمفتى بعيد عنها . وكان من الادب عدم تصريحى بهذه التفاصيل ولـكن دعانى اليها ما يجب من بيان الحق وإقامة الشرع وعدم المحاباة والنظر فى الجزئيات والاحوال التى يترتب الحكم عليها ، ولا أحاشى أحداً فغلب على ظنى أن الحق مع البينة الاولى ، ثم قررت أن الامر بخلافه وتساوى الجانبين والبينتين وعرضته على قانون الفقه فوجدت جميع ما تقدم فى المسألة الثانية والثالثة عائداً هنا وزيادة ان البيع هنا مأذون الحاكم الذى أذن له فى البيع بخصوصه وأنه تعويض وقع بمستند شرعى باذن حاكم فلا يرفع إلا بمستند شرعى ولم نجد البينة التى قامت بعد ذلك مستنداً لان غايتها معارضتها للأولى معارضة خالية عن الترجيح فلا تصلح لنقص التصرف الذى وقع صحيحاً فى الظاهر . ومن جملة ماذكره ابن سالم ان المبيع أكثر من المرهون ، وتأملت المكتوب فلم أجده كذلك بل مطابق له فى الحدود والصفات فرسمت ببقاء الكرم فى يد مشتريه عيسى الذى اشتراه من مبغوضته حسنية اليهودية ودفع منازعة المقر الراهن وهو عمر الكردى وذلك فى جمادى الاولى سنة ٧٤٥ فليعلم ذلك انتهى .

﴿ مسألة فيمن قال القاضى يفتى والمفتى يهذى ﴾

﴿الجواب﴾ هذا لفظ صعب يخشى على قائله الكفر فان للفتوى سنن حكم الله تعالى وأصلها تبيين ما أشكل فالمفتى مبين لحكم الله تعالى وهو وارث النبوة . هذا وضع المفتى إذا أفتى بحق قال الله تعالى (قُلِ اللهُ يفتيكم) والقاضى هو الذى يفصل ويلزم على مقتضى الفتوى والقضاء الالزام والفصل قال الله تعالى (والله يقضى بالحق) فالمفتى إذا أفتى بالحق والقاضى إذا قضى بالحق فكل منهما مأجور أجراً عظيما والمفتى أعلى والقاضى تابع له ، وإن اتفق اختلافهما فانما يتفق من اختلاف

الاجتهاد فى الفتوى فالقاضى أبداً لابد أن يكون تابعاً لفتوى إمامه إن كان مجتهداً وإما من غيره ان كان مقلداً ووضع القضاء انما هو الفصل والالزام فمن قال إن المفتى يهذى مع اعتقاده أن فتواه صواب فيما أخبر به عن الله تعالى فهو كافر فينبغى للانسان أن يتثبت فى إطلاق هذه العبارة فان كثيراً من الناس يطلقونها ولا يفهمون ماتحتها مما ذكرناه و إنما يقصدون أن القضاء إلزام والفتوى ليست بالزام ولا يجب على المستفتى والقاضى أن يسمع منها ، وهذا أيضاً خطأ إنما لم يجب ذلك إذا كان عنده شىء من العلم راجح عليها و إلا فلا يجوز له الخروج عنها لأنها إخبار عن الله تعالى ، وقد يتصور الاختلاف بين القاضى والمفتى باعتبار تحرير صورة المسألة أو حصول أسبابها فان القاضى يفحص و يستكشف من أسباب الحكم مالا يستكشفه المفتى لكن هذا ليس باختلاف ولا يقتضى تعارضاً بين الفتوى والحكم فى واقعة واحدة والله أعلم . وان فرض أن المفتى جاهل أو أخطأ أو نحو ذلك فليس الكلام فيه فان القاضى أيضاً قد يكون كذلك وانما الكلام فى قاض حق والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ قوله ﷺ «ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء من رجل أصدق لهجة من أبى ذر» وربما يقال « من ذى لهجة أصدق من أبى ذر » قد يقال إن الصدق كيف يقبل التفاوت فانا لا نشك ان أبا بكر وعمر صادقان دائماً ، وليس الصدق كالقراءة والعلم حتى نقول إنهم يتفاوتون فيها فقد يختص المفضول بزيادة لا تكون فى الفاضل أما الصدق فالرجلان اللذان لا يكذبان لا يتفاوتان .

﴿فالجواب﴾ ان التفاوت قد يكون فى القوة التى ينشأ عنها صدق اللسان وتلك القوة تقبل التفاوت وهى غريزة جعلها الله فى القلب أو فى بعض الأعضاء ثم يورد أن القوة التى فى القلب الظاهر أنها فى أبى بكر وعمر أكمل ، ويبعد أن يفضل غيرهما عليهما فيها . ويجب ان تتأمل لفظ الحديث بأنه لم يقل من رجل أصدق من أبى ذر بل قال أصدق لهجة فجعل الصدق صفة اللهجة لا صفة الرجل واللهجة اللسان كما قال الجوهرى ، وإن صح قوله أصدق فأصدق فى هذا التركيب يحتمل أن يكون صفة لذى وأن يكون صفة للهجة فيجعل صفة لها لتطابق اللفظ الأول

فعلى هذا قد تكون قوة الصدق فى لسان المفضول أقوى منها فى قلب المفضول والقلب أكمل من اللسان فيزول الاشكال ، على انهما لواستويا فى القوة القلبية وترجح المفضول بالقوة اللسانية وللفاضل مرجحات أخر لم يلزم إشكال ، وقد يقال إنهما لو استويا فى القوة اللسانية والقلبية فى هذه الصفة خاصة فبان للفاضل صفات أخرى كثيرة مرجحة ، وكل ذلك إنما قلنا لبيان التفاوت فى القوة ، أما الصدق بالفعل وهو الاخبار المطابق فالظاهر أنه لا تفاوت فيه بين الرجلين اللذين يعلم منهما أنهما لا يكذبان وأنهما يتحريان الصدق ، وكل من أبى بكر وعمر وأبى ذر وجماعة من الصحابة نعلم أنهم فى غاية التحرى فى الصدق رضى الله عنهم انتهى .

﴿مسألة﴾ مايقول السادة العلماء رضى الله عنهم فى الحديث الذى متنه «طلب العلم فريضة» هل هو ثابت فى الصحيح أم لا ؟ فقد قال قائل إنه فى البخارى وآخر إنه فى مسلم وآخر إنه غير ثابت ونقل ذلك عن الامام أحمد .

﴿الجواب﴾ ألهمك الله الصواب الحمد لله : هذا الحديث رواه ابن ماجه عن هشام بن عمار عن حفص بن سلمى عن كثير بن شنظير عن محمد بن سيرين عن أنس بن مالك عن النبى ﷺ قال « طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب» وكثير بن شنظير مختلف فى توثيقه وتضعيفه والله أعلم . كتبه على السبكى انتهى .

﴿مسألة﴾ ورد من طرابلس من فخر الدين بن المأمون فى مستهل جمادى الآخرة سنة ٧٣٩ وهو أنه ورد من الحديث فى البخارى وغيره ان الله تعالى يأمر آدم عليه السلام يوم القيامة أن يبعث بعث النار فيقول آدم يارب ومابعث النار فيقول من كل ألف تسعمائة وتسعون وان الصحابة شق عليهم فقال النبى صلى الله عليه وسلم ابشروا فان منكم واحداً ومن يأجوج ومأجوج باقى الألف . فهذه المخاطبة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا شك أن الله تعالى خلق من غير أمة محمد صلى الله عليه وسلم كثيراً من المؤمنين فى الامم السالفة ومعلوم أن كل الكافرين مقطوع لهم بالنار فما وجه التخصيص بيأجوج

ومأجوج ولم فصل عن غيرهم من الكفار ؟.

﴿ الجواب ﴾ اللفظ الذى فى البخارى من حديث أبى سعيد الخدرى عن النبى ﷺ « إن الله تعالى يقول أخرج بعث النار فيقول يا رب وما بعث النار قال من كل ألف تسعمائة وتسعين » وفيه فى جوابهم فان من يأجوج ومأجوج ألفاً ومنكم رجل . وفى لفظ آخر من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعين ومنكم واحد . وفى البخارى أيضاً من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم وفيه فيقول اخرج بعث جهنم من ذريتك فيقول يارب كم أخرج فيقول أخرج من كل مائة تسعة وتسعين . وحديث أبى سعيد رواه أيضاً مسلم والنسأئى ، وحديث أبى هريرة انفرد به البخارى ، وليس فى شىء منها أن منكم واحداً ومن يأجوج ومأجوج باقى الألف ، وليس فى شىء منها أيضاً أن الواحد فى الجنةحتى يلزم الاشكال المشار اليه أن الواحد فى الجنة والواحد الآخر فى النار منا و بقية الألف فى النار من يأجوج ومأجوج فأين الكفار من سائر الأمم . ونحن لا ننزل الحديث على ذلك حتى يلزم الاشكال بل نقول بعث النار من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون منها ماهو من يأجوج ومأجوج ومنها ماهو من سائر الأمم والواحد الذى يبقى قد يكون منا وقد يكون من غيرنا ولما اشتد ذلك على الصحابة أعلمهم النبى ﷺ من كثرة الخلائق بأن من يأجوج ومأجوج ألفاً ومنهم واحداً أى إذا عدت الخلائق وجدوا كذلك وليس هو إشارة إلى تلك الألف المخرج منها بعث النار ولا الواحد الذى يبقى منها بل هو قسمة مبتدأة لبيان كثرة الخلق وحينئذ لا تترتب المقدمات الثلاث التى نشأ منها الاشكال ، والمقصود تبقية رجائهم وأن لا يشتد عليهم فله مايصيبهم من ذلك الواحد لكثرة الخلق و كثرة الآلاف التى يبقى من كل ألف منها واحد فقد يصيبهم منها شىء كثير والبعث الذى يبعث إلى النار عام فى جميع الأمم ليس فى الأحاديث ما يقتضى خصوصيته بيأجوج ومأجوج وإنما ذكر يأجوج ومأجوج فى آخر الحديث لبيان كثرة الخلق وعدد الآلاف ليقرب رجاؤهم ، وقد يكون من يأجوج ومأجوج مسلمون يبقى منهم آحاد يدخلون الجنة وهذا كله

بناءً على الظاهر وان الخطاب لهذه الأمة ماعدا يأجوج ومأجوج فان يأجوج ومأجوج من هذه الأمة أيضاً لان النبى صلى الله عليه وسلم مرسل اليهم ولكنهم لتميزهم وراء السد وقرينة أنهم جعلوا فى الحديث قسما لهم خرجوا من الارادة فبقى المراد غيرهم ممن بعث اليهم النبى صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل على بعد أن يكون الخطاب لجميع بنى آدم ماعدا يأجوج ومأجوج لأنهم جعلوا قسماً لهم لكن يبعده آخر الحديث وان المراد هذه الأمة فقط لقوله كالشعرة البيضاء فى الثور الأسود . والظاهر أن البعث المذكور كل من استحق النار من الكفار والعصاة من بنى آدم ، والذى فى حديث أبى هريرة من كل مائة تسعة وتسعين إما أن يكون اختلافاً فى ألفاظ الرواة فحينئذ ينظر فى الأرجح منها ، وإما أن يكون الخطاب من الله تعالى لآدم عليه السلام مرتين فى المرة الأولى يخرج من كل ألف تسعمائة وتسعين وهم الذين استحقوا النار إما بكفر وإما بمعصية ثم يعفو الله تعالى من كل ألف عن تسعة من العقوبة ويصير الباقون للبعث إلى النار من كل مائة تسعة وتسعين . وأما قوله فى أحد الحديثين منكم رجل ومن يأجوج ومأجوج ألف ، وفى الحديث الآخر ومن يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعين فهو اختلاف من الرواة إلا أن يراد بالألف التكثير وبالتسعمائة وتسعين النصبة فان الألف يتجوز بها عن الكثير ، ويحتمل على بعد أن يقال إن المبعوث إلى النار كلها من ألف تسعمائة وتسعون والمبعوث إلى جهنم التى هى دركة من دركاتها بعض ذلك وهو من كل مائة تسعة وتسعون ، ووجه بعد ذلك أن اختصاصها بتسعة خاصة قليل بالنسبة إلى باقية الدركات وأيضاً الغالب أن جهنم والنار يطلقان بمعنى واحد انتهى .

﴿ فائدة حديثية ﴾ ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف روى عن عمر بن الخطاب وقال الواقدى لا نعلم أحداً من ولد عبد الرحمن بن عوف روى عن عمر سماعاً غيره وكذلك قال يعقوب بن شيبة ، وأقول فى سماعه من عمر نظر لأنه توفى سنة خمس أو ست وتسعين وعمره خمس وسبعون سنة فيكون عند وفاة عمر ابن أربع فكيف يسمع وقد روى له عن عمر البخارى والنسائى وذكر روايته عن عمر البخارى المزنى فى الاطراف .

حديث إذن عمر لأزواج النبى صلى الله عليه وسلم فى آخر حجة حجها ، ولم يرقم له فى التهذيب إلا النسائى وذلك يرد عليه .

﴿ فائدة ﴾ (ولا هم يحزنون) قيل إنه نفى للحصر فلا يلزم نفى الحزن .

﴿ وجوابه ﴾ على تسليم ان هم يحزنون للحصر تقديرهم داخلة على لا يحزنون كما إذا دخل النفى على الفعل المؤكد بقدر التأكيد داخلا بعد النفى لا قبله وما أشبه ذلك وقدم فى اللفظ بلا ليقابل بها لا خوفٌ عليهم و«لا» مسلطة على يحزنون لا على الجملة . وسبب الحصر عند من يقول به يختص بالمضارع لأنه الذى يمكن أن يرفع الفاعل الذى يمكن تحويله إلى المبتدأ مثل زيد يقوم أصله يقوم زيد فاقتضى التقديم الحصر وهذا لا يتأتى فى غيره انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ما يقول السادة العلماء رضى الله عنهم فى هذه الفتوة التى فشت فظهرت فى هذا الزمان وصورتها أن قوماً يجتمعون فى بيت أحدهم فاذا اجتمعوا وأخذوا مجالسهم قام نقيبهم وأنشد أبياتاً تتضمن استئذانهم فى شد وسطه فيأذنون له ثم يأخذ باحدى يديه شربة فيها ماء ويأخذ بيده الأخرى ملحاً ويخطب خطبة يقرأ فى آخرها (وهو الذى مَرَجَ البحرين هذا عذبٌ فرات) ويومىء برأسه إلى الماء (وهذا مِلحٌ أجاج) ويومىء إلى الملح ويضع الملح فى الماء ويرفع الشربة ، ثم يقوم زعيم القوم وهو الذى يلبسهم سراويلات الفتوة فيجلس وسط القوم ويقول له النقيب من يطلب فيسمى من يريد من الحاضرين فيقومون واحداً واحداً كلما قام أحدهم شد الزعيم وسطه وأوقفه فيقول هذا المشدود الوسط أسأل الله تعالى وأسأل السادة الحاضرين كل ما أقامنى وشد وسطى أن يقعدنى فتى كاملا ثم يقول النقيب ماتقولون فى هذا الرجل فيثنون ثناءً حسناً ويقولون نعم الأخ ثم ينصبون ثوباً كهيئة القوصرة يسمونه التنورة ويدخلون الزعيم والذى يلبس إلى وسطها فيلبسه سراويل بيده ويدخل الزعيم يده تحت ثياب اللابس إلى مربط السراويل ويشد بيده فى ذلك المكان ، ويقرأ القوم حينئذ سورة الاخلاص ثم يقول النقيب اللباس لباس فلان والفتوة فتوة على بن أبى طالب

بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واتباع الشرع المطهر ماتكرهه لنفسك لاترضاه لغيرك وما تكرهه لغيرك لاترضاه لنفسك فالزم عليك بتقوى الله هذا شرطنا عليك والله ناظر اليك ، يفعل ذلك بكل من أراد أن يلبس فاذا فرغ من ذلك رفعوا التنورة وخرجا من وسطها ثم يأتى النقيب بالشربة المذكورة فيقدمها إلى شيخهم فيأخذها بيده ثم يقول السلام يافتيان السلام مرتين اللهم اجعل وقوفى لله واتباعى بالفتوة لآل بيت رسول الله ﷺ أخص بهذه الشربة العفيفة النظيفة لكبيرى فلان ويسميه ثم يسندها عن شيخ بعد شيخ إلى الامام الناصر إلى على بن أبى طالب عليه السلام ثم يشرب و يدفعها إلى غيره فيفعل كذلك حتى يشرب القوم جميعهم فهل هذه الهيئة المذكورة سنة أم بدعة وهل قول النقيب هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج و إشارته إلى كل واحد منهما خطأ أم لا ؟ وهل قوله أيضاً أسأل الله وأسأل الحاضرين بواو العطف خطأ أم لا ؟ وهل هذه الشربة التى يسندها إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب لها أصل أم لا ؟ و إذا كان لها أصل فهل متصلة أم منقطعة والحالة هذا أفتونا مأجورين وقد قال الله تعالى (فاسألوا أهلَ الذكر إن كنتم لاتعلمون) وقال تعالى (إن الذين يكتمون ماأنزلنا من البينات والهدى من بعد مابيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله و يلعنهمُ اللاعنون) وفرضنا السؤال وفرضكم الجواب والله الموفق للصواب .

الحمد لله هذه بدعة لايشك فيها أحد ولا يرتاب فى ذلك ، و يكفى أنها لم تعرف فى زمن النبى ﷺ ولا فى زمن أصحابه ولا عن أحد من علماء السلف ، و إدخال الزعيم يده تحت ثياب اللابس إلى مربط السراويل وشده ، الغالب أنه يحصل مس ذلك المكان ومس ذلك المكان حرام لأنه من العورة ، واستعمال القرآن فى غير معناه خطأ وقوله تعالى (هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج) إنما الاشارة فيه إلى البحرين فالاشارة به إلى غيرهما خطأ وذلك الماء والملح اللذان بيده غيرهما الا ان يريد الاشارة الى الجنسين فيكون أخف مع ان الكراهة لاتزول لان القرآن انما ينبغى أن يستعمل فيما أريد به ، والجلوس فى وسط الحلقة

مكروه ، وقوله أسأل الله وأسأل الحاضرين الى آخره خطأ من وجهين : أحدهما الاتيان بواو العطف التى تقتضى التشريك بين اسم الله واسم غيره ، والثانى ان هذا المسؤول لا يقدر عليه الحاضرون فلا يجوز طلبه منهم و إنما يقدر عليه الله تعالى ، وعزو هذه الشربة إلى على بن أبى طالب لا أصل لها وافتتاح المجلس بشعر ليس بجيد و إنما ينبغى أن تفتتح المجالس بحمد الله والثناء عليه ثم الصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأما ما فيها غير ذلك من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واتباع الشرع المطهر وأن يكره لغيره ما كره لنفسه ولنفسه ما كرهه لغيره والالزام بتقوى الله فكله حسن داخل فى قوله تعالى (وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) و (لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس) والفتوة من أعظم خصال الخير جامعة كمال المروءة وحسن الخلق والايثار على النفس واحتمال الأذى و بذل الندى وطلاقة الوجه والقوة على ذلك حتى تكون فتوته على ذلك فتوة الفتيان والصفح عن العثرات و يكون خصما لربه على نفسه و ينصف من نفسه ولا ينتصف ولا ينازع فقيراً ولا غنياً و يستوى عنده المدح والذم والدعاء والطرد ولا يحتجب ولا يدخر ولا يعتذر و يظهر النعمة و يحقق المحبة سراً وعلناً فاذا قوى على ذلك فهو الفتى و إذا اجتمع قوم على ذلك وتعاهدوا عليه فنعم ماهو ، وأما شد الوسط فلا سنة ولا بدعة و كأنه إشارة إلى الحزم والنهوض فى ذلك الامر فلا بأس به ، وأما لبس السراويل فأيضاً لا سنة ولا بدعة والنبى ﷺ اشتراه وما لبسه ثم صار حسناً للستر ، وأما لبسه لهذا الغرض والاجتماع عليه فكان المقصود به الالتزام بحفظ ماهو ساتر له من الحرام وغيره وان يكون اللابس له على أحسن طريقة من العفاف والصيانة وطهارة الذيل يقى ما تحت الازار فاذا قصد به ذلك فينبغى أن يشد من فوق أو يعطى اللابس فيشده هو بيده حتى لا يحصل ما قدمناه من لمس العورة وأما الدخول فى الثوب الذى يعمل كالقوصرة فقد يقال انه مكروه للنهى عن افضاء الرجل الى الرجل فى ثوب واحد ، لكن ذلك انما هو فى النوم وحالة التجرد أما قبل هذا فلا . وقد صح فى الصحيح مسلم من

حديث عائشة رضى الله عنها قالت خرج النبى ﷺ غداة وعليه مرط مرجل من شعر أسود فجاء الحسن بن على فأدخله ثم جاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء على فأدخله ثم قال (انما يريدُ اللهُ ليذهبَ عنكم الرجس أهلَ البيت ويطهركم تطهيراً) وأما شرب الماء والملح فمع كونه لم يصح عن على لاأصل له عن غيره أيضاً وقد بايع النبى ﷺ الانصار ليلة العقبة بمنى فى عام ثم فى عام آخر وبايع بيعة الرضوان تحت الشجرة ولم يكن فى شىء من مبايعاته أكل ولاشرب ففعل ذلك بدعة ولاينبغى أن يدخل فى الدين ماليس منه ولا أن نعتقد فى شىء انه سنة حتى يكون له شبيه أصل ؛ ولا يكفى كونه مباحاً فان جعله من الدين أو مطلوباً وسنة وشعاراً انما يكون من جهة الشرع وما لاحد أن يحدثه لاشيخ ولا غيره والله أعلم . كتبه على السبكى فى بكرة يوم الجمعة سادس جمادى الأولى سنة ٧٥٢ انتهى .

﴿ مسألة ﴾ سئل عن الخيل هل كانت قبل آدم عليه السلام أو خلقت بعده وهل خلق الذكور قبل الاناث أو الاناث قبل الذكور وهل العربيات قبل البراذين أو البراذين قبل العربيات وهل ورد فى الحديث أو الاثر أو السير أو الاخبار مايدل على ذلك .

﴿أجاب﴾ انا نختار أن خلق الخيل قبل خلق آدم بيومين أو نحوه وان خلق الذكور قبل الاناث وان العربيات قبل البراذين . أما قولنا ان خلقها قبل آدم فلآيات من القرآن سنذكرها آية آية ونذكر وجه الاستدلال ولمعنى فيه وهو أن الرجل الكبير يهيأ له مايحتاج اليه قبل قدومه وقال الله تعالى (خلق لكم مافى الارض جميعاً) فكلها مخلوقة لآدم وذريته اكراماً لهم ، ومن كمال اكرامهم وجودها قبلهم فجميع ذلك تقدم خلقه ثم كان خلق آدم بعد ذلك آخر الخلق لأنه وذريته أشرف ألا ترى أن النبى صلى الله عليه وسلم أشرف من الجميع فلذلك كان آخراً لان به تم كمال الوجود وما آدم مما هيء له حيوان وجماد والحيوان أشرف من الجماد ؛ والخيل من أشرف الحيوان غير الآدمى أو أشرفها فكيف يؤخر خلقها عنه فهذه الحكمة تقتضى خلقها مع غيرها من المنافع ، و إنما قلنا بيومين أو نحوها لحديث ورد فيه يتضمن ان بث الدواب يوم الخميس والحديث فى الصحيح لكن فيه كلام ولاشك

أن خلق آدم يوم الجمعة والحديث المذكور يتضمن انه بعد العصر قلنا انه بيومين أو نحوها على التقريب وأما التقدم فلا تردد فيه والمعنى فيه قد ذكرناه ، والآيات التى تدل له منها قوله تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) ووجه الاستدلال أن الآية الكريمة اقتضت خلق مافى الأرض قبل تسوية السماء ، ومن جملة مافى الارض الخيل فالخيل مخلوقة قبل تسوية السماء عملا بالآية ودلالة «ثم» على الترتيب فتسوية السماء قبل خلق آدم لان تسوية السماء من جملة الستة الايام لقوله تعالى (رفع سمكها فسواها) إلى قوله تعالى (والارض بعد ذلك دحاها) ودلالة الحديث الصحيح المجمع عليه على ان خلق آدم يوم الجمعة بعد كمال المخلوقات إما آخر الايام الستة إن قلنا ابتداء الخلق يوم الاحد كما يقوله المؤرخون وأهل الكتاب وهو المشهور عند أكثر الناس ، وإما فى اليوم السابع خارجاً عن الايام الستة كما يقتضيه الحديث الذى أشرنا اليه فيما سبق الذى فى صحيح مسلم الذى صدره« إن الله خلق التربة يوم السبت [1] » و إن كان فيه كلام ، وأما تأخر خلق آدم فلا كلام فيه . فثبت بهذا أن خلق الخيل قبل خلق آدم عليه السلام وهى من جملة المخلوقات فى الايام الستة لا كما يقوله بعض الجهلة الكفرة فيروى فيه أحاديث موضوعة لا تصدر إلا عن سخف المجانين ، لاحاجة بنا إلى ذكرها . ومن الآيات قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لاعلم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال ياآدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات و الارض وأعلم ماتبدون وما كنتم تكتمون) وجه الاستدلال بهذه الآية ان الاسماء كلها إما أن يراد بها نفس الاسماء أوصفات المسميات ومنافعها وعلى كلا التقديرين المسميات موجودة فى

---

(١) اورده العجلونى فى كتابه كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس) فى حرف الخاء ص ٣٧٨ وقال : رواه احمد ومسلم والنسائى مرفوعاً . وبسط القول فيه فى صفحة كاملة .

ذلك الوقت للاشارة اليها بقوله (هؤلاء) ومن جملة المسميات الخيل فلتكن موجودة حينئذ ، والاسماء عام بالالف واللام مؤكدة بقوله (كلها) فيقوى العموم فيه ، والمسميات لابد من إرادتها بقوله (ثم عرضهم) وقوله(بأسمائهم) فهذا دليل قاطع فى ذلك ، والعموم شامل للخيل فمن يرى دلالة العموم قطعية يقطع بدخولها ومن لايرى ذلك مستدل به فيه كما يستدل بسائر الادلة الشرعية . ومن الآيات قوله تعالى (الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش) وجه الاستدلال اقتضاؤها خلق مابينهما من الستة ، وقد قلنا ان خلق آدم خارج عن الستة بعدها أو حاصل فى آخرها بعد خلق غيره كما سبق ، ومن الآيات قوله تعالى (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنا من لغوب) وجه الاستدلال بها ماقدمناه فيما قبلها . فهذه أربع آيات تدل على ذلك فيها كفاية . وقد جاء عن وهب بن منبه عن الاسرائيليات أن الخيل خلقت من ريح الجنوب وذلك لاينافى ماقلناه ولا نلتزم صحته لأنا لانصحح إلا ماصح لنا عن الله ورسوله . وجاء عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الخيل كانت وحشاً وان الله تعالى ذللها لاسماعيل عليه السلام وذلك لاينافى ماقلناه فقد تكون كانت مخلوقة قبل آدم عليه السلام واستمرت على وحشيتها إلى عهد اسماعيل عليه السلام أو تكون كانت تركب فى وقت ثم توحشت ثم ذللت لاسماعيل . وليس فى ذلك عن النبى ﷺ ولا عن الصحابة دليل فالمعتمد ماقلناه من دلالة القرآن والذى قيل فى أن اسماعيل عليه السلام أول من ركبها أمر مشهور ولكنه ليس إسناده صحيحا حتى نلتزمه وقد قلنا انا لانلتزم الا ماصح عن الله ورسوله ، وفى تفسير القرطبى من رواية الترمذى الحكيم عن ابن عباس رضى الله عنهما لما أذن الله لابراهيم واسماعيل عليهما السلام برفع القواعد قال الله تبارك اسمه انى معطيكما كنزا ادخرته لكما ثم أوحى لاسماعيل أن أخرج إلى اجياد فادع يأتك الكنز فخرج الى اجياد ولا يدرى ماالدعاء ولاالكنز فألهمه فلم يبق على وجه الأرض فرس بأرض العرب الا جاءته أمكنته من ناصيتها وذللها له ، ولو ذكرنا

ماقال الناس فى ذلك وشرحناه بطوله لطال فقد تكلم الناس فى غير ذلك كثيراً وذكروا من خواص الخيل ومنافعها شيئاً كثيراً ليس ذلك كله مما نلتزم صحته ، ومطالب القاصد بسرعة الجواب فى أسرع وقت يقتضى الاقتصار على ماقلناه وفيه كفاية ، وأما قولنا إن خلق الذكور قبل الاناث فلامرين أحدهما شرف الذكر على الأنثى ، والثانى حرارته ، وإذا كان من جنس واحد من مزاج واحد وأحدهما اكثر حرارة من الآخر جرت عادة القدرة الالهية بتكوين أقواهما حرارة قبل الآخر والذكر أقوى حرارة من الأنثى فناسب أن يكون وجوده أسبق ولتحصل المنة به أكثر ، ولذلك كان خلق آدم قبل خلق حواء ، ولأن أعظم مايقصد له الخيل الجهاد والذكر فى الجهاد خير من الأنثى لأن الذكر أجرى وأجرأ أعنى أشد جرياً وأقوى جرأة ويقاتل مع راكبه والأنثى بخلاف ذلك وقد تقطع بصاحبها رجوع مايمكن إليها إذا كانت وديقاً ورأت فحلا ، ولا يرد على ذلك ركوب جبريل عليه السلام أنثى لما جاز البحر لموسى لأن ذلك لركوب فرعون فحلا فقصد طلبه للأنثى وعجز فرعون عن إمساك رأسه . وأما قولنا إن العربيات قبل البراذين فلما ذكر من حديث إسماعيل عليه السلام ولأن العربيات أشرف وأصل والبرذون إنما يكون بعارض أو علة إما منه و إما من أمه ولم تكن البراذين تذكر فيما خلا من الزمان ألا ترى إلى قصة إسماعيل عليه السلام وقصة سليمان عليه السلام ، و إنما البراذين ما انتحس من الخيل حتى اختلف العلماء هل يسهم له كما يسهم للفرس العربى أولا ، وفى حديث من مراسيل مكحول فى بعض ألفاظه للفرس سهمان وللهجين سهم ، فهذه الرواية تقتضى ان الهجين لايسمى فرساً والهجين هو البرذون أو قريب منه ، وبالجملة البراذين حثالة الخيل وما كان الله ليخلق من الجنس حثالته قبل الأول . وأما الأحاديث النبوية والآثار الصحيحة فانما جاء منها فى فضيلة الخيل وسباقها وشياتها وفضيلة اتخاذها و بركتها والنفقة عليها وخدمتها ومسح نواصيها والتماس نسلها ونمائها والنهى عن خصائها وجز نواصيها وأذنابها وفيما يقسم لها ولصاحبها فى الغنيمة واختلاف العلماء فيه وهل

يجب فيها زكاة أولا وغير ذلك ، وهذه نبذة يسيرة كتبتها على سبيل العجلة و إن اخترتم كتبت فيها كتاباً مستقلا إن شاء الله تعالى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله رجل نسب إلى غيره انه قال مالى رأى وقصد بذلك حط رتبته عما يشترط فيه أن يكون ذا رأى والظاهر أنه كذب عليه فان صدق فهو جاهل بقاعدتين من قواعد العلم (إحداهما) أن الجملة الاسمية إنما تدل على الحال . (والثانية) ان الشيء إذا كان يصدق بالقوة و بالفعل فهو بالفعل حقيقة وفى القوة مجاز . إذا عرف هذا فحقيقة قوله مالى رأى نفى الرأى بالفعل الآن ولا عيب فى ذلك ولا يدل على انه ليس ذا رأى فمؤاخذته بهذا جهل أو تجاهل ، هـذا إذا أخذنا اللفظ على ظاهره وسلمنا المؤاخذة بمقتضاه تعنتاً وتجاهلا و إلا فالظاهر أن الذى يتكلم بهذا إنما يقصد التواضع وحط رتبته من معرفة العواقب وانه سالك طريقة التفويض إلى الله تعـالى . كتب بـكرة الخميس رابع عشر رجب سنة ٧٤٧ انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ماتقول السادة العلماء رضى الله عنهم فيما قاله أبو حامد الغزالى فى كتاب الخوف والرجاء من كتاب المنجيات من إحياء علوم الدين نقلا عن مكحول الدمشقى رضى الله عنه من عبد الله تعالى بالخوف فهو حرورى ومن عبد الله تعالى بالرجاء فهو مرجىء ومن عبد الله تعالى بالمحبة فهو زنديق مامعنى هذا الكلام مفسراً أثابكم الله تعالى . الحمد لله رب العالمين :

﴿ الجواب ﴾ مكحول رضى الله عنه تابعى فقيه عالم جمع علم مصر والعراق والشام واستوطن دمشق فلذلك يقال له فقيه الشام . ومعنى قوله هذا ان من عبد الله بالخوف وحده لأن المؤمن لا بد له من الخوف والرجاء فالخوف يقبضه والرجاء يبسطه . واختلف أهل العلم هل الأولى استواء الخوف والرجاء أو رجحان أحدهما ؟ فقالت طائفة الاولى استواؤهما وقالت طائفة الأولى فى زمن الصحة غلبة الخوف ليحجزه عن المعاصى وفى حالة المرض غلبة الرجاء حذراً من القنوط وليموت وهو حسن الظن بالله ، و بالجملة فلا بد له من الخوف والرجاء وهما جناحان كجناحى الطائر فـكما أن

الطائر لايطير الا بجناحيه كذلك المؤمن لايستقيم أمره الا بالخوف والرجاء وقال من يرى استواءهما لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه ، والقائل بفضل رجحان أحدهما لايعنى به غلبته بحيث ينغمر جانب الرجاء بالكلية بل لابد عند الجميع من ملاحظتهما واعتبارهما وحضورهما فى القلب فى كل حال وهما حالان من أحوال القلب ناشئان عن معرفة اسمين من أسمائه وصفتين من صفاته تعالى فالخوف ينشأ من صفة القهر وما فى معناه والرجاء ينشأ من صفة الرحمة وما فى معناها والمعارف فى القلوب بمنزلة المياه ومواد الأراضى للأشجار ، والأحوال الناشئة عنها بمنزلة القوة التى تحصل فى الأغصان والازهار ، والاعمال التى فى ظاهر البدن بمنزلة الثمار ، وقول الصوفية فلان صاحب حال يشيرون به إلى ماذكرناه من الأحوال المتوسطة بين المعارف والأعمال فعلى قدر المعرفة يكون الحال وعلى قدر الحال يكون العمل وصلاح القلب بالمعارف والأحوال وصلاح البدن بالأعمال ومقام كل رجل على قدر حاله وحاله على قدر معرفته ، والناس متفاوتون فى ذلك تفاوتاً كثيراً ولا أحد أجمع لها من النبى ﷺ والناس بعده على مقاماتهم فمنهم المكثر منها ومنهم المقل ، والخوف واجب قال الله تعالى (وخافون ان كنتم مؤمنين) وقال تعالى (فلا تخشوا الناس واخشونى) والرجاء واجب لأنه ضد اليأس واليأس حرام قال الله تعالى (انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون) وقال تعالى (ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون) ولأن فى الرجاء التصديق بوعد الله فقد تظاهرت آيات الوعد على الأعمال الصالحة كما تظاهرت آيات الوعيد على الأعمال السيئة . والتصديق بوعد الله واجب فمن عبد الله بالخوف وحده بمعنى انه لم يوجد منه رجاء البتة أو كان جانب الرجاء عنده مغموراً لاوزن له مع الخوف اقتضى له ذلك الحكم على العاصى بالانسلاخ من الرحمة والخروج من الدين وهذا رأى الحرورية وهم أول طوائف المبتدعة فى هذه الملة خرجوا على خير فرقة أو حين فرقة كما أخبر فيهم النبى ﷺ . ومنهم ذو الثدية الذى أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم وقتل بسيوف على رضى الله عنه ، وكان سبب خروجهم انه لما اتفق من على ومعاوية بصفين ما اتفق ولم يكن

ذلك يقتضى تكفيراً ولا تفسيقاً وانما هو كالاختلاف فىسائر الفروع جرقتالاً لأمر أراداالله ـ أنكرت هذه الطائفة الخبيثة ماا تفق من التحكيم وغيره وكفرت الصحابة ، ومن اعتقادهم التكفير بالذنب ، ويسمون خوارج لخروجهم على امام المسلمين على رضى الله عنه ويسمون حرورية لنزولهم أرضاً يقال لها حروراء وكانوا ثمانية آلاف نفس فأرسل اليهم على ابن عباس رضى الله عنهما فناظرهم يوماً كاملا فرجع منهم أربعة آلاف وبقى أربعة آلاف ومنهم عبد الرحمن بن ملجم الذى قتل علياً رضى الله عنه ، واخبارهم طويلة ولا خلاف فى فسقهم واختلف العلماء فى كفرهم والأقرب كفرهم وهم متنطعون فى الدين غالون فيه يعتقدون انه من الدين واثنان هالكان مفرط ومفرط فهؤلاء هلكوا بالافراط كما هلك غيرهم بالتفريط .
وما حملهم على ذلك إلا أنهم جردوا الخوف واعتقدوا أن المعصية تردى صاحبها ولم يرجوا لهم من الله عفواً ولا مغفرة ولا رحمة فمن عبد الله على مجرد الخوف فقد تشبه بهؤلاء حيث لا يرجو رحمة ومغفرة للعاصى المذنب وإن فرض أنه يرجوهما محض الخوف فأراد مكحول أن ينبه على ان تجريد الخوف يوجد الالتحاق بهذه الطائفة .
وقوله ومن عبد الله بالرجاء فهو مرجئ يعنى إذا عبد بالرجاء وحده ولم يحصل عنده خوف أو حصل ولكنه مغمور فى جنب الرجاء فهذا لا يخاف من المعصية فيشبه المرجئة الذين يقولون إنه لا يضر مع الايمان سيئة كما لا ينفع مع الكفر حسنة فقاسوا قياساً فاسداً وقالوا كما ان الكافر إذا فعل ماشاء من الحسنات لا ينفعه ويخلد فى النار لقوله تعالى (وقدمنا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً) كذلك المؤمن إذا ارتكب أنواع المعاصى والسيئات كبائرها وصغائرها لا يضره ذلك مع الايمان ويدخل الجنة بغير عقاب، وربما تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى (وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً) وما حملهم على ذلك إلا تجريدهم الرجاء للمؤمن وانه بايمانه قد استحق ثواب الله والأمن من عذابه فلا يضره ماصنع بعد ذلك .وهذه فرقة من فرق المبتدعة حدثت بعد الفرقة الأولى . والمرجئة على قسمين هذه الطائفة وطائفة أخرى لهم اعتقاد آخر لا حاجة إلى ذكره فالمرجئة الذين أرادهم مكحول

رضى الله عنهم هؤلاء الذين يقولون لايضر مع الايمان معصية والحامل لهم بمحض الرجاء فلذلك من عبد الله بالرجاء وحده شابه هؤلاء . وهذه الفرقة أيضاً منابذة للكتاب والسنة و إجماع الأمة قال تعالى (ليس بأمانيكم ولاأمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به) وقال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وقال تعالى (وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم)وقال تعالى(وعلى الثلاثة الذين خلّفوا حتى إذاضاقت عليهم الارض بمارحبت ـ الآية)وقال تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهنم) وقال تعالى (والذين لايقتلون النفس التى حرم الله إلابالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً) وقال تعالى فى المحاربين (ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) وقال تعالى (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فشرط المشيئة والآيات الصريحة والاحاديث الصحيحة فى ثواب فاعل الحسنات أكثر من أن تحصر فتباً لهاتين الفرقتين الحرورية المعرضين عن الرجاء والمرجئة المعرضين عن الخوف وسيدالأولين والآخرين يقول إنى لأرجو أن أكون أعلمكم بالله وأشدكم له خشية . وههنا نكتتان ينبغى أن يتفطن لها (إحداهما) ان الذى يتجرد فيه الرجاء عن الخوف قديقال انه لاتصح طاعاته وما يأتى به من الصلاة والصيام والزكاة والحج ، وذلك لان نية الفرضية شرط فى ذلك لاتصح العبادة المفروضة إلا بها ، والفرض هو الذى يذم تاركه أو الذى يعاقب تاركه أو الذى يخاف من العقاب على تركه كما قيل فى حدوده فى أصول الفقه فاذا فرض انتفاء الخوف على تقدير الترك انتفى اعتقاد الوجوب والفرضية على الحد الثالث وكذا على الحد الثانى لانه لواعتقد العقاب خاف وكذا على الحد الاول لان الذم يخاف منه كما يخاف من العقاب فعلم بذلك ان انتفاء الخوف لايصح معه شىء من العبادات الواجبة وكفى بهذا بلية . (النكتة الثانية) كانت فى نفسى وهى أحسن من الاولى فلمااشتغلت بكتابة الاولى نسيتها فعسى الله أن يأتى بفتح بتذكرها إن شاء الله تعالى وقدتذكرتها بفضل الله وهى قول عمر نعم العبد صهيب

لو لم يخف الله لم يعصه ، قد يقال انه حكم عليه بعدم المعصية على تقدير عدم الخوف وهذا ينافى ماقلتم من انه اذا انتفى الخوف كان مرجئاً . والجواب انا لم نقل إذا انتفى الخوف يكون مرجئاً مطلقاً بل قلنا إن من عبد الله بالرجاء وحده كان مرجئاً وان تجريد الرجاء يوجب الجرأة والاقدام على المعصية ، وانتفاء الخوف أعم من تجريد الرجاء فانه يبقى بعد انتفاء الخوف حالة أخرى وهى الحياء يمنع من المعصية فذاك على ذلك التقدير يعبد بالحياء لا بمجرد الرجاء . فان قلت فهذا الأثر من كلام عمر يقدح فيما قلتم من فساد العبادة الواجبة على تقدير عدم الخوف . قلت الجواب تخصيص الكلام بالخوف من العقاب الأخروى لما قلناه ان الذم يخاف وهو لازم للوجوب اللازم للمعصية بتقدير الترك وعدم المعصية بتقدير الفعل . فان قلت : ما الجواب عن الآية التى تمسكوا بها ؟ . قلت تمسكهم بها من جهلهم بمرادها ومعنى الآية انه مايرسل بالآيات الدالة على نبوة النبى ﷺ إلا تخويفاً للناس ليؤمنوا و إذا كان هذا معناها فأى دليل فيه على مذهبهم . ولولا خشية الاطالة لزدنا فى تقرير فساد الطائفتين الحرورية والمرجئة خذلهم الله وقول مكحول من عبد الله بالمحبة فهو زنديق فمعناه من لم يعبده خوفاً منه ولا رجاء ولا لصفة أخرى غير المحبة ولا شك انه متى فرض بهذه المثابة انتفى اعتقاد الوجوب وصار كمن يعمل لمن يحبه عملا لأجل محبته له لا لاستحقاقه عليه ذلك العمل ومن اعتقد هذا فى حق الله تعالى فهو كافر واظهاره للايمان بلسانه و بطاعاته الظاهرة فقط مثل إظهار الزنديق الاسلام بالشهادتين و إسراره الكفر فلهذا شبهه بالزنديق من جهة ان اعتقاده كفر وعمله عمل الاسلام . فان قلت فقد جاء عن أكابر أهل الطريق قول بعضهم ماعبدناك خوفاً من نارك ولا طمعاً فى جنتك وهذا من ذاك القبيل أفتقولون إن هذا كفر . قلت ليس هذا من ذاك القبيل ، والقدر الذى لابد منه ولا يصير المؤمن مؤمناً بدونه اعتقاد استحقاق الله العبادة على عباده سواء أم عذبهم فهو لذاته تعالى مستحق للعبادة بأمره تعالى ذاته استحق انه مهما أمر به وجبت طاعته وحرمت معصيته ثم انه بفضله تعالى وعد الطائعين

وتوعد العاصين . والعاملون على اصناف صنف عبدوه لذاته وكونه مستحقاً لذلك فانه مستحق لذلك لو لم يخلق جنة ولا ناراً فهذا معنى قول من قال : ماعبدناك خوفاً من نارك ولا طمعاً فى جنتك أى بل عبدناك لاستحقاقك ذلك ومع هذا فهذا القائل يسأل الله الجنة ويستعيذ به من النار ويظن بعض الجهلة خلاف ذلك وهو جهل فمن لم يسأل الله الجنة والنجاة من النار فهو مخالف للسنة فان من سنة النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ، ولما قال ذلك القائل للنبى صلى الله عليه وسلم انه يسأل الله الجنة ويستعيذ به من النار وقال ماأحسن دندنتك ولا دندنة معاذ قال النبى صلى الله عليه وسلم حولها ندندن فهذا سيد الاولين والآخرين يقول هذه المقالة فمن اعتقد خلاف ذلك فهو جاهل ختال . ومن آداب أهل السنة أربعة أشياء لابد لهم منها : الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والافتقار الى الله تعالى والاستغاثة بالله والصبر على ذلك الى الممات . كذا قال سهل بن عبدالله التسترى وهو كلام حق . وصنف عبدوه خوفاً من ناره وطمعاً فى جنته ، وهذا جائز أيضاً وان كان هو دون الصنف الاول وكلا الصنفين يعتقدون وجوب الطاعة واستحقاقها خاضعون تحت قهر الربوبية منقادون تحت أعباء التكاليف الشرعية مسخرون تحت ذل العبودية لانقول كما قالت اليهود « نحن أبناء الله وأحباؤه » بل نحن عبيده نواصينا بيده ماض فينا حكمه عدل فينا قضاؤه ومع ذلك نحبه ونسأل أن يحبنا . وأما هذا الشخص الذى جرد وصف المحبة وعبد الله بها وحدها فقد ربا بجهله على هذا واعتقد أن له منزلة عند الله رفعته عن حضيض العبودية وضآلتها وحقارة نفسه الخسيسة وذلتها إلى أوج المحبة كأنه آمن على نفسه وأخذ عهداً من ربه أنه من المقربين فضلا عن أصحاب اليمين كلا بل هو فى أسفل السافلين فالواجب على العبد سلوك الأدب مع الله وتضاؤله بين يديه واحتقاره نفسه واستصغاره إياها والخوف من عذاب الله وعدم الأمن من مكر الله ورجاء فضل الله واستعانته به واستعانته على نفسه ، ويقول بعد اجتهاده فى العبادة ما عبدناك حق عبادتك ويعترف بالتقصير

ويستغفر عقيب الصلوات إشارة الى ماحصل منه من التقصير فى العبادة وفى الاسحار اشارة الى ماحصل منه من التقصير وقد قام طول الليل فكيف من لم يقم نسأل الله أن يتجاوز عناوعن والدينا وأن يغفرلنا ويرحمنا بفضله إنه لاعمل لنا ولا سبب ندل به عنده إلا فضله واحسانه القديم ، اللهم انى أسألك وأتوجه إليك بنبيى محمد صلى الله عليه وسلم أن تغفر فى هذا الوقت الشريف لوالدتى المسكينة ووالدى المسكين وترحمهما بفضلك ومنك يا محمد يارسول الله إنى أتوجه بك إلى ربى فى قضاء حاجتى هذه اللهم شفعه فىَّ . الحمد لله رب العالمين .

﴿ مسألة ﴾ رجلان تنازعا فقال أحدهما دخول الجنة أفضل من العبادة وعكس الآخر أيهما المصيب ؟ .

﴿أجاب﴾ المصيب هو الذى قال دخول الجنة أفضل من العبادة . والدليل عليه وجوه : (أحدها) قوله تعالى (مَنْ جاءَ بالحسنةِ فله خيرٌ منها) فالعبادة حسنة وقد نطق القرآن بأن الجزاء خير منها . (الثانى) قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى) وهى فعلى تأنيث أفعل الذى للتفضيل . (الثالث) ماروى فى الحديث ان الله تعالى قال للجنة أنت رحمتى فالجنة رحمته لا يعدلها شىء . (الرابع) قوله تعالى (ولَذِكرُ اللهِ أكبرُ) إذا جعلناه مضافاً إلى الفاعل . (الخامس) قول الله تعالى فيما يروى عنه : من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى من ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه . إشارة إلى تفضيل الجزاء على الفعل الذى هو عبادة . (السادس) قوله تعالى (ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون) و (بأحسن الذى كانوا يعملون) . (السابع) قوله صلى الله عليه وسلم «حولها ندندن» لما قال له اسأل الجنة ما أحسن دندنتك ولا دندنة معاذ . (الثامن) ان دخول الجنة به يحصل الفوز قال الله تعالى (فمنْ زُحزحَ عن النار وأدخل الجنة فقد فازَ) فداخل الجنة فائز والعابد على خطر وخوف كما قيل الناس كلهم هالكون الاالعالمون والعالمون هلكى إلا العاملون والعاملون هلكى الا المخلصون والمخلصون على خطر فمن دخل الجنة فقد أمن هذه الأخطار كلها .(التاسع) أن دخوله

الجنة هو المقصود والعبادة وسيلة والمقصد أفضل من الوسيلة ، والمراد بالجنة الجنة وما فيها مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ومن جملته رؤية الرب سبحانه وتعالى . (العاشر) أن الجنة فضل الله تعالى والعبادة فعل العبد وأين فضل الله من فعل العبد . (الحادى عشر) العابد كمن لوح بالقرب له وداخل الجنة واصل وقد قيل:

ليس من لوّح بالقرب له مثل من سير به حتى وصل

لا ولا الواصل عندى كالذى طرق الباب وفى الدار حصل

لا ولا الحاصل عندى كالذى ساررره فأزح عنك العلل

والكلام فى هذه المسألة يطول فانه يحتاج إلى تحقيق معنى التفضيل ومعنى الخيرية والمفاضلة بين ماهو من فعل العبد وما ليس من فعله ، ولكن هذا جواب مختصر يكفى بحسب ماحصل من السؤال والله أعلم . انتهى.

﴿ مسألة من بلاد العجم ﴾

ما يقول شيخ الاسلام السبكى أمتع الله ببقائه فى الرجل الذى هو آخر الجنة دخولا إليها إذا تراءت له الشجرة فيقول أى رب لو أدنيتنى من هذه الشجرة فأستظل بظلها ـ الحديث من أى شىء يستظل وقرأ (إذا الشمس كورت و إذا النجوم انكدرت و إذا الجبال سيرت و إذا العشار عطلت و إذا الوحوش حشرت) .

﴿ أجاب ﴾ الحمد لله قال تعالى (وظل ممدود) وقال تعالى (هم وأزواجهم فى ظلال) وغير ذلك من الآيات والآثار التى تدل على ظل الجنة فلا يلزم من تكوير الشمس وانكدار النجوم وتسيير الجبال وتعطيل العشار عدم الظل والاستظلال ولا عدم الاحتياج إليه ، وقد يحصل الضحاء من غير شمس ويحتاج معه إلى الظل قال تعالى (وأنك لاتظمأ فيها ولاتضحى) و إنما الناس ألفوا ان الاحتياج إلى الظل من أجل الشمس وان الظل لم تأت عليه الشمس مما يلى اتيانها عليه وهذا بالعادة لا ينحصر ، وربما وقع فى أذهان بعض الناس ان الظل عدم الشمس وليس كذلك بل الظل مخلوق لله تعالى وليس بعدم بل هو أمر وجودى له نفع باذن الله تعالى فى الأبدان وغيرها فذلك المحتال يحصل من تلك الشجرة

التي يراها ذلك الرجل وليس هو فى مكانه الذى يـكون فيه ذلك الوقت فيطلبه ليحصل له به روح وراحة والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ ماتقولون فى وضع الانسان قدمه على بساط مفروش وقد ارتسمت فى النسج فى البساط أشكال حروف من حروف المعجم ، وانتظمت منها كلمات مفهومة المعنى مثل بركة وسعادة والعز الدائم ونحو ذلك ، هل يجوز وطء الانسان مواضع هذه الكلمات من البساط .

﴿أجاب رحمه الله﴾ أنا أميل إلى تحريم ذلك ولايحضرنى الآن دليل معتمد ولـكن أدلة ليست بالقوية التى يعتمد عليها وحدها أما الـكراهة فلا شك فيها وإنما أنا أستصعب لفظ التحريم لقوله تعالى(ولاتقولوا لماتصف ألسنتكم الـكذب هذا حلال وهذا حرام) فلا أستجيز إطلاق لفظ التحريم إلا بورود نهى من الشارع أو قياس صحيح على نص منه ، وأما قوله من قال كل حرف قد يجعل دليلا على اسم من الاسماء الحسنى فذلك وحده لا يكفى فى التحريم لانه كما انه قد يجعل دليلا على ذلك قد يجعل دليلا على غيره . وأما قولهم فى (كهيعص) ودلالتها على كاف وهاد إلى آخرها فقد قاله بعض المفسرين ولايلزم من كونه أشير بها فى هذا الموضع إلى تلك المعانى أن تـكون فى كل موضع كذلك والمصنفون فى علم الحروف قد توسعوا وذكروا ألواناً ودلالات وأوفاقاً حرت بعضها وانكر بعضها ومنهم من يذكر لها طبائع ثم يبنى على ذلك آثاراً وأكثر ذلك يكون معصية مما يجب إنكاره وبعضه مما جربناه فلم نجده صحيحاً مما لا فائدة فيه . ولـكن الذى أقوله إن هذه الحروف مخلوقة لقوله تعالى (خالق كل شىء) وهى من كل شىء ولانها قطع من الاصوات التى هى أعراض الاجسام المخلوقة للرب سبحانه وتعالى فهى مخلوقة معها فى الرتبة الثانية أوالثالثة فتدخل فى قوله تعالى (خلق لـكم مافى الأرض جميعاً) والذى خلقه لنا المقصود به الاعتبار ونحوه كقوله تعالى (الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شىء قدير وأن الله قد أحاط بـكل شىء علماً)ونحو ذلك من الآيات الواردة فى ذلك والأدلة القائمة عليه فكل ماخلقه الله

تعالى ينبغى للعبد أن يستعمله فى الغرض الذى خلق لأجله و يعامله بتلك المعاملة المقصودة منه من الاكرام والاهانة وسائر مادل خلقه والشريعة عليه ويضع كل شىء فى موضعه فمعنى وضعه فى غير موضعه لم يجز إلا أن يجىء إذن من الشارع فى إباحة ذلك ألا ترى إلى ما ورد فى الحديث الصحيح ساء رجل سوق بقرة فركبها فقالت إنى لم أخلق لهذا فالبقرة لما خلقت للحرث و نحوه عاتبت راكبها وأنطقها الله تعالى بذلك ، و إذا قيل بجواز ركوب البقر فاما الدليل خاص و إما لأن الركوب من جملة الاغراض التى خلقت له و إن كانت الحراثة أغلب أغراضها فالحروف خلقها الله تعالى لينتظم منها كلامه سبحانه وتعالى و كلام رسوله وأنبيائه وملائكته عليهم السلام والأذكار وغير ذلك من الواجبات والمندوبات والمباحات ، ولاشك أن انتظام تلك الواجبات والمندوبات منها يقتضى إكرامها وتعظيمها ومهابتها . وقد قال الفقهاء إن الورقة التى فيها اسم الله تعالى لايجوز أن تجعل كاغدة يجعل فيها قصة ونحوها ، فالتحريم هنا لاشك فيه لاجل اسم الله تعالى فحيث لايكون اسم الله ولكن حروف يمكن أن يركب منها اسم من أسماء الله أو إن لم نقل بالتحريم لكان له وجه بالقياس عليه فان الفرع لايشترط فيه مساواة الأصل بل يكفى أشتراكهما فى علة الحكم . فان قيل كما ان هذه الحروف ينتظم منها كلمات الكفر والقبائح . قلت نعم ولكنها لم تخلق لها إنما خلقت للأول وكذلك جميع الاشياء خلقت لغرض ومكن الانسان من استعمالها فى ذلك الغرض فى ضده فان استعمله فيه كان قد وضع الشىء فى موضعه وعدل و إن استعمله فى غير موضعه فقد جار وقسط والجور والقسط ظلم وحرام بخلاف العدل والاقساط ، وقد كان بعض العلماء لايمس الورق إلا على وضوء و إن كان الورق محتملا لأن يكتب فيه هذا وهذا لكن الذى خلق لأجله هو أن يكتب فيه القرآن والحديث والعلم النافع فيعظم لذلك فلو جاء إنسان يدوس ورقة عمداً وهى بياض وقد بلغه مايجب من تعظيمها لا يمتنع أن يقال بالتحريم عليه فكذلك الحروف لايجوز دوسها لمن بلغه ماذكرناه من المعنى الذى خلقت له ، واحترزنا بذلك عن الجاهل فقد يعذر بجهله ، وكثير من

الاحكام اشترط الشافعى وغيره من الفقهاء فى الاثم بها العلم بالنهى عنها فكذلك أقول إنما يأثم بدوس هذه الحروف من أحاط علمه بما ذكرناه ، و إذا لم يمنع لم يمتنع القول بالتحريم مع نفى الاثم ويجب عليه أن يتعلم حتى يعلم والله عز وجل أعلم . كتبه على السبكى فى الثالث والعشرين من شعبان سنة ٧٥٢ انتهى .

قال الشيخ الامام تغمده الله برحمته قوله تعالى (وورث سليمان داود) معناه ورث العلم والنبوة وليس معناه انه ورث المال لقوله ﷺ « إنا معشر الانبياء لانورث ماتركناه صدقة » ولان الرواة وحملة الاخبار وجميع التواريخ القديمة وجميع طوائف بنى إسرائيل ينقلون بلا خلاف نقلا يوجب العلم ان داود عليه السلام كان له بنون ذكور جماعة غير سليمان ولم يذكر الله تعالى انه ورثه غير سليمان فصح انه إنما ورث النبوة وكلهم مجمعون على انه ولى مكان أبيه عليهما السلام وعمره اثنا عشر عاما وولد داود عليه السلام أربعة وعشرون ابنا ذكورا كبارا وصغارا . قوله تعالى (و إنى خفت الموالى من ورائى وكانت امرأتى عاقرا فهب لى من لدنك وليا يرثنى و يرث من آل يعقوب) ذكر ذلك عن زكريا عليه السلام فوهبه الله يحيى وورث منه النبوة والعلم كما ورث سليمان داود ، والدليل على ذلك من الآية نفسها قوله (و يرث من آل يعقوب) ولكل سبط من أسباط يعقوب عصبات عظيمات ولا يرث يحيى منهم مالا فصح انه إنما رغب فى ولد يرث عنه وعن آل يعقوب النبوة فقط ، وكيف يتصور أن زكريا عليه السلام يرغب إلى الله تعالى فى ولد يحجب عصبته عن ميراثه ، وهو عليه السلام وسائر الانبياء عليهم السلام قد نزههم الله تعالى عن الرغبة فى المال والدنيا فهذا يستحيل فى حقه وحق أمثاله ، ومن الدليل على ذلك انه عليه السلام إنما طلب الولد حين رأى ماأعطاه الله تعالى لمريم التى كانت فى كفالته من الخوارق قال الله تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء) وعلى هذا المعنى دعا حينئذ أيضا فقال (هب لى من لدنك وليا يرثنى ويرث من آل يعقوب واجعله

رب رضيا) ومما يدل على ذلك ان الله وهبه ولداً حصوراً لايقرب النساء قال الله تعالى (وحصوراً ونبياً من الصالحين) فلو كان المقصود وراثة المال كان إعطاؤه ولداً يكون له عقباً يصل اليهم بميراثه المالى لو كان يورث عنه المال ، ولا يجوز أن يكون قوله (خفت الموالى من ورأى) معناه خوفهم على إرث ماله لكونه لاولد له لأنه عليه السلام لم يكن مولى وله عصبات وهم أسباط بنى اسرائيل فمن أين يتوهم وراثة المال للموالى فبطل التعلق بهاتين الآيتين فى وراثة المال ، وكذلك التعلق بهما أيضاً فى وراثة الخلافة كما ادعته الدودوية وهم طائفة زعموا أنه لاتجوز الخلافة إلا فى ولد العباس بن عبد المطلب ولعلهم قالوا ذلك تقرباً لبنى العباس على أن بنى العباس لم يرتضوا بهذه المقالة ولا ادعاها أحد منهم ، والعباس رضى الله عنه كان حياً عندما مات النبى صلى الله عليه وسلم ولا ادعى لنفسه شيئاً من ذلك ولا من وراثة المال ، ولو كان المال مما يورث عن النبى ﷺ لكان له منه الربع والثمن ولم ينقل قطانه وقع منه كلام فى شىء من ذلك ولا توهمته نفسه ، وذهبت طائفة إلى أن الخلافة لاتجوز إلا فى ولد على رضى الله عنه . فهاتان الطائفتان حصرتها فى بنى هاشم ، وذهبت طائفة إلى أنها لاتجوز إلا فى ولد جعفر بن أبى طالب أخى على رضى الله عنهما ثم قصروها على عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبى طالب وقال بعض بنى الحرث بن عبد المطلب إلا لبنى المطلب خاصة وبراها فى جميع ولد عبد المطلب وهم أربعة فقط لم يعقب عبد المطلب غيرهم وهم العباس والحرث وأبو طالب وأبو لهب ، وذهب رجل من أهل طبرية الأردن إلى أنه لاتجوز الخلافة إلا فى بنى أمية بن عبد شمس وله فى ذلك تأليف مجموع ولعله عمل ذلك تقرباً إلى بنى أمية. وذكر ابن حزم أنه رأى كتاباً مؤلفاً لرجل من ولد عمر ابن الخطاب رضى الله عنه يحتج فيه لأن الخلافة لاتجوز إلا فى ولد أبى بكر وعمر فقط ، وهذه كلها مقالات باطلة والصواب انها لاتكون إلا فى قريش ولا تختص بطائفة منهم لقوله ﷺ « الأئمة من قريش » ولا تجوز فى حليف لهم ولا مولى ولا فيمن أبوه غير قرشى وأمه قرشية ، هذا مذهب أهل السنة والشيعة وجمهور

المرجئة و بعض المعتزلة . وذهبت الخوارج كلها و بعض المرجئة و بعض المعتزلة إلى أنها جائزة فى كل من قام بالكتاب والسنة قرشياً كان أو عربياً أو عجمياً أو ابن زنجية بغية . وقال ضرار بن عمرو الغطفانى إذا اجتمع قرشي وحبشى وكلاهما قائم بالكتاب والسنة فان الواجب تقديم الحبشى لأنه أسهل لخلعه إذا حادعن الطريقة ، وهذه كلها مذاهب باطلة إلا القول بأنها فى قريش كلها كما اقتضاه نص النبى ﷺ . واختلف القائلون باختصاصها بولد على رضى الله عنه فطائفة قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على على وان الصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على ظلم على وكتمان ذلك النص وهؤلاء هم الروافض . وطائفة قالوا لم ينص على على لكنه كان أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحقهم بالامامة وهؤلاء هم الزيدية نسبوا إلى زيد بن على بن الحسين بن على رضى الله عنهم ، ثم اختلف الزيدية ففرقة قالوا ان الصحابة ظلموه فكفروا وفرقة قالوا لم يظلموه لكن طابت نفسه بتسليم حقه إلى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وانهما إماما هدى ، ووقف بعضهم فى عثمان رضى الله عنه وتولاه بعضهم وقيل إنه قول الحسن بن صالح بن حى ، وهو خطأ لأن هشام بن عبد الحكم عميد الرافضة قال فى كتابه المعروف بالميزان : وقد ذكر ابن الحسن بن حى أن مذهبه كان ان الامامة كانت فى جميع ولد فهر بن مالك وفهر بن مالك هو قريش وكل من قال إنه من قريش قال هم ولد فهر بن مالك ، وهشام بن الحكم أدرك الحسن بن حى وشاهده وكان جاره بالكوفة فهو من أعرف الناس به وأعلم به ممن نسبه إلى غير ذلك ، قال ابن حزم : والحسن بن صالح رحمه الله يحتج فى كثير من مسائله بمعاوية وبابن الزبير رضى الله عنهم هذا مشهور عنه بروايات الثقات عنه . وجميع الزيدية لا يختلفون فى أن الامامة فى جميع بنى على من خرج منهم يدعو إلى الكتاب والسنة وجب حمل السيف معه . وقالت الروافض بانتقالها من على إلى الحسن ثم الحسين ثم زين العابدين ثم الباقر ثم الصادق وهذا مذهب جميع متكلميهم كهشام بن الحكم وهشام الجواليقى وداود الحوارى وداود الرقى وعلى بن

منصور وعلى بن سم ومحمد بن جعفر المعروف بشيطان الطاق وأبى على البكال تلميذ هشام بن الحكم وأبى مالك الحضرمى ، وغيرهم و بعد الصادق طائفة إسماعيل وقيل محمد بن جعفر وقيل جعفر بن حى ، وقال جمهورهم موسى بن جعفر ثم على ابن موسى ثم الحسن بن محمد ثم مات الحسن عن غير عقب ، وقال جمهورهم ولد له ولد أخفاه وقيل ولد بعد موته من جارية اسمها صقيل وقيل اسمها نرجس وقيل سوسن وكان موت الحسن هذا سنة ستين ومائتين بسر من رأى ، ولم يثبت له ولد بعد أن تعصب لكل من الجانبين قوم ، وأخذ ميراثه أخوه جعفر والذين قالوا إسماعيل قالوا بعده إلى ابنه محمد وانه صاحب الزمان وإليه تنسب الاسماعيلية ، على ما ذكره القاضى أبو بكر وطائفة وقالوا انها بعد الحسن بن على بن أبى طالب إلى أخيه محمد بن الحنفية ، ومن هذه الطائفة السيد الحميرى وكثير غيره ، وكانوا يقولون إن ابن الحنفية حى بجبل رضوى ، وهذه الطائفة أصلهم المختار بن أبى عبيد . وكل هذه تخاليط وقوله ﷺ لعلى «أنت منى بمنزلة هرون من موسى» يعنى فى القرابة والاستخلاف فى تلك السفرة ، وأما بعد الموت فالذى خلف موسى عليه السلام فتاه يوشع كما أن النبى ﷺ خلفه صاحبه فى الغار كما صاحب موسى فتاه فى طلب الخضر عليه السلام فسفر موسى فى طلب الخضر كسفر النبى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، وقد استخلف النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر آخر جماعة وقد تأخر على رضى الله عنه عن بيعة أبى بكر رضى الله عنهما ستة أشهر وما أكرهه ابو بكر ثم بايعه طائعاً مختاراً ثم بايع عمر رضى الله عنه طائعاً مختاراً وأنكحه ابنته من فاطمة ثم قبل إدخاله فى الشورى فلو اعتقد فى غيره ضلالا أو كفراً مافعل ذلك . وهذا أمر أدى أبا كامل وهو من أئمة الروافض إلى تكفير على رضى الله عنه لأنه زعم أنه أعان الكفار على كفرهم وأيدهم على كتمان الديانة وعلى ستر مالا يتم الدين إلا به ، وهذه الطائفة مع قبحهم وجرأتهم جاهلون بحال على رضى الله عنه وكيف يظن به أنه أمسك عن ذكر النص عليه خوف الموت وهو الأسد شجاعة . قال هشام بن عمار سمعت مالكاً يقول : من سب أبا بكر

وعمر جلد ومن سب عائشة رضى الله عنها قتل لأن الله تعالى يقول فيها (يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين) فمن رماها فقد خالف القرآن ومن خالف القرآن قتل ، قال ابن حزم هذا قول صحيح قال محمد بن سهل سمعت على بن المدينى يقول دخلت على أمير المؤمنين فقال لى أتعرف حديثاً مسنداً فيمن سب النبى صلى الله عليه وسلم فيقتل قلت نعم فذكرت له حديث عبد الرزاق عن معمر عن سماك بن الفضل عن عروة ابن محمد عن رجل من بلقين قال كان رجل شتم النبى صلى الله عليه وسلم فقال النبى ﷺ « من يكفى عدواً لى » فقال خالد بن الوليد أنا فبعثه اليه فقتله فقال أمير المؤمنين ليس هذا مسنداً هو عن رجل فقلت ياأمير المؤمنين بهذا يعرف هذا الرجل وقد بايع النبى ﷺ وهو معروف فأمر لى بألف دينار ، قال ابن حزم هذا صحيح ندين به كفر من سب الرسول صلى الله عليه وسلم . قال ابن حزم كل كفر شرك وكل شرك كفر وهما اسمان شرعيان أوقعهما الله على معنى واحد ونقلهما عن موضوعهما فى اللغة إلى كل من أنكر شيئاً من دين الاسلام يكون بانكاره معانداً للرسول صلى الله عليه وسلم بعد بلوغ النذارة .

﴿ فصل ﴾ احتج المكفرون للشيعة والخوارج بتكفيرهم لأعلام الصحابة رضى الله عنهم وتكذيب النبى صلى الله عليه وسلم فى قطعه لهم بالجنة . وهذا عندى احتجاج صحيح فيمن ثبت عليه تكفير أولئك . وأجاب الآمدى بأنه انما يلزم أن لو كان المكفر يعلم بتزكية من كفره قطعاً على الاطلاق إلى مماته بقوله ﷺ « أبو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة » إلى آخرهم وإن كان هذا الخبر ليس متواتراً لكنه مشهور مستفيض وعضده إجماع الأمة على إمامتهم وعلو قدرهم وتواتر مناقبهم أعظم التواتر الذى يفيد تزكيتهم فبذلك نقطع بتزكيتهم على الاطلاق إلى مماتهم لايختلجنا شك فى ذلك . وأما اشتراط علم المكفر نفسه بذلك فهو محل النظر الذى أشرنا اليه يحتمل أن يقال إنه لابد منه تكذيبه الأخبار بأنهم فى الجنة وهذا هو الذى بنى عليه الأصوليون ، وهو عمدة القول فى التكفير ، لكن عندى فى هذه المسألة الخاصة شىء آخر وهو قوله صلى الله عليه

وسلم الثابت عنه فى صحيح مسلم « من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء بها أحدهما ومن رمى رجلا بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار[1] عليه » فهؤلاء الذين نتحقق منهم انهم يرمون أبا بكر فى الكفر أو أنه عدو الله كفار بمقتضى هذا الحديث ، و إن كان تكفيرهم أبا بكر وحده لم يلزم منه تكذيبهم فى أنفسهم للشارع ولكن نحن نحكم عليهم بالكفر بمقتضى إخبار الشارع ، وهذه تشبه ماقاله الأصحاب من المتكلمين لما فسروا الكفر بأنه الجحود ، وكفروا بأشياء ليس فيها جحود كالسجود للصنم ونحوه ، وأجابوا بقيام الاجماع على الحكم على فاعل ذلك بالكفر فكذلك أقول هنا هذا الحديث الصحيح الذى ذكرته قائم على الحكم على مكفر هؤلاء المؤمنين بالكفر و إن كان المكفر معتقداً كاعتقاد الساجد للصنم أو ملق المصحف فى القاذورات ونحوه لا ينجيه اعتقاده للاسلام من الحكم بكفره . فالجواب الذى ذكره الآمدى وغيره هم معذورون فيه لأنهم نظروا إلى حقيقة الكفر والتكذيب وانه لم يوجد فى المكفر . وفاتهم هذا الحديث الذى استدللت أنا به والمأخذ الذى أبديته والعلم عند الله سبحانه وتعالى . واعلم أن سبب كتابتى لهذا أنى كنت بالجامع الأموى ظهر يوم الاثنين سادس عشر جمادى الاولى سنة خمس وخمسين وسبعمائة فأحضر إلى شخص شق صفوف المسلمين فى الجامع وهم يصلون الظهر ولم يصل وهو يقول لعن الله من ظلم آل محمد و يكرر ذلك فسألته من هو فقال أبو بكر قلت أبو بكر الصديق رضى الله عنه قال أبو بكر وعمر وعثمان و يزيد ومعاوية فأمرت بسجنه وجعل غل فى عنقه ، ثم أخذه القاضى المالكى فضربه وهو مصر على ذلك ، وزاد فقال إن فلاناً عدو الله ، وشهد عندى عليه بذلك شاهدان وقال إنه مات على غير الحق وانه ظلم فاطمة ميراثها وانه يعنى أبا بكر كذب النبى صلى الله عليه وسلم فى منعه ميراثها ، وكرر عليه المالكى الضرب يوم الاثنين المذكور و يوم الاربعاء ثامن عشر الشهر المذكور وهو مصر على ذلك ، ثم أحضروه يوم الخميس تاسع عشر الشهر بدار العدل وشهد عليه فى وجهه فلم ينكر

---

(١) أى رجع عليه .

ولم يقل ولكن صار كل ماسئل يقول إن كنت قلت فقد علم الله تعالى وكرر السؤال
عليه مرات وهو يقول هذا الجواب ثم أعذر اليه فلم يبد دافعاً ثم قيل له تب فقال
تبت عن ذنوبى وكرر عليه الاستتابة وهو لا يزيد فى الجواب على ذلك البحث
فى المجلس فى كفره وفى قبول توبته ببعض ماتضمنته هذه الكراسة فحكم القاضى
المالكى بقتله فقتل ، وسهل عندى قتله ما ذكرته من هذا الاستدلال
فهو الذى انشرح صدرى لكفره بسببه ولقتله بعدم توبته ، وهو منزع لم أجد غيرى
سبقنى اليه إلا ما سيأتى فى كلام الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله فى الوجه الثالث
من الكلام على هذا الحديث ونقله عن مالك انه محمول على الخوارج المكفرين
للمؤمنين و إن كان النووى قال إنه ضعيف وإن الصحيح ان الخوارج لا يكفرون
لكنى أنا لا أوافق النووى على ذلك بل من ثبت عليه منهم انه يكفر من شهد
له النبى صلى الله عليه وسلم بالجنة من العشرة وغيرهم فهو كافر ، ولا يلزمنى طرد ذلك فيمن لم
يشهد له النبى صلى الله عليه وسلم من أعلام الامة الذين قام الاجماع على إمامتهم كعمر
ابن عبد العزيز والشافعى ومالك واضرابهم وإن كان القلب يميل إلى إلحاقهم بهم لاشك
عندنا فى إيمانهم فمن كفرهم رجع عليه بكفره لكن بحمد الله لم نعلم أحداً كفرهم
وإنما ذكرناهم على سبيل المثال للحاجة إلى بيان الحكم وهو أجل فى أعيننا وأوقر
عندنا من كفرهم إلا على سبيل التعظيم ، والصحابة أعظم منهم والمشهود لهم بالجنة منهم
أعظم وأعظم وأعظم ، ولا أستبعد أن أقول الطعن فى هؤلاء طعن فى الدين أعنى
الشافعى ومالكا وأضرابهما فضلا عن الصحابة رضى الله عنهم فهؤلاء اجماع الناس
عليهم يلحقهم بمن ورد الحديث فيهم وأما سائر المؤمنين ممن حكم له بالايمان فلا
يلزمنى تكفير من يرمى واحداً منهم بالكفر لعدم القطع بايمانه الباطن الذى اشير
اليه بالحديث بقوله «إن كان كما قال و إلا رجعت عليه» و إنما نقطع بكونه ليس
كما قال فيمن شهد له النبى صلى الله عليه وسلم ومن أجمع عليه المسلمون فهذا هو
المأخذ الذى ظهر لى فى قتل هذا الرافضى و إن كنت لم أتقلده لافتوى ولا حكماً
وضممت اليه قوله صلى الله عليه وسلم «ولعن المؤمن كقتله» مع تحققنا إيمان أبى

بكر رضى الله عنه ، وإن كان اللعن لا يوجب قصاصاً لكن القتل أعم من القصاص ، لكن هذا لا ينهض فى الحجة كالحديث الاول وسنتكلم على معنى التشبيه فيه ، وانضم إلى احتجاجى بالحديث المتقدم مجموع الصورة الحاصلة من هـذا الرافضى من إظهاره ذلك فى ملأ من الناس ومجاهرته واصراره عليه ، ونعلم أن النبى ﷺ لو كان حياً لآذاه ذلك وما فيه من إعلاء البدعة وأهلها وغمص السنة وأهلها ، وهذا المجموع فى غاية البشاعة وقد يحصل بمجموع أمور حكم لا يحصل لكل واحد منهما وهذا معنى قول مالك يحدث للناس أحكام بقدر ما يحدث لهم من الفجور فلا نقول إن الاحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة فاذا حدثت صورة على صفة خاصة علينا أن ننظر فيها فقد يكون مجموعها يقتضى الشرع له حكماً ومجموع هذه الصورة يشهد له قوله تعالى (وطعنوا فى دينكم) فهذا ما انشرح صدرى له بقتل هذا الرجل . وأما السب وحده ففيه ماقدمته وما سأذكره ، و إيذاء النبى ﷺ أمر عظيم إلا أنه ينبغى ضابط فيه فأنه قد يقال : إن فعل المعاصى كلها يؤذى النبى صلى الله عليه وسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم « إنما فاطمة بضعة منى يريبنى ما رابها[1] و يؤذينى ما آذاها » وأيضاً فلو سب واحد من الأعراب الصحابة الذين أسلموا بعد الفتح لامر خاص دنيوى بينه وبينه يبعد دخوله فى ذلك فليس كل من سب لأى صحابى كان آذى النبى صلى الله عليه وسلم ، ولم أجد فى كلام أحد من العلماء أن سب الصحابى يوجب القتل إلا ما حكيناه من إطلاق الكفر من بعض أصحابنا وأصحاب أبى حنيفة ولم يصرحوا بالقتل ، ومما حكى عن بعض الكوفيين وغيرهم فى القتل على خلاف ماقاله ابن المنذر والا ما يقوله بعض الحنابلة رواية عن أحمد ، وعندى انهم غلطوا عليه فيها لأنهم أخذوها من قوله شتم عثمان زندقة ، وعندى أنه لم يرد بذلك كفر الشاتم بشتمه لعثمان ولو كان كذلك لم يقل زندقة لانه أظهره ولم يبطنه و إنما أراد أحمد ما روى عنه فى موضع آخر أنه قال من طعن فى خلافة عثمان فقد طعن فى المهاجرين والانصار

---

(١) أى يسوؤنى مايسوؤها ويزعجنى ما يزعجها .

يعنى أن عبد الرحمن بن عوف أقام ثلاثة أيام يطوف على المهاجرين والانصار ويخلو بكل واحد منهم رجالهم ونسائهم ويستشيره فيمن يكون خليفة حتى أجمعوا على عثمان فحينئذ تابعه فمعنى قول أحمد أنه من شتم فظاهر قوله شتم لعثمان وباطنه تخطئة لجميع المهاجرين والانصار، وتخطئتهم جميعهم كفر فيكون زندقة بهذا الاعتبار فلا يؤخذ منه أن شتم أبى بكر وعمر كفر، هذا لم ينقل عن أحمد أصلا ولا نقل، وأيضاً نقول ان احمد بهذا يقدم على قتل ساب عثمان فالذى خرج عن احمد من أصحابه رواية فى ساب أبى بكر وعمر وغيرهما من الصحابة لم يصنع شيئاً. وقد قال تعالى (إن ذلكم كان يؤذى النبى) وقد ذكرت فى كتابى المسمى بالسيف المسلول ان الضابط أن ماقصد به أذى النبى ﷺ فهو موجب للقتل كعبد الله بن أبى وما لم يقصد به أذى النبى ﷺ لا يوجب القتل كمسطح وحمنة.

﴿ فصل ﴾ أما سب النبي صلى الله عليه وسلم فالاجماع منعقد على أنه كفر، والاستهزاء به كفر قال الله تعالى (أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم) بل لو لم تستهزئوا قال أبو عبيد القاسم بن سلام فيمن حفظ شطر بيت مما هجى به النبى صلى الله عليه وسلم فهو كفر، وقد ذكر بعض من ألف فى الاجماع اجماع المسلمين على تحريم ماهجى به النبى صلى الله عليه وسلم وكتابته وقراءته وتركه متى وجد دون محوه.

﴿ فصل ﴾ قال ابن المنذر لا أعلم أحداً يوجب القتل بمن سب من بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

﴿ فصل ﴾ روى الترمذى فى جامعه كما قرأته على الشيخ أبى بكر عبد الله ابن على الصنهاجى قال أنا أبو بكر محمد بن احمد القسطلانى أنا أبو الحسن على ابن أبى الكرم بن البناء أنا عبد الملك الكروخى أنا أبو عامر محمود بن القاسم الأزدى وأبو بكر احمد بن عبد الصمد الغورجى أنا أبو محمد عبد الجبار بن محمد الجراحى أنا أبو العباس محمد بن احمد المحبوبى أنا أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى رحمه الله قال باب فيمن يسب أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم: حدثنا

محمود بن عيلان أنا أبو داود أنا شعبة عن الأعمش قال سمعت ذكوان أنا صالح عن أبي سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تسبوا أصحابى فو الذى نفسى بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ماأدرك مد أحدهم ولا نصيفه[1] » قال الترمذى هذا حديث حسن صحيح . و بالاسناد إلى الترمذى أنبأ الحسن بن على ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى سعيد عن النبى صلى الله عليه وسلم نحوه . وبه إلى الترمذى ثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد ثنا عبيدة ابن أبى رايطة عن عبد الرحمن بن زياد عن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضاً بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه » قال الترمذى هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه . قلت وقد رواه عن يعقوب بن إبراهيم بن سعد محمد ابن سعد العوفى كما رواه محمد بن يحيى الذهلى ، وعبد الرحمن بن زياد ذكره ابن حبان فى الثقات ، وعبيدة ـ بفتح العين ـ بن أبى رايطة وثقه ابن معين وذكره ابن حبان فى الثقات فرواة الحديث المذكور كلهم ثقات فيحسن الاحتجاج به ، وقوله فيه و فى الذى قبله « أصحابى » الظاهر أن المراد بهم من أسلم قبل الفتح وانه خطاب لمن أسلم بعد الفتح ، و يرشد اليه قوله « لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » مع قوله تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى) فلا بد لنا من تأويل بهذا أو بغيره وليكون المخاطبون غير الأصحاب الموصى بهم كبار الاصحاب و إن شمل اسم الصحبة للجميع و يشير إليه الحديث الآخر هل أنتم تاركون لى صاحبى يعنى أبا بكر وعمر فاسم الصحبة يعم كل من رأى النبى ﷺ تسليما وكبارهم الذين تقدموا قبل الفتح فأمر المتأخرين التأدب معهم ، وسمعت شيخنا الشيخ أبا العباس أحمد بن عطاء يذكر فى مجلسه فى الوعظ تأويلا آخر يقول إن

---

(١) النصيف هو النصف ، كالعشير فى العشر .

النبي صلى الله عليه وسلم له تجليات يرى فيها من بعده فيكون هذا الكلام منه صلى الله عليه وسلم فى تلك التجليات خطاباً لمن بعده فى حق جميع الصحابة الذين قبل الفتح و بعده ، وهذه طريقة صوفية وهو كان متكلم الصوفية على طريقة الشاذلية فان ثبت ماقاله فالحديث شامل لجميع الصحابة و إلا فهو فى حق المتقدمين قبل الفتح ويدخل من بعدهم فى حكمهم فانهم بالنسبة إلى من بعدهم كالذين من قبلهم بالنسبة إليهم وعلى كلا التقديرين فالظاهر أن هذه الحرمة ثابتة لكل واحد منهم ، ويحتمل على بعد أن يقال إنما يثبت ذلك لمجموعهم لأجل صيغة الجمع واستغراق العموم . وينبنى على هذا البحث سب بعض الصحابة فان سب الجميع لاشك أنه كفر وهكذا إذا سب واحداً من الصحابة حيث هو صحابى لأن ذلك استخفاف بحق الصحبة ففيه تعرض إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلا شك فى كفر الساب ، وعلى هذا ينبغى أن يحمل قول الطحاوى و بغضهم كفر فان بغض الصحابة بجملتهم لاشك أنه كفر ، وأما إذا سب صحابياً لا من حيث كونه صحابياً بل لأمر خاص به وكان ذلك الصحابى مثلا ممن أسلم من قبل الفتح ونحن نتحقق فضيلته كالروافض الذين يسبون الشيخين وانهما أفضل الصحابة وانهما السمع والبصر من النبي صلى الله عليه وسلم كما فى الحديث الذى رواه الترمذى روينا فى كتابه بالاسناد المتقدم إليه قال حدثنا قتيبة ثنا ابن أبى فديك عن عبد العزيز بن المطلب عن أبيه عن جده عبدالله بن حنطب أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أبا بكر وعمر فقال « هذان السمع والبصر » فقد ذكر القاضى حسين فى كفر من سب الشيخين وجهين ووجه التردد ما قدمناه فان سب الشخص المعين قد يكون لأمر خاص به ، وقد يبغض الشخص الشخص لأمر دنيوى وما أشبه ذلك فهذا لا يقتضى تكفيراً ، ولا شك أنه لو أبغض واحداً منهما لأجل صحبته فهو كفر بل من دونهما فى الصحبة إذا أبغضه لصحبته كان كافراً قطعاً . بقى لنا هذه المسألة بغض الرافضى لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ليس لأمر دنيوى من معاملة أو مشاركة أو نحوها و إلا كان فيهما ما يقتضى ذلك ولكن من جهة

الرفض وتقديمه علياً واعتقاده بجهله انهما ظلماه وهما مبرآن عن ذلك فهو يعتقد بجهله أن ينتصر لعلى رضى الله عنه لقرابته النبى ﷺ فلفظ الحديث لم يقتض كل فرد والمعنى المعلل به لم يقتض كل فرد . فهذاوجه التردد ، والحديث الذى يروى «من سب صحابياً فاجلدوه» إن صح فهو نص فى الواحد من الصحابة والجلد لاشك فيه كبيراً كان ذلك الصحابى أو صغيراً ، و إن كان سبه لعينه وأمر خاص به لايعود على الدين بنقص ، وأما الرافضى فانه يبغض أبا بكر وعمر رضى الله عنهما لما استقر فى ذهنه بجهله وما نشأ عليه من الفساد عن اعتقاده ظلمهما لعلى ، وليس كذلك ولا على يعتقد ذلك فاعتقاد الرافضى ذلك يعود على الدين بنقص لأن أبا بكر وعمر هما أصل بعد النبى ﷺ فهذا مأخذ التكفير ببغض الرافضة لهما وسبهم لهما وقد رأيت فى الفتاوى البديعة من كتب الحنفية قسم الرافضة إلى كفار وغيرهم وذكر الخلاف فى بعض طوائفهم وفيمن أنكر إمامة أبى بكر وعمر أن الصحيح أنه يكفر ولا شك أنه إنكار الامامة دون السب . ورأيت فى المحيط من كتب الحنفية عن محمد لاتجوز الصلاة خلف الرافضة ثم قال لأنهم أنكروا خلافة أبى بكر وقد أجمعت الصحابة على خلافته . وفى الخلاصة من كتبهم فى الأصل ثم قال وان أنكر خلافة الصديق فهو كافر . وفى تتمة الفتاوى : والرافضى الغالى الذى ينكر خلافة أبى بكر يعنى لا تجوز خلفه . وفى الغاية للسروجى رحمه الله وفى المرغينانى وتكره الصلاة خلف صاحب هوى و بدعة ولا تجوز خلف الرافضى ، ثم قال وحاصله إن كان هوى يكفر به لاتجوز و إلا تجوز وتكره ، وفى شرح المختار لابن بلدجى من الحنفية : وسب أحد من الصحابة و بغضه لايكون كفراً لكن يضلل فان علياً رضى الله عنه لم يكفر شاتمه حتى لم يقتله . وقال جلال الدين الخبارى فى عمر رضى الله عنه : من ظن أنه كان يغصب الحق أهله و يستولى على ما كان غيره أحق به ظلماً منه وعتواً ونزوج ابنته قهراً أبى أو شاء فقد أصر بالقتل اذ لا داء أعظم من العناد ، وفى الفتاوى البديعة من كتب الحنفية من أنكر إمامة أبى بكر الصديق رضى الله عنه فهو كافر وقال بعضهم هو مبتدع والصحيح

انه كافر . وأما أصحابنا فقد قال القاضى حسين فى تعليقه فى باب اختلاف نية الامام والمأموم : ومن سب النبى صلى الله عليه وسلم يكفر بذلك ومن سب صحابياً فسق ، وأما من سب الشيخين أو الحسين ففيه وجهان أحدهما يكفر لأن الأمة اجتمعت على امامتهم ، والثانى يفسق ولا يكفر ، ولا خلاف أن من لا يحكم بكفره من أهل الاهواء لا يقطع بتخليدهم فى النار وهل يقطع بدخولهم النار ؟ وجهان قال القاضى اسماعيل المالكى إنما قال مالك فى القدرية وسائر أهل البدع يستتابون فان تابوا و إلا قتلوا لأنه من الفساد فى الأرض كما قال فى المحارب وفساد المحارب فى مصالح الدنيا و إن كان يدخل فى أمور الدين من سبل الحج والجهاد ، وفساد أهل البدع معظمه على الدين ، وقد يدخل فى أمر الدنيا بما يلقون بين المسلمين من العداوة ، واختلف قول مالك والأشعرى فى التكفير ، والأكثر على ترك التكفير قال القاضى بأن الكفر خصلة واحدة وهو الجهل بوجود البارى تعالى ، قال وسمته الرافضة بالشرك و إطلاقه اللعنة عليهم ، و كذلك الخوارج وغيرهم من أهل الأهواء فقد يحتج بها من يقول بالتكفير ، وقد يجيب الآخر عنها بأنه قد ورد مثل هذه الالفاظ فى الحديث فى غير الكفر على طريق التغليظ وكفر دون كفر و إشراك دون إشراك . وقوله فى الخوارج أقتلوهم عاد يقتضى الكفر ، والآخر يقول انه حد لا كفر لخروجهم على المسلمين و بغيهم عليهم وذكر عام وسببه القتل وحكمه لا للمقتول قال جهم ومحمد بن شبيب الكفر بالله الجهل به لا يكفر أحد بغير ذلك ، وقال أبو الهذيل كل متأول كان تأويله تشبيهاً لله بخلقه وتجويراً له فى فعله وتكذيباً بخبره فهو كافر وكل من أثبت شيئاً قديماً لا يقال له الله فهو كافر ، وقول بعض المتكلمين إن كان مما عرف الأصل و بنى عليه وكان فيما هو من أوصاف الله فهو كافر و إن لم يكن من هذا الباب فهو فاسق إلا أن يكون ممن لم يعرف الأصل فهو مخطىء غير كافر ، ووقع الاجماع على تكفير كل من دافع نص الكتاب أو خطأ حديثاً مجمعاً على نقله مقطوعاً به مجمعاً على ظاهره كتكفير الخوارج بابطال الرجم ، وكذلك نقطع بتكفير كل قائل

قال قولا يتوصل به إلى تضليل الأمة وتكفير جميع الصحابة كقول الكاملية من الرافضة بتكفير جمع الأمة بعد النبي ﷺ لأنهم أبطلوا الشريعة بانقطاع نقلها ، وإلى هذا والله أعلم أشار مالك فى أحد قوليه يقتل من كفر الصحابة أما من أنكر ماعرف بالتواتر ولا يرجع إلى إنكار قاعدة من الدين كانكار غزوة تبوك أومؤتة أووجود أبى بكر وعمر وقتل عثمان وخلافة على مماعلم بالنقل ضرورة وليس فى إنكاره جحد شريعته فلا سبيل إلى تكفيره بجحد ذلك إذ ليس فيه أكثر من المباهتة كانكار هشام وعباد وقعة الجمل ومحاربة على من خالفه فان ضعف ذلك من جهة تهمة الناقلين وهم المسلمون أجمع فتكفيره لسريانه إلى إبطال الشريعة قال القاضى أبو بكر الكفر بالله الجهل بوجوده ولا يكفر بقول ولارأى إلا إذا أجمع المسلمون انه لايوجد إلا من كافر ويقوم دليل على ذلك فيكفر ليس لقوله أو فعله لكن لما يقارنه من الكفر فالكفر بالله لا يكون الا بأحد ثلاثة أمور الجهل بالله تعالى، الثانى أن يأتى مما لا يكون الا من كافر كالسجود للصنم والمشى الى الكنائس بالزنار مع أهلها اوفى اعتقادهم أو تكرر ذلك القول لا يمكن معه العلم بالله ومن ادعى الالهية أو الرسالة أوالنبوة أو أنكر أن يكون الله خالقه أو ربه فلا خلاف فى كفره واذا تاب تقبل توبته ، قال القاضي عياض لكنه لايسلم من عظيم النكال ولا برقه عن شديد العقاب ليكون زجراً لمثله ، والسكران كالصاحى وأما المجنون والمعتوه فما أعلم انه قال فى غمرته وذهاب تميزه بالكلية ولا نظر فيه ومافعله فى حال ميزه وان لم يكن معه عقله وسقط تكليفه أدب على ذلك لينزجر عنه كما يؤدب على قبائح الأفعال حتى ينكف عنه كما تؤدب البهيمة على سوء الخلق حتى تراض .عن عون بن عبدالله ليعظم أحدكم ربه أن يذكر اسمه فى كل شىء ، وكان بعض المشايخ قلما يذكر اسم الله إلا فيما يتصل بطاعته ويقول جزيت خيراً وقلما يقول جزاك الله إعظاماً لاسم الله أن يمتهن فى غير قربة ، وكان الامام أبو بكر الشاشى يعيب على أهل الكلام كثرة خوضهم فيه تعالى وفى صفاته إجلالا لاسمه تعالى ويقول هؤلاء يتمندلون بالله جل وعز . وينزل الكلام فى هذا

الباب تنزيله فى باب ساب النبى ﷺ يعنى ماجعل سباً هناك فهو سب هنا أيضاً ، قال القاضى عياض فى سب الصحابة قد اختلف العلماء فى هذا فمشهور مذهب مالك فى هذا الاجتهاد والأدب الموجع قال مالك رحمه الله فى من شتم النبى صلى الله عليه وسلم قتل و إن سب أصحابه أدب . وقال القاضى أيضاً من شتم أحداً من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أبى بكر أو عمر أو عثمان أو معاوية أو عمرو ابن العاص فان قال كانوا على ضلال أو كفر قتل و إن شتمهم بغير هذا من مشاتمة الناس نكل نكالا شديداً . قلت قوله ومن سب أصحابه أدب قد بينا ثبوت ذلك فى حق الواحد منهم ومحله إذا كان الأمر خاصاً به . وقوله فى القتل إذا نسبهم إلى ضلال و كفر حسن أنا أوافقه عليه إذا نسبهم إلى الكفر لأن النبى صلى الله عليه وسلم شهد لكل منهم بالجنة و إن نسبهم إلى الظلم دون الكفر كما يزعمه بعض الرافضة فهذا محل التردد لأن القطع بالكفر إذا كان من جهة النبي صلى الله عليه وسلم أو من جهة نصرتهم الدين أو نحو ذلك لانه من جهة الدين وعموم المسلمين وهذا زعم الرافضة لبعض دون بعض لأمر يتعلق بخصوص ذلك البعض ويرون أن ذلك من الدين لاتنقيصاً فيه . ولا شك أن الروافض ينكرون ماعلم بالضرورة و يفترون على من علمنا بالضرورة براءتهم مما افتروا عليهم به ولكن السر فى تكفير منكر ما علم بالضرورة تضمنه لتكذيب النبى صلى الله عليه وسلم . والروافض هنا لا يقولون ولا هو مضمون قولهم ولكنهم يدعون أن الذين يقولون هم هو الذى أتى به النبى ﷺ ونحن نكذبهم فى ذلك ونعلم مباهتتهم ولكن التكفير فوق ذلك فلم نتحقق إلى الآن من مالك ما يقتضى قتله ، وقال ابن حبيب : من غلا من الشيعة إلى بغض عثمان والبراءة منه أدب أدباً شديداً ومن زاد إلى بغض أبى بكر وعمر فالعقوبة عليه أشد و يكرر ضربه و يطال سجنه حتى يموت ولا يبلغ به القتل إلا فى سب النبى صلى الله عليه وسلم . قال سحنون من كذب أحداً من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم علياً أو عثمان أو غيرهما يوجع ضرباً . وحكى ابن أبى زيد عن سحنون من قال فى أبى بكر وعمر وعثمان وعلى إنهم كانوا على

ضلال و كفر قتل ومن شتم غيرهم من الصحابة بمثل هذا نكل النكال الشديد .
قلت قتل من كفر الأربعة ظاهر لأنه خلاف إجماع الأمة إلا الغلاة من الروافض فلوكفر الثلاثةولم يكفر علياً لم يصرح سحنون فيه بكلام فكلام مالك المتقدم اصرح فيه ، وروى عن مالك رضى الله عنه من سب أبا بكر جلد ومن سب عائشة قتل ، وقال أحمد بن حنبل فيمن سب الصحابة أما القتل فأجبن عنهولكن أضربه ضرباً نكالا . وقال أبو يعلى الحنبلى الذى عليه الفقهاء فى سب الصحابة إن كان مستحلالذلك كفر و إن لم يكن مستحلافسق ولم يكفر قال وقدقطع طائفة من الفقهاء من أهل الكوفة وغيرهم بقتل من سب الصحابة وكفر الرافضة ، وقال محمد بن يوسف الفريابى وسئل عن من شتم أبا بكر قال كافر قيل يصلى عليه قال لا . وممن كفر الرافضة أحمد بن يونس وأبو بكر بن هانىء وقالا لا تؤكل ذبائحهم لأنهم مرتدون ، وكذا قال عبد الله بن إدريس أحد أئمة الكوفة ليس للرافضى شفعة لأنه لاشفعة إلا لمسلم ، وقال أحمد فى رواية أبى طالب : شتم عثمان زندقة وأجمع القائلون بعدم تكفير من سب الصحابة أنهم فساق وممن قال بوجوب القتل على من سب أبا بكر وعمر ابن عبد الرحمن بن ابزى الصحابى .

﴿ فصل ﴾ أخبرنا الحافظ أبو محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطى رحمه الله قراءة عليه وأنا أسمع قال أخبرنا الحافظ أبو الحجاج يوسف بن خليل بن عبدالله الدمشقى سماعاقال أخبرنا قال أخبرنا الحداد قال أخبرنا الحافظ أبو نعيم قال حدثنا ابراهيم بن حمزة ثنا أبو عبدة محمد بن احمد بن المؤمل ح قال أبو نعيم وحدثنا ابراهيم بن عبد الله بن اسحق ثنا محمد بن اسحق السراج قالا ثنا محمد بن عثمان بن كرامة ثنا خالد بن مخلد عن سليمان بن بلال عن شريك بن عبدالله بن أبى نمر عن عطاء عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ « إن الله تعالى قال من آذى لى ولياً فقد آذنته بالحرب » وبالاسناد إلى أبى نعيم قال حدثنا أبو احمد محمد بن ابراهيم القاضى قال حدثنا الحسن ا بن على بن نصر قال قرئ على أبى موسى محمد بن المثنى قال الحسن وحدثنا الحسن بن سلمة بن أبى كبشة أن أبا عامر العقدى حدثهما

قال ثنا عبد الواحد بن ميمون عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه عز وجل قال من آذى لى ولياً فقد استحل محاربتى . وبه إلى أبى نعيم قال حدثنا سليمان بن احمد ثنا يحيى بن أيوب ثنا سعيد بن أبى مريم ثنا نافع بن يزيد ثنا عياش بن عباس عن عيسى ابن عبد الرحمن عن زيد بن أسلم عن أبيه قال وجد عمر بن الخطاب معاذ بن جبل رضى الله عنهما قاعداً عند قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم يبكى فقال مايبكيك فقال يبكينى شىء سمعته من رسول الله ﷺ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إن يسير الرياء شرك وان من عادى أولياء الله فقد بارز الله تعالى بالمحاربة » هذا أيضاً يصلح لأن يكون مستنداً لأنا نتحقق ولاية أبى بكر رضى الله عنه وكذا عمر وكذا عثمان وكذا على وسائر العشرة فمن آذى واحداً فقد بارز الله تعالى بالمحاربة فلو قيل بأنه يجب عليه مايجب على المحارب لم يبعد ولا يلزم هذا فى غيرهم من المسلمين إلا فيمن تحققت ولايته باخبار الصادق ويدخل المؤذى لهؤلاء فى قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ـ الآية) إلا ان يقال إن الذين يحاربون الله فى الآية معهودون ألا ترى قوله (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) لايثبت لهم حكم المحاربين الذين فى سورة المائدة يدل على أن هذا من أعظم الذنوب حتى استحق به محاربة الله ومبارزته سبحانه بالحرب ، وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه قطع لسان عبيد الله بن عمر إذ شتم المقداد بن الأسود فكلم فى ذلك فقال دعونى أقطع لسانه حتى لايشتم بعد أصحاب محمد ﷺ . وفى كتاب ابن شعبان من قال فى واحد منهم أنه ابن زانية وأمه مسلمة حد عند بعض أصحابه حدين حداً له وحداً لأمه ولا أجعله كقاذف الجماعة فى كلمة الفضل هذا على غيره ولقوله صلى الله عليه وسلم «من سب أصحابى فاجلدوه » ومن قذف أم أحدهم وهى كافرة حد حد الفرية لأنه سب له وإن كان أحد من ولد من ولد هذا الصحابى حياً قام بما يجب له وإلا فمن قام به من المسلمين كان على الامام قبول قيامه ، قال وليس هذا كحقوق غير الصحابة لحرمة هؤلاء نبيهم

صلى الله عليه وسلم ولو سمعه الامام وأشهد عليه كان ولى القيام به ، ومن سب عائشة رضى الله عنها ففيه قولان أحدهما يقتل والآخر كسائر الصحابة يجلد حد المفترى قال وبالأول أقول . وروى أبو مصعب عن مالك من سب آل بيت محمد صلى الله عليه وسلم يضرب ضرباً وجيعاً ويشهر ويحبس طويلا حتى تظهر توبته لأنه استخفاف بحق الرسول صلى الله عليه وسلم . وأفتى أبو مطرف فيمن أنكر تحليف امرأة بالليل وقال لو كانت بنت أبى بكر ماحلفت إلا بالنهار بالأدب الشديد لذكر هذا لابنة أبى بكر فى مثل هذا . وقال ابن عمران فيمن قال لو شهد على أبى بكر الصديق له إن كان فى مثل مايجوز فيه الشاهد الواحد فلا شىء عليه ، وإن كان أراد غير هذا فيضرب ضرباً يبلغ به حد الموت وذكروها رواية قال القاضى عياض حدثنا أحمد بن محمد بن علبون عن أبى ذر إجازة أنا الدار قطنى وأبو عمرو بن حيوة ثنا محمد بن نوح ثنا عبد العزيز بن محمد بن الحسن بن زبالة ثنا عبيد الله بن موسى ابن جعفر عن على بن موسى عن أبيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من سب نبياً فاقتلوه ومن سب أصحابى فاضربوه » وفى حديث أبى برزة كنت يوماً عند أبى بكر فغضب على رجل ، وحكى القاضى إسماعيل وغيره فى هذا الحديث أنه سب أبا بكر ، ورواه النسائى اتيت أبا بكر وقد أغلظ لرجل فرد عليه فقلت ياخليفة رسول الله دعنى أضرب عنقه قال اجلس فليس ذلك لاحد إلا لرسول الله ﷺ . وفى صحيح مسلم عن النبى ﷺ « اذا أكفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما » وفى رواية « أيما رجل قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه » وفى رواية « من دعا رجلا بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك الاحار[1] عليه » قال النووى هذا الحديث مما عده العلماء من المشكلات من حيث ان ظاهره غير مراد وذلك ان مذهب الحق انه لا يكفر المسلم بالمعاصى كالقتل والزنا وكذا قوله لاخيه كافر من غير اعتقاد بطلان الاسلام . اذا عرف ماذكرناه فقيل فى تأويل الحديث أوجه : (أحدها) أنه محمول على المستحل لذلك وهذا يكفر فعلى هذا معنى باء

---

(١) أى رجع عليه ، وفى نسخة « جار » هنا وفيما سبق وهو خطأ

بها أى بكلمة الكفر وكذا حار عليه أى رجعت عليه كلمة الكفر فباء وحار بمعنى واحد . (الوجه الثانى) رجعت اليه نقيصته لاخيه ومعصيته كبيرة . (الثالث) انه محمول على الخوارج المكفرين للمؤمنين وهذا الوجه نقله القاضى عياض عن الامام مالك وهو ضعيف لان المذهب الصحيح المختار الذى قاله الاكثرون والمحققون ان الخوارج لا يكفرون كسائر اهل البدع . (الوجه الرابع) ان معنا ذلك يؤول الى الكفر وذلك ان المعاصى كما قالوا بريد الكفر ويخاف على المكثر منها أن تكون عاقبة شؤمها المصير الى الكفر ، ويؤيد هذا الوجه ماجاء فى رواية أبى عوانة فان كان كما قال والا فقد باء بالكفر ، وفى رواية اذا قال لاخيه ياكافر فقد وجب الكفر على أحدهما . (والوجه الخامس) معناه فقد رجع عليه تكفيره فليس الراجع عليه حقيقة الكفر بل التكفير لأنه جعل أخاه المؤمن كافراً فكأنه كفر نفسه إما لأنه كفر من هو مثله واما لأنه كفر من لايكفره إلا كافر يعتقد بطلان دين الاسلام والله أعلم . قلت : كون الخواج لايكفرون لست موافقاً عليه لأن النبى صلى الله عليه وسلم صح عنه فى صحيح مسلم من حديث على بن أبى طالب كرم الله وجهه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول سيخرج فى آخر الزمان قوم أحداث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فاذا لقيتموهم فاقتلوهم فان فى قتلهم اجراً لمن قتلهم عند الله يوم القيامة . وقد رويت آثار تدل على انهم هم الذين قاتلهم على وهم الخوارج ، وهم ومن كان مثلهم بهذه المنزلة يجوز قتلهم بهذا الحديث وإن ادعى الاسلام ولايترك ماعندنا إلى اعتقاده ولايلتفت اليه بنص هذا الحديث فان هذا نص فى القتل ، وأما مجرد سب أبى بكر وغيره من الصحابة فلم يجىء قط مايقتضى قتل قائله ولا كفره ، والحديث الذى يروى «من سب صحابياً فاجلدوه» إن صح فمعناه صحيح لأن واجبه التعزير وهو يقتضى انه لايقتضى كفراً ولا قتلا . وحديث أبى برزة الذى فى سنن أبى داود والنسائى قال كنت عند أبى بكر فتغيظ على رجل فقلت ياخليفة رسول الله

تأذن لى أن أضرب عنقه قال فأذهبت كلتى غيظه فقام فدخل فأرسل إلى فقال ماالذى قلت آنفاً قلت أتأذن لى أن أضرب عنقه قال أ كنت فاعلا لو أمرتك قلت نعم قال لا والله ما كانت لبشر بعد محمد ﷺ . فهذا الحديث يدل على ان إغضاب النبى صلى الله عليه وسلم يوجب القتل دون غيره من الناس وكذلك أذاه يوجب القتل دون غيره من الناس بشرط أن يكون أذاه مقصوداً ، وسواء اكان الأذى خفيفاً أم غير خفيف فلا شىء من قصد أذى النبى ﷺ محتمل بل كله كفر موجب للقتل للحديث الذى قال « من يكفينى عدوى » فابتدر له خالد وهو حديث صحيح ، والاشهر أنه كفر للآية الكريمة وقوله صلى الله عليه وسلم « من سب نبياً فاقتلوه » إن ثبت فهو عمدة فى ان قتله حد لا يسقط بالتوبة كما يقوله المالكية لكن هذا الحديث لا نعلمه إلا باسناد لم يظهر لنا من حاله شىء فلا يصح الاحتجاج بعمومه وجعل مناط القتل من غير توبة ولا استتابة وان تاب حداً هذا إنما صح لو صح الحديث وذلك الوقت يحتمل أن يقال أنه مشروط بعدم التوبة وأما إذا لم يصح فالقول بعدم التوبة والأخذ بعمومه صعب . وثم مسائل وألفاظ لا يطلق عليها أنها سب وقد توسعت المالكية فيها وأوجبوا القتل بها ولم يقبلوا فيها التوبة ونحن لا نشتهى أن نخوض فى الكلام فيها فان الجانبين خطران . وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم «ولعن المؤمن كقتله » قال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد سؤال لا يمكن أن يراد فى أحكام الدنيا لأن اللعن لا يوجب القصاص ولا فى الآخرة لان الاثم يتفاوت ، قال الماوردى يشبهه فى الاثم لان اللعن قطع الرحمة والموت قطع التصرف وقيل لعنته تقتضى قصد إخراجه من المسلمين أو قطع منافعه الاخروية عنه وقيل استواؤهما فى التحريم ، واقتضى كلام ابن دقيق العيد أن اللعنة تعريض بالدعاء الذى قد يقع فى ساعة اجابة الى العبد من رحمة الله تعالى وهو اعظم من القتل الذى هو تفويت الحياة .

وقد رأيت أن ألخص الكلام فى هذه المسألة فأقول و بالله التوفيق هذه المسألة فى رجل لعن أبا بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم على رءوس الاشهاد قال انه

مستحل لذلك وقال ان أبابكر مات على غير الحق وانه كذب النبي صلى الله عليه وسلم فى منعه ميراث فاطمة رضى الله عنها فاستتيب ثلاثة أيام فلم يتب وهو مصر على ذلك فحكم قاضى المالكية بقتله فقتل وهو مصر على ذلك من غير توبة وقلوب الخلائق مجتمعة على قتله فادعى بعض الناس ان هذا قتل بغير حق.

والجواب كذب من قال ان قتله بغير حق بل قتله بحق لأنه كافر مرتد مصر على كفره، وإنما قلنا إنه كافر لأمور: (أحدها) قوله صلى الله عليه وسلم «من رمى رجلا بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إن كان كما قال وإلا رجعت عليه» ونحن نتحقق أن أبا بكر رضى الله عنه مؤمن وليس عدواً لله ويرجع على هذا القائل ماقاله بمقتضى نص الحديث فيحكم بكفره بالحديث الصحيح وإن كان هو لم يعتقد الكفر بقتله كما يحكم على من سجد للصنم أو ألقى المصحف فى القاذورات بالكفر وإن لم يجحد بقلبه لقيام الاجماع على تكفير فاعل ذلك ويشهد لهذا من كلام مالك رضى الله عنه أنه حمل الحديث على الخوارج الذين كفروا أعلام الامة فهذا نص مالك يوافق استنباطى من هذا الحديث تكفير هذا القائل، ولا يضرنا كون هذا خبر واحد لأنا نعمل بخبر الواحد فى الحكم بالتكفير وإنما لايعمل به فى الكفر نفسه الذى يحتاج إلى جحد أمر قطعى. فان قلت: قد قال النووى رحمه الله هذا ضعيف لأن المذهب الصحيح عدم تكفير الخوارج قلت رضى الله عن الشيخ محيي الدين أخذ بظاهر المنقول من عدم التكفير، وذلك محمول على ما إذا لم يصدر منهم سبب مكفر كما إذا لم يحصل إلا مجرد الخروج والقتال ونحوه أما مع التكفير لمن تحقق إيمانه فمن أين ذلك. فان قلت قد قال الأصوليون فى أصول الدين ومنهم سيف الدين الآمدى جواباً عن قول المكفرين كيف لا نكفر الشيعة والخوارج من تكفيرهم أعلام الصحابة وتكذيب النبي ﷺ فى قطعه لهم بالجنة. وأجاب ان ذلك انما كان الكفر يعلم بتزكيته من كفره قطعاً على الاطلاق إلى مماته وليس كذلك. وهذا الجواب يمنع ماقلتم. قلت هذا الجواب إنما نظر فيه إلى أن المكفر لا يلزمه بذلك تكذيب النبي ﷺ ولم ينظر إلى ماقلناه.

من الحكم عليه بالكفر بالحديث الذى ذكرناه و إن لم يكن فى باطنه تكذيب كما قاله امام الحرمين وغيره فى الحكم بالكفر على الساجد للصنم والملقى للمصحف فى القاذورات و إن لم يكن فى باطنه تكذيب . فان قلت يلزم على هذا أن كل من قال لمسلم أنه كافر يحكم بكفره . قلت إن كان ذلك المسلم مقطوعاً بإيمانه كالعشرة المشهود لهم بالجنة فنعم و كذا عبد الله بن سلام ونحوه ممن ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم الشهادة لهم و كذا كل من بايع تحت الشجرة إلا صاحب الجمل الأحمر و كذا أهل بدر ، وأما إذا لم يكن ذلك المسلم مقطوعاً بإيمانه بل هو من عرض المسلمين فلا نقول فيه ذلك إن كان إيمانه ثابتاً من حيث الحكم الظاهر لأن النبى صلى الله عليه وسلم أشار إلى اعتبار الباطن بقوله إن كان كما قال و إلا رجعت عليه و بقوله « فقد باء بها أحدهما » بقى قسم آخر وهو أن لا يكون من الصحابة المشهود لهم بالجنة ولكن مما أجمعت الأمة على خلافته و إمامته كسعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وأضرابهم من التابعين و بعدهم من علماء المسلمين المجمع عليهم فهذا عندى أيضاً ملتحق بمن ورد النص فيه فيكفر من كفره . وحاصله انا نكفر من يكفر من نحن نقطع بإيمانه إما بنص أو إجماع . فان قلت هذا طريق لم يذكره أحد من المتكلمين ولا من الفقهاء . قلت الشريعة كالبحر كل وقت يعطى جواهر ، و إذا صح دليل لم يضره خفاؤه على كثير من الناس مدة طويلة ، على أننا قد ذكرنا من كلام مالك رحمه الله مايشهد له . فان قلت : الكفر هو جحد الربوبية والرسالة وهذا رجل موحد مؤمن بالرسول ﷺ وآله وكثير من صحابته فكيف يكفر . قلت : التكفير حكم شرعى سببه جحد الربوبية أو الوحدانية أو الرسالة أو قول أو فعل حكم الشارع بأنه كفر و إن لم يكن جحداً وهذا منه فهذا دليل لم يرد فى هذه المسألة أحسن منه لسلامته عن اعتراض صحيح قادح فيه ، و ينضاف إليه قوله صلى الله عليه وسلم « من آذى لى ولياً فقد آذنته بالحرب » رويناه فى حلية الأولياء من طريق أبى هريرة وعائشة ومعاذ بن جبل ، ولكن لا يقال بظاهره بل هو كقوله تعالى (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله)

على انه يمكن التزامه وان المراد إذا لم يترك الربا ولا اقر به كفر ، ولا شك أن أبا بكر رضى الله عنه ولى فايذاؤه مبارزة بمحاربة الله ، وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح « ولعن المؤمن كقتله » وأبو بكر رضى الله عنه مؤمن وفى الحديث الأول كفاية ، وهو فى صحيح مسلم . (الدليل الثانى) استحلاله لذلك بمقتضى اعترافه ومن استحل ما حرمه الله فقد كفر ولا شك أن لعنته الصديق وسبه محرم ، قال ابن حزم واللعن أشد السب ، وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم « سباب المؤمن فسوق » فسب أبى بكر رضى الله عنه فسق . فان قلت إنما يكون استحلال الحرام كفراً إذا كان تحريمه معلوماً بالدين بالضرورة . قلت : وتحريم سب الصديق رضى الله عنه معلوم من الدين بالضرورة بالنقل المتواتر على حسن إسلامه وأفعاله الدالة على إيمانه وانه دام على ذلك إلى أن قبضه الله تعالى هذا لاشك فيه وإن شك فيه الرافضى ومن كان كذلك فتحريم لعنه وسبه معلوم من الدين بالضرورة فيكون مستحله كافراً ، ولا يرد على هذا إلاشىء واحد وهو أن يكفر مستحل ما علم تحريمه فأخذه انه إنما علم تحريمه بالضرورة وكان ذلك العلم حاصلا عند الجاحد فجحده تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم ، فلذلك كفر الجاحد والرافضى لم يكن ذلك العلم الضرورى بالتحريم جاهلاً عنده فلم يلزم منه تكذيبه للنبى ﷺ ولا يفصل من هذا إلا بأن يقال إن تواتر ذلك عند عموم الخلق يكفى فلا يعذر الرافضى بالشبهة الفاسدة التى غطت على قلبه حتى لم يعلم ، وهذا محل نظر وجدل وإن كان القلب يميل إلى بطلان هذا العذر . (الدليل الثالث) ان هذه الهيئة الاجتماعية التى حصلت من هذا الرافضى ومجاهرته ولعنه واستحلاله على رءوس الأشهاد واصراره بالنسبة إلى أبى بكر وعمر وعثمان وهم أئمة الاسلام والذين أقاموا الدين بعد النبى ﷺ وما علم لهم من المناقب والمآثر كالطعن فى الدين والطعن فى الدين كفر . فهذه ثلاثة أدلة ظهرت لنافى قتله . (الأمر الرابع) النقول عن العلماء فمذهب أبى حنيفة أن من أنكر خلافة الصديق رضى الله عنه فهو كافر وكذلك من أنكر خلافة عمر بن الخطاب رضى الله

عنه ومنهم من لم يحك فى ذلك خلافاً وقال الصحيح انه كافر ، والمسألة مذكورة فى كتبهم فى الغاية للسروجى وفى الفتاوى الظهيرية والبديعية وفى الأصل لمحمد بن الحسن ، والظاهر أنهم أخذوا ذلك عن إمامهم أبى حنيفة رضى الله عنه وهو أعلم بالروافض لأنه كوفى والكوفة منبع الرفض ، والروافض طوائف منهم من يجب تكفيره ومنهم من لا يجب تكفيره فاذا قال أبو حنيفة بتكفير من ينكر إمامة الصديق رضى الله عنه فتكفير لاعنه أولى ، والظاهر أن المستند منكر إمامة الصديق مخالفته للاجماع بناء على أن جاحد الحكم المجمع عليه كافر وهو المشهور عند الأصوليين و إمامة الصديق رضى الله عنه مجمع عليها من حين بايعه عمر بن الخطاب ، ولا يمنع من ذلك تأخر بيعة بعض الصحابة فان الذين تأخرت بيعتهم لم يكونوا مخالفين فى صحة إمامته ولهذا كانوا يأخذون عطاءه و يتحاكمون إليه فالبيعة شىء والاجماع شىء لا يلزم من أحدهما الآخر ولا من عدم أحدهما عدم الآخر . فافهم ذلك فانه قد يغلط فيه ، وهذا قد يعترض عليه بشيئين أحدهما قول بعض الأصوليين أن جاحد الحكم المجمع عليه انما يكفر إذا كان معلوماً من الدين بالضرورة وأما المجمع الذى ليس معلوماً من الدين بالضرورة فلا يكفر بانكاره مثل كون بنت الابن لها السدس مع البنت مجمع عليه وليس معلوم بالضرورة فلا يكفر منكره . و يجاب عن هذا بأن خلافة الصديق و بيعة الصحابة له ثبتت بالتواتر المنتهى إلى حد الضرورة فصارت كالمجمع عليه المعلوم بالضرورة وهذا لاشك فيه ولم يكن أحد من الروافض فى أيام الصديق رضى الله عنه ولا فى أيام عمر ولا أيام عثمان و إنما حدثوا بعد وحدثت مقالتهم بعد حدوثهم . (الشىء الثانى) أن خلافة الصديق رضى الله عنه و إن علمت بالضرورة فالخلافة من الوقائع الحادثة وليست حكما شرعياً والذى يكفر جاحده إذا كان معلوماً بالضرورة إنما هو الحكم الشرعى لانه من الدين والصلاة والزكاة والحج ولانه يلزم من جحده تكذيب الرسول ﷺ وهذا محل يجب التمهل فيه والنظر يعم وجوب جميع الطاعة وما أشبهه حكم شرعى يتعلق بالخلافة والشافعية حكى القاضى حسين فى كتاب الصلاة منهم فى كفر ساب الشيخين وجهين . فان قلت قد جزم فى

كتاب الشهادات بفسق ساب الصحابة ولم يحك فيه خلافاً وكذلك ابن الصباغ فى الشامل وغيره وحكوه عن الشافعى فيكون ذلك ترجيحا لعدم الكفر . قلت : لاوهما مسألتان المسألة المذكورة فى الشهادات فى السب المجرد دون التكفير وهو موجب للفسق ولا فرق فى الحكم بالفسق بين ساب أبى بكر رضى الله عنه وأعلام الصحابة رضى الله عنهم زيادة أخرى والمسألة المذكورة فى كلام القاضى حسين فى كتاب الصلاة فى الاقتداء فى ساب الشيخين أو ساب الحسين وهى محل الوجهين فى الكفر أو الفسق ، ولا مانع من أن يكون سب مطلق الصحابى موجباً للفسق وسب هذا الصحابى مختلفاً فى كونه موجبا للفسق أو الكفر . وأما المسألة الثالثة وهى تكفير أبى بكر ونظرائه من الصحابة هذه لم يتكلم فيها أصحابنا فى كتاب الشهادات ولا فى كتاب الصلاة وهى مسألتنا والذى أراه انه موجب للكفر قطعاً عملا بمقتضى الحديث المذكور . والمالكية قد حكينا كلام مالك رضى الله عنه والحنابلة فالمنقول عن احمد رضى الله عنه انه قال من طعن فى خلافة عثمان رضى الله عنه فقد طعن فى المهاجرين والانصار . ولقد صدق احمد فى هذه المقالة فان عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما جعل الخلافة شورى فى الستة الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض وهم عثمان وعلى وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص ، وأسقط طلحة والزبير وسعد حقوقهم وبقى عثمان وعلى وعبد الرحمن وقام عبد الرحمن ليبايع أحد الرجلين إما عثمان وإما علياً ونصب نفسه لذلك ولم يخترها لنفسه وبقى ثلاثة أيام بلياليها لا ينام وهو يدور على المهاجرين والأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستشيرهم فيمن يتقدم عثمان أو على ويجتمع بهم جماعات وفرادى رجالا ونساء ويأخذ ما عند كل واحد منهم فى ذلك إلى أن اجتمعت آراؤهم كلهم على عثمان رضى الله عنهم فبايعه وكانت بيعة عثمان عن إجماع قطعى من المهاجرين والانصار فكذلك قال أحمد من طعن فيها فقد طعن فى المهاجرين والانصار ، ويوافق ذلك ما روى عن أحمد أنه قال شتم عثمان زندقة . وقد تأملت هذا الكلام فوجدته مثل الاول لان الزندقة هى إخفاء الكفر وإظهار ما ليس كفراً ، والطعن فى المهاجرين والأنصار كفر وشتم عثمان وحده

بظاهره ليس بكفر . فهذا هو التأويل الصحيح لكلام أحمد ، وذهب بعض أصحابه إلى أنه يأخذ من هذه الرواية قولاله ان سب الصحابة كفر ، وهذا ليس بتخريج صحيح ولا فهم لكلام آخر ، والمنقول عن أحمد فى سب الصحابى انه قال أنا أجبن عن قتله ولكن ينكل نكالا شديداً ، و إذا كان هذا فى أبى بكر رضى الله عنه فعثمان أولى ، والرواية التى عنه فى عثمان لاتعارض لما بيناه ولذلك قال زندقة وما قال كفر ، والذى يخرج من كلام العلماء يجب أن يتأنى فى فهم كلامهم وكأنى بك تقول أصحاب احمد أخبر بمراده . والجواب ان الله تعالى فهم علمه من يشاء وقد يؤتى قصير العلم فهما فى مسألة لا يعطاه كثير العلم فالله يقسم فضله فى عباده كما يشاء .

فيتلخص أن سب أبى بكر رضى الله عنه على مذهب أبى حنيفة وأحد الوجهين عند الشافعية كفر وأما مالك فالمشهور أنه أوجب به الجلد فيقتضى أنه ليس بكفر ، ولم أر عنده خلاف ذلك إلا ماقدمته فى الخوارج فتخرج عنه أنه كفر فتكون المسألة عنده على حالين إن اقتصر على السب من غير تكفير لم يكفر و إن كفر كفر . فهذا الرافضى لعنه الله قد زاد إلى التكفير فهو كافر عند مالك وأبى حنيفة وأحد وجهى الشافعية وزنديق عند احمد بتعرضه إلى عثمان المتضمن لتخطئة المهاجرين والأنصار . وكفره هذا ردة لأن حكمه قبل ذلك حكم المسلمين ، والمرتد يستتاب فان تاب و إلا قتل ، وهذا استتيب فلم يتب فكان قتله على مذهب جمهور العلماء أو جميعهم لان القائل بأن الساب لا يكفر لم نتحقق منه أنه يطرده فيمن يكفر أعلام الصحابة رضوان الله عليهم فأحد الوجهين عندنا إنما اقتصرنا على الفسق فى مجرد السب دون التكفير وكذلك احمد إنما جبن عن قتل من لم يصدر منه إلا السب . والذى صدر من هذا الملعون اعظم من السب . ومن جملة المنقول قول الطحاوى فى عقيدته فى الصحابة «و بغضهم كفر» وهذا المنقول منه يحتمل أن يحمل على مجموع الصحابة، و يحتمل أن يحمل على كل واحد منهم إذا أبغضه لا لأمر خاص به بل لمجرد صحبته للنبى صلى الله عليه وسلم ولاشك أن ذلك كفر لانه لا يبغضه لصحبته للنبى ﷺ و بغض النبى صلى الله عليه وسلم كفر ، و يحتمل أن يحمل على ما اذا أبغض صحابياً لا لأمر من

الامور ، والقول بأن هذا وحده كفر يحتاج إلى دليل ، وأما إذا أبغضه لشحناء بينهما دنيوية ونحوها فلا يظهر تكفيره . وهذا الرافضى لعنه الله ومن أشبهه بغضهم لأبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم لاشك أنه ليس لاجل الصحبة لانهم يحبون علياً والحسن والحسين وغيرهما ولكنه بهوى أنفسهم واعتقادهم بجهلهم ظلمهم لاهل بيت النبى ﷺ فالظاهر أنهم اذا اقتصروا على السب من غير تكفير ولا جحد لمجمع عليه لايكفرون . واعلم أن من كان كفره للطعن فى الدين فان توبته مقبولة لقوله تعالى (وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لاأيمان لهم لعلهم ينتهون) دليل لقبول توبتهم ، وهذا الرافضى لعنه الله الذى صدر منه هذا الطعن لم ينته ولم يتب . (الامر الخامس) الذى يمكن أن يتمسك به فى قتل هذا الرافضى ان هذا المقام الذى قام لا شك أنه يؤذى النبى صلى الله عليه وسلم وإيذاؤه صلى الله عليه وسلم موجب للقتل بدليل الحديث الذى قال فيه النبى صلى الله عليه وسلم فيمن آذاه « من يكفينى عدوى » فقال خالد بن الوليد أنا أكفيكه فبعثه إليه النبى ﷺ فقتله ، وهو حديث صحيح قاله على بن المدينى للخليفة لما سأله عن حديث فيمن سب النبى صلى الله عليه وسلم وقال له الخليفة هذا الحديث عن رجل من بلقين قال على يا أمير المؤمنين هذا رجل معروف فأعطاه الخليفة ألف دينار . لكن الأذى على قسمين أحدهما يكون فاعله قاصداً لأذى النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا شك أن هذا يقتضى القتل وهذا كأذى عبد الله بن أبى فى قصة الافك ، والآخر أن لايكون فاعله قاصداً لأذى النبى صلى الله عليه وسلم مثل كلام مسطح وحمنة فى الافك فهذا لايقتضى قتلاً ، وكلام هذا الرافضى لعنه الله قد يقال إنه من هذا القبيل لانتصاره بزعمه لآل بيت النبى صلى الله عليه وسلم لكن فى المقام الذى قام به فحش وهضم لمنصب الخلفاء الراشدين الذين أقام بهم الدين رضى الله عنهم . ومن الدليل على أن الأذى لابد أن يكون مقصوداً قال تعالى (إن ذلكم كان يؤذى النبىَّ) فهذه الآية فى ناس صالحين من الصحابة لم يقتض ذلك الأذى كفراً وكل معصية ففعلها مؤذى

ومع ذلك فليس بكفر فالتفصيل فى الأذى الذى ذكرناه يتعين وبه يقف الاستدلال بهذا الوجه إنما ذكرناه ليعلم .

وأما الوقيعة فى عائشة رضى الله عنها والعياذ بالله فموجبة للقتل لأمرين (أحدهما) أن القرآن يشهد ببراءتها فتكذيبه كفر والوقيعة فيها تكذيب له ، (والثانى) انها فراش النبى صلى الله عليه وسلم والوقيعة فيها تنقيص له وتنقيصه كفر . وينبنى على المأخذين سائر زوجاته ﷺ إن عللنا بالأول لم يقتل من وقع فى غير عائشة رضى الله عنها ، وإن عللنا بالثانى قتل لأن الكل فراش النبى صلى الله عليه وسلم وهو الأصح على ما قاله بعض المالكية ، وإنما لم يقتل النبى صلى الله عليه وسلم قذفة عائشة لأن قذفهم كان قبل نزول القرآن فلم يكن تكذيباً للقرآن ، ولأن ذلك حكم ثبت بعد نزول الآية فلم ينعطف حكمه على ماقبلها .

(الأمر السادس) ورد فى الترمذى باسناد صحيح «الله الله فى أصحابى لاتسبوا أصحابى من أحبهم أحبنى ومن أبغضهم أبغضنى ومن آذاهم آذانى» فان كان هذا فى جملة الصحابة وفى كل واحد من حيث الصحبة فصحيح حكمه ثابت معمول به كما قدمناه وهذا هو من حيث هم تعظيما لقدرهم لصحبتهم لهذا النبى العظيم ﷺ ولا شك أن هذا حكم يشمل الصديق وغيره من سائر الصحابة وهم درجات ويتفاوت حكمهم فى ذلك بتفاوت مراتبهم والجريمة تزيد بزيادة من تعلقت به فلا يقتصر فى سب أبى بكر رضى الله عنه وقدر أدنى الصحابة وإن كان لأدنى فيهم ، بل معناه أقرب الينا وكان واجبه الجلد فكم بينه وبين مرتبة الصديق رضى الله عنه مراتب كل مرتبة تزيد حتى تنتهى إلى رتبة الصديق فكم يكون واجبها وكما أن الواجب لمجرد حق الصحبة وهو الواجب فاذا انضاف إلى الصحبة غيره مما يقتضى الاحترام لنصرة الدين وحماية المسلمين وما حصل على يده من الفتوح وخلافة النبى صلى الله عليه وسلم وغير ذلك كل واحد منها يقتضى مزيد حق لأجله زيادة عقوبة بالاجتراء عليه فيزداد الواجب وليس ذلك لتجدد حكم بعد النبى صلى الله عليه وسلم ولكن النبى صلى الله عليه وسلم شرع أحكاماً وأناطها بأسباب فنحن نتبع تلك الأسباب

وترتب على كل سبب منها حكمه ، وكان الصديق فى حياة النبى ﷺ له حق السبق إلى الاسلام والتصديق والقيام فى الله والمحبة والانفاق والنصرة ، وغير ذلك من كل خصلة جميلة ، ثم بعد النبى ﷺ من خلافته إياه وما حصل على يده من الخير يزداد حقه وحرمته واستحقاق كل من اجترأ عليه زيادة النكال ، فلا يبعد أن يكون لضرورته من الدين بهذا المحل أن يكون سابه طاعناً فى الدين فيستحق القتل ولقد قتل الله بسبب يحيى بن زكريا عليهما السلام خمسة وخمسين ألفاً ، وقال بعض العلماء إن ذلك دية كل نبى ، ويقال إن الله تعالى أوحى إلى النبى ﷺ إنى قتلت بيحيى بن زكريا سبعين ألفاً ولأقتلن بالحسين ابن ابنتك سبعين ألفاً وسبعين ألفاً فاذا قتلنا بهذه الواقعة عشرين نفساً لابى بكر الصديق رضى الله عنه لم يكن كثيراً ، ولا تعتقد بجهلك أن هذا الكلام جهل من جنس فعل العرب الجهال وما كانت الجاهلية تفعله من قتلهم بالشريف جماعة وذلك خطأ حيث كان أخذاً بغير جرم إلا الجرم الاول وهذا انما يأخذهم الله بذنوبهم كل واحد يقتل بذنبه ولكن السبب فى ذلك من جهة الله تعالى الاجتراء العظيم الاول تعظيما لحرمته ، وهكذا الصديق رضى الله عنه يظهر الله تعالى حرمته وحقه باجتراء كثير من الروافض لعنهم الله الذين خسروا بهذه الواقعة وكانت تشتال أنوفهم لو صفح عنه وقد قال أبو يوسف صاحب أبى حنيفة ان التعزير بالقتل وان كان ذلك صحيحاً فلا يوجد فى قتله سبب أعظم من التجرى لهذا المقام فى حق الصديق والخلفاء الراشدين رضى الله عنهم أجمعين . (الأمر السابع) أن لعنة الصديق واضرابه معصية قطعاً يجب التوبة عنها قطعاً فيطلب من اللاعن التوبة ويعاقب على الامتناع منها وان انتهى إلى القتل لانه واجب لايؤدى عنه غيره ، وهذا مأخذ الشافعى فى قتل تارك الصلاة أنه لأمر لايؤديه عنه غيره فاذا جعل الشافعى الامتناع من الصلاة مجوزاً للقتل فالامتناع من هذه التوبة المعلوم وجودها من الدين بالضرورة كذلك موجب للقتل كالصلاة ولا فرق بينهما ، وتعظيم الصحابة من شعائر الدين . فهذا ما أردنا كتابته فى هذه الواقعة . وهذان الوجهان ذكرناهما زيادة فى تقرير المقصود والعمدة

على ماتقدم والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ هذه أسئلة من طرابلس الشام ﴾

وردت على الشيخ الامام رحمه الله وهو بالقاهرة فى سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة

﴿ الدلالة على عموم الرسالة ﴾

﴿السؤال الأول﴾ فيمن ذهب من العلماء المحققين إلى وجوب الايمان بكون نبينا صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى الأنس والجن كافة وان رسالته شاملة للثقلين . وهو سؤال مبسوط قال رحمه الله : أرى أن أذكر السؤال كله مستوفى لكن أقطعه فأذكر كل قطعة منه وجوابها ليحصل بذلك استيعاب كلام السائل وجوابه . فأقول وبالله التوفيق : كونه ﷺ مبعوثاً إلى الانس والجن كافة وان رسالته شاملة للثقلين فلا أعلم فيه خلافاً ونقل جماعة الاجماع عليه. وكون ذلك مما يثبت بالاجماع وكونه قطعياً أو ظنياً سيأتى عند ذكر السائل له. وأدلة ذلك تأتى قريباً عند طلب السائل الدليل ، وأما وجوب الايمان بذلك فصحيح بمعنى تصديق ماجاء بالاخبار عنه من الادلة الواردة فى الكتاب والسنة و إجماع الامة بعد الاحاطة بها ، وليس معناه انه يجب و يشترط فى الايمان اعتقاد ذلك ولا يكون مؤمناً إلا به حتى يجب عليه تحصيل سببه فان العامى لو أقام دهره لا يعتقد ذلك ولم يخطر بباله ولا عرف شيئاً من الادلة الدالة عليه غير أنه يعلم أنه لا إله إلا الله محمد رسول الله كان مؤمنا وليس بعاص بتأخير تعلمه لذلك أو تركه اذا قام غيره به ، وقول من قال من المحققين بوجوب الايمان بذلك محمول على ماقلناه فان الشريعة كلها وجميع ماورد فيها يجب الايمان به إجمالا وأما تفصيلا فمنه مايجب على كل أحد وهو مالا يصير العبد مؤمناً إلا به وما يعم وجوبه لجميع المكلفين كالصلاة ونحوها ، ومنه ماليس كذلك فلا يجب إلا على من احتاج إليه أو من علم بدليله وهذا منه ، وستأتى زيادة بيان فى ذلك . قال السائل أكرمه الله ما الدليل على ذلك ؟ أقول الدليل عليه قبل الاجماع الكتاب والسنة : أما الكتاب فآيات منها قوله تعالى (ليكون للعالمين نذيراً) وقد أجمع المفسرون على دخول الجن فى ذلك فى هذه الآية ومع ذلك هو مدلول لفظها فلا يخرج عنه إلا

بدليل ، وإن قيل إن الملائكة خارجون من ذلك فلا يضر لأن العام المخصوص حجة فى الباقى والنذير هو المخبر بما يقتضى الخوف وإخباره إنما هو عن الله وذلك يقتضى كونه رسولا اليهم عنه ، وكون الضمير فى (ليكون) للفرقان بعيد بل يتعين أن يكون الضمير لعبده لأمرين : أحدهما أنه أقرب والضمير لا يكون لغير الأقرب إلا بدليل . والثانى أن وصفه بالنذير حقيقة ووصف الفرقان به مجاز فلا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز بغير دليل . ومنها قوله تعالى فى سورة الأحقاف (فلما قُضىَ ولَّوا إلى قومهم منذرين) والمنذرون هم المخوفون مما يلحق بمخالفته لوم فلو لم يكن مبعوثاً اليهم لما كان القرآن الذى أتى به لازماً لهم ولا خوفوا به . ومنها قولهم فيها (أجيبوا داعىَ الله) فأمر بعضهم بعضاً باجابته دليل على أنه داع لهم وهو معنى بعثه اليهم . ومنها قولهم (وآمنوا به يغفر لكم ـ الآية) وذلك يقتضى ترتيب المغفرة على الايمان به وان الايمان به شرط فيها وإنما يكون كذلك اذا تعلق حكم رسالته بهم وهو معنى كونه مبعوثاً اليهم . ومنها قولهم (ومَن لا يُجب داعى الله ـ الآية) فعدم إعجازهم وأوليائهم وكونهم فى ضلال مرتب على عدم إجابته وذلك أدل دليل على بعثته اليهم . ومنها قوله تعالى (سنفرغ لكم أيها الثقلان) فهذا تهديد ووعيد شامل لهم وارد على لسان رسوله ﷺ عن الله ، وهو يقتضى كونه مرسلا اليهم وأى معنى للرسالة غير ذلك وكذلك مخاطبتهم فى بقية السورة بقوله (ولمن خاف مقام ربه جنتان) وغير ذلك من الآيات التى تضمنتها هذه السورة . ومنها قوله تعالى فى سورة الجن (فآمنا به ولن نشرك بربنا أحداً) فان قوة هذا الكلام تقتضى أنهم انقادوا له وآمنوا بعد شركهم وذلك يقتضى أنهم فهموا أنهم مكلفون به ، وكذلك كثير من الآيات التى فى هذه السورة التى خاطبوا بها قومهم . ومنها قولهم فيها (وأنا لما سمعنا الهدى آمنا به) وكذا قولهم (فمن أسلم فأولئك تحرَّوا رشداً) الى آخر الآيات . ومنها قوله تعالى (قل الله شهيد بينى وبينكم وأوحىَ إلىَّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) فهذه الآية تقتضى أن النبى صلى الله عليه وسلم منذر بالقرآن كله من بلغه القرآن جنياً كان

أو إنسياً ، وهى فى الدلالة كآية الفرقان أو أصرح فان احتمال عود الضمير على الفرقان غير واردهنا ، فهذه مواضع فى الفرقان تدل على ذلك دلالة قوية أقواها آية الأنعام هذه وتليها آية الفرقان وتليها آيات الأحقاف وتليها آيات الرحمن وخطابها فى عدة الآيات (فبأىّ آلاء ربكما تكذبان) وتليها سورة الجن فقد جاء ترتيبها فى الدلالة والقوة كترتيبها فى المصحف . وفى القرآن أيضاً ما يدل لذلك ، ولكن دلالة الاطلاق اعتمدها كثير من العلماء فى مباحث ، وهو اعتماد جيد وهو هنا أجود لأن الأمر بالانذار ، والمطلق إذا لم يتقيد بقيد يدل على تمكن المأمور فى الاتيان به فى أى فرد شاء من أفراده وفى كلها وهو صلى الله عليه وسلم كامل الشفقة على خلق الله والنصيحة لهم والدعاء إلى الله تعالى ، فمع تمكنه من ذلك لا يتركه فى شخص من الأشخاص ولا فى زمن من الأزمان ولا فى مكان من الامكنة ، وهكذا كانت حالته صلى الله عليه وسلم ، ويعلم أيضاً من الشريعة ان الله تعالى لم يرد من قوله (قم فأنذر) مطلق الانذار حتى يكتفى بانذار واحد لشخص واحد بل أراد التشمير والاجتهاد فى ذلك . فهذه القرائن تفيد الأمر بالانذار لكل من يفيد فيه الانذار ، والجن بهذه الصفة لأنه كان فيهم سفهاء وقاسطون وهم مكلفون فاذا أنذروا رجعوا عن ضلالهم فلا يترك النبى صلى الله عليه وسلم دعاءهم . والآية بالقرائن المذكورة مفيدة للامر بذلك فتثبت البعثة اليهم بذلك . ومنها كل آية فيها لفظ المؤمنين ولفظ الكافرين مما فيه أمر أو نهى ونحو ذلك فان المؤمنين والكافرين صفتان لمحذوف والموصوف المحذوف لا يتعين أن يكون الناس بل المكلفين أعم من أن يكونوا إنساً أو جناً . وإذا ثبت هذا أمكن الاستدلال بما لا يعد ولا يحصى من الآيات كقوله تعالى (فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون) فالجن الذين لم يتبعوه ليسوا مفلحين وإنما يكون كذلك ، وإذا ثبتت رسالته فى حقهم ، وكقوله تعالى (لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين) وكقوله (هدًى للمتقين) ونحو ذلك من الآيات أيضاً قوله تعالى (إنما تنذر من اتبع الذكر) ومن الجن

كذلك . ولو تتبعنا الآيات التى من هذا الجنس جاءت كثيرة فنكتفى بالآيات السابقة وإن كانت هذه عاضدة لها . واعلم أن المقصود بتكثير الأدلة ان الآية الواحدة والآيتين قد يمكن تأويلها ويتطرق إليها الاحتمال فاذا كثرت قد تترقى إلى حد يقطع بارادة ظاهرها وبقى الاحتمال والتأويل عنها . وأما السنة ففى صحيح مسلم من حديث العلاء عن ابيه عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « فضلت على الأنبياء بست أعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب وأحلت لى الغنائم وجعلت لى الارض طهوراً ومسجداً وأرسلت إلى الخلق كافة وختم بى النبيون» وهذا الحديث انفرد مسلم باخراجه عن البخارى . وجاءنى سؤال من جهة هذا السائل عن هذه المسألة وفيه نسبة هذا الحديث إلى البخارى وليس كذلك . ومحل الاستدلال قوله «وأرسلت إلى الخلق كافة» فانه يشمل الجن والانس وحمله على الانس خاصة تخصيص بغير دليل فلايجوز والكلام فيه كالكلام فى قوله تعالى (للعالمين) فان قال قائل على أن المراد بالخلق الناس رواية البخارى من حديث جابر عن النبى ﷺ قال أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلى فذكر من جملتها وأرسلت إلى الناس كافة . قلنا لو كان هذا حديثاً واحداً كنا نقول لعل هذا اختلاف من الرواة ولكن الذى ينبغى أن يقال أنهما حديثان لأن حديث مسلم من رواية أبى هريرة وفيه ست خصال ، وحديث البخارى من رواية جابر وفيه خمس خصال والظاهر أن النبى صلى الله عليه وسلم قالهما فى وقتين . وفى حديث مسلم زيادة فى عدة الخصال وفى سن المرسل اليهم فيجب إثباتها زيادة على عدد الخصال وفى سن المرسل اليهم فيجب إثباتها زيادة على حديث جابر ، وليس بنا ضرورة إلى حمل أحد الحديثين على الآخر إذ لا منافاة بينهما ، بل هما حديثان مختلفا المخرج والمعنى وإن كان بينهما اشتراك فى أكثر الاشياء ، وخرج كل من صاحبى الصحيحين واحداً منهما ولم يذكر الآخر . وذكر الحافظ عبد الغنى المقدسى حديث جابر فى العمدة وفى لفظه إلى الناس ، وقد اشترط فيها أن يكون مما اتفق عليه الامامان . وهذا اللفظ فى البخارى خاصة دون

مسلم وانما فى مسلم من حديث جابر «إلى الاحمر والاسود» وعبدالغنى كان حافظاً يذ كر المتون من حفظه فوقع له كثير من هذا النوع ، وذلك مما ينتقد عليه والحامل له على ذلك ان حديث جابر بأ كثر ألفاظه متفق عليه وانما انفرد البخارى بهذه اللفظة الواحدة وهى أشهر فجرت على لسان عبد الغنى ولم يكن قصده تحرير ذلك لانه مصنف فى باب التيمم ومقصوده منه حاصل بغيرها . فهذا الحديث الذى ذكرناه عن مسلم واستدللنا به أصرح الاحاديث الصحيحة الدالة على شمول الرسالة للجن والانس . وروى وثيمة بن موسى من حديث ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال «أرسلت إلى الجن والانس وإلى كل أحمر وأسود وأحلت لى الغنائم دون الانبياء وجعلت لى الارض كلها مسجداً وطهوراً» وذكر باقى الحديث فى خصائصه صلى الله عليه وسلم وفيه بعض طول ، وهذا الحديث أصرح من حديث مسلم لكنه ليس فى الصحة مثله . وروى مسلم فى صحيحه أيضا من حديث جابر قال قال رسول الله ﷺ «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلى كان كل نبى يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود وأحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلى وجعلت لى الأرض طيبة طهوراً ومسجداً فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان ونصرت بالرعب مسيرة شهر وأعطيت الشفاعة» واختلف أهل الغريب فى تفسير قوله «أحمر وأسود» فقيل العجم والعرب وقيل الجن والانس فعلى هذا هو صريح فى المقصود . وروى البخارى ومسلم حديث ابن عباس قال انطلق رسول الله ﷺ فى طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ وقد حيل بين الشياطين وبين خبر السماء وأرسلت عليهم الشهب قالوا ماذاك إلا من شيء حدث فاضربوا مشارق الأرض ومغاربها فانظروا ماهذا الذى حال بيننا وبين خبر السماء فانطلقوا يضربون مشارق الأرض ومغاربها فمر النفر الذين أخذوا نحو تهامة وهو بنخل عامدين إلى سوق عكاظ وهو يصلى بأصحابه صلاة الفجر فلما سمعوا القرآن استمعوا له وقالوا هذا الذى حال بيننا وبين خبر السماء فرجعوا إلى قومهم فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدى الى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحداً فأنزل الله تعالى عز وجل على نبيه

محمد صلى الله عليه وسلم (قل أوحىَ إلىَّ أنه استمع نفر من الجن) زاد مسلم فى أول هذا الحديث من قول ابن‌عباس ما قرأ رسول الله ﷺ على الجن وما رآهم ، ثم اتفق البخارى ومسلم من عند قوله انطلق ، وليست الزيادة المذكورة فى البخارى وليس مراد ابن عباس بها انكار قراءته صلى الله عليه وسلم على الجن أو رؤيتهلهم مطلقاً بل فى تلك المرة التى حكاها فى آخر كلامه ، ولو أراد ذلك لعارضه قول ابن مسعود الذى سنذكره ، ويقدم قول ابن مسعود لانه اثبات وقول ابن عباس نفى والاثبات مقدم على النفى لاسيما وقصة الجن كانت بمكة وكان ابن‌عباس إذ ذاك طفلا أو لم يولد بالكلية فهو إنما يرويها عن غيره وابن مسعود يرويها مباشرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فالاولى أن يجعل كلام ابن عباس غير معارض لكلام ابن مسعود وأن يكونا مرتين . احداهما التى ذكرها ابن عباس وهى التى أشار اليها القرآن فى سورة الاحقاف وفى سورة الجن لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم قصدهم ولا شعر بهم ولا رآهم ولا قرأ عليهم قصداً بل سمعوا قراءته وآمنوا به كما نطق به الكتاب العزيز . وثبوتهامن حيث الجملة قطعى . وأهل السير يقولون إن ذلك لما توفى أبو طالب وخرج النبى صلى الله عليه وسلم إلى الطائف ومعه زيد بن حارثة وذلك سنة عشر من البعثة فأقام بالطائف عشرة أيام ثم رجع إلى مكة فلما نزل نخلة قام يصلى من الليل فصرف إليه نفر من الجن وهو يقرأ فى هذا السياق ما يخالف ما ذكرناه عن البخارى ومسلم فلعل استماعهم فى الصلاة حصل مرتين وتحقيق ذلك لا غرض فيه ، والمتفق عليه من ذلك قد نطق به الكتاب العزيز وهواستماعهم لقراءته وإيمانهم به . وفى الكتاب العزيز زيادة على ذلك وهو رجوعهم إلى قومهم منذرين وقولهم لهم ، وهو ظاهر الدلالة فى تعلق الشريعة بهم فلذلك ذكرنا حديث ابن‌عباس فى الأدلة على ذلك ، وتعلق السائل به فى ضد ذلك سنجيب عنه إن شاء الله . ولو لم يثبت فى قصة الجن إلا حديث ابن عباس لكفى لاستماعهم القرآن كاف فى وصول الشريعة اليهم ، وقد قامت الأدلة على عمومها من غيره والنبى صلى الله عليه وسلم قاصد التبليغ لكل

من أرسل إليه فمجرد وصول ذلك البلاغ اليه كان شعر به النبي صلى الله عليه وسلم أم لم يشعر وقد أعلمه الله تعالى به فى كتابه فعلم حصول البلاغ لهم ، وإنما قلنا ذلك لئلا يقول قائل لو كان رسولا إليهم لقصد إبلاغهم . فجوابه ماذكرناه وان البلاغ قد حصل باعلام الله تعالى له وهو كاف كما يحصل لمن فى أطراف الأرض من الانس . وروى مسلم فى صحيحه قال حدثنا محمد بن المثنى قال حدثنى عبد الاعلى عن داود عن عامر قال سألت علقمة هل كان ابن مسعود شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن قال لا ولكنا كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة ففقدناه فالتمسناه بالأودية والشعاب فقلنا استطير أو اغتيل فبتنا بشر ليلة بات بها قوم فلما أصبحنا اذا هو جاء من قبل حراء فقلنا يارسول الله طلبناك ففقدناك فبتنا بشر ليلة بات بها قوم فقال أتانى داعى الجن فذهبت معه فقرأت عليهم القرآن قال فانطلق بنا فأرانا آثارهم وآثار نيرانهم وسألوه الزاد فقال «لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه يقع فى أيديكم أوفر ما يكون لحماً وكل بعرة علف لدوابكم» فقال رسول الله ﷺ فلا تستنجوا بهما فانهما طعام إخوانكم . وفى رواية أخرى عند مسلم قال الشعبى وكان من جن الجزيرة إلى آخر الحديث من قول الشعبى مفصلا من حديث عبدالله . وفى رواية أخرى عنده عن عبدالله قال لم أكن ليلة الجن مع رسول الله ﷺ ووددت أنى كنت معه ، ومعنى هذا أنه ود لو كان معه عند ذهابه اليهم وليس معناه أنه لم يكن معه مطلقاً تلك الليلة لأنه قد تقدم أنه كان هو والصحابة معه . وجميع هذه الروايات متفقة على أن داعيهم أتى النبى صلى الله عليه وسلم وأن النبى صلى الله عليه وسلم ذهب اليهم قاصداً واجتمع بهم وقرأ عليهم القرآن ، وهى واقعة أخرى بلا شك غير الواقعة التى رواها ابن عباس المذكورة فى القرآن . وفى سنن أبى داود عن ابن مسعود أن النبى ﷺ قال له ليلة الجن مافى اداوتك قال نبيذ قال تمرة طيبة وماء طهور . وقد تكلم فى هذا الحديث أبو زرعة وغيره و بينوا أنه ليس بصحيح وهو كما قالوه فلا يعارض مافى الصحيح من أنه لم يكن معه . وفى البخارى ومسلم عن ابن مسعود

انه اذنته يعنى النبى صلى الله عليه وسلم بهم شجرة ، وهذا كأنه إشارة الى القصة التى رواها ابن عباس ، ولم يخرج البخارى عن ابن مسعود فى قصة الجن إلا هذه القطعة . وفى البخارى وحده عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال وانه أتانى وفد جن نصيبين ونعم الجن فسألونى الزاد فدعوت الله لهم أن لايمروا بعظم ولا روثة إلا وجدوا عليها طعماً . وهذا الحديث وحده لا يدل فانه يحتمل أن يكون قراءته عليهم القرآن للاتعاظ به وسؤاله لهم الزاد ، وجوابهم قد بينه أبو هريرة بالدعاء فقد يكون ذلك مباحاً لهم بالاصل أو بشريعة أخرى أولا يكونوا مكلفين بذلك الفرع الخاص فدعا لهم بما يحصل به الزادلهم وليس فى ذلك تعلق حكم لهم لكن الأدلة المتقدمة تكفى فى تعلق الاحكام بهم فيحتمل قراءة القرآن عليهم فى هذا الحديث و إطلاق الزاد لهم على ذلك ، وقد يكون بعض الأدلة لايدل بمفرده فاذا انضم الى غيره بان المقصود منه وحصلت الدلالة ، وما نحن فيه من هذا القبيل . وروى من طريق عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قرأ سورة الرحمن أو قرئت عنده فقال مالى أسمع الجن أحسن جواباً منكم قالوا وماذا يارسول الله قال ماأتيت على قول الله (فبأى آلاء ربكما تكذبان) إلا قالت الجن لا بشىء من نعمة ربنا نكذب . كذا رواه ابن جرير الطبرى بهذا اللفظ من حديث إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر . ورواه غيره من حديث جابر . وهذا الجواب من الجن إما أن يكون لما قرأ عليهم النبى ﷺ ليلة الجن أو غيرها وإما أن يكونوا حاضرين عنده فى مجلسه مع الصحابة والصحابة لا يرونهم فان فى اللفظ الذى ذكرناه عن ابن جرير ما يشعر بذلك ، وأياً ما كان فظاهره أن الخطاب لهم وللانس ، والنبى ﷺ مبلغ لهم عن الله تعالى وذلك معنى الرسالة ، وقول الفراء وابن الأنبارى إن قوله (تكذبان) من خطاب الواحد بخطاب الاثنين بعيد وجمهور المفسرين على خلافه وانه خطاب للثقلين . فهذا ما حضرنى من الأدلة لذلك من الكتاب والسنة ولو تتبعت ربما زاد على ذلك ، ومن الأدلة أيضاً أن النبى صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وشريعته آخر الشرائع وناسخة لكل شريعة قبلها .

ولا شريعة باقية الآن غير شريعته ولذلك اذا نزل عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم إنما يحكم بشريعة محمد ﷺ فلو لم يكن الجن مكلفين بها لكانوا إما مكلفين بشريعة غيرها وهو خلاف ما تقرر و إما أن لا يكونوا مكلفين أصلا ، ولم يقل أحد بذلك ولا يمكن القول به لأن القرآن كله طافح بتكاليفهم . قال تعالى (لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) وقال تعالى (فى أمم قد خلت من قبلكم من الجن والانس فى النار) الى غير ذلك من الآيات ، ودخولهم النار دليل تكليفهم ، وهذا أوضح من أن يقام عليه دليل فان تكليفهم معلوم من الشرع بالضرورة وتكليفهم بغير هذه الشريعة يستلزم بقاء شريعة معها فثبت أنهم مكلفون بهذه الشريعة كالانس .

﴿ فصل ﴾ قال السائل فان قوله تعالى (ياأيها الناس إنى رسول الله اليكم جميعاً) (وما أرسلناك إلا كافة للناس) الى غير ذلك ظاهر فى اختصاص رسالته ﷺ بالانس وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم «وكان النبى يبعث الى قومه خاصة و بعثت الى الناس عامة» واحتمال غير ذلك عدول عن الظاهر . أقول دعوى أن الادلة المذكورة ظاهرة فى اختصاص رسالته الى الانس ممنوعة ، وعجب من السائل الفاضل دعواه ذلك فان هذا إنما يمكن تمشيته على مذهب الدقاق القائل بأن مفهوم اللقب حجة ، والناس من قبيل اللقب فان المسألة المترجمة فى الأصول بمفهوم اللقب لا تختص باللقب بل الأعلام كلها وأسماء الأجناس كلها كذلك ما لم تكن صفة ، والناس اسم جنس غير صفة فلا مفهوم له فقوله (ياأيها الناس إنى رسول الله اليكم جميعاً) ليس فيه أصلا ما يفهم منه انه ليس رسولا إلى غيرهم إلا على مذهب الدقاق بل أقول على مذهب الدقاق لا يتم التمسك بهذا المفهوم أيضاً لأن الدقاق إنما يقول به حيث لم يظهر غرض آخر سواه فى تخصيص ذلك الاسم بالذكر وحيث ظهر غرض لا يقال بالمفهوم بل يحمل التخصيص على ذلك الغرض ، والغرض فى الآية التعميم فى جميع الناس وعدم اختصاص الرسالة ببعضهم فلا يلزم منه نفى الرسالة عن غيرهم لا على مذهب الدقاق ولا على غيره وانما خاطب الناس لأنهم الذين تغلب رؤيتهم والخطاب معهم ومجادلتهم . فمقصود الآية خطاب الناس والتعميم فيهم لا النفى عن

غيرهم ، ونظير ذلك قولنا الله على كل شيء قدير إنا نعلم أن الله تعالى قادر على المعدوم والممكن وليس بشيء فان المقصود بقولنا على كل شيء قدير التعميم في الاشياء الممكنة لاقصر الحكم . وقوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) كذلك وفيه زيادة أخرى وهي تقديم قوله « كافة » على قوله « للناس » فان ذلك أفاد أنه ليس المقصود حصر الرسالة في الناس حتى يكون التقدير وما أرسلناك إلى أحد إلا للناس . هذا لم تنطق به الآية ولا أفهمته بل أشارت إلى خلافه بتقديم « كافة » وبالعدول في « الناس » عن « إلى » الى اللام فصار مقصود الآية اثبات عموم الرسالة ونفي خصوصها فان الرسالة أنواع منها خاص ومنها عام فصار التقدير : وما أرسلناك من الرسالات إلا رسالة عامة كافة لجميع الناس فلا يتوهم أحد أنها خاصة ببعض الناس ، وحينئذ لاتعرض فيها للجن البتة وكذلك قوله ﷺ فكان النبي يبعث إلى قومه خاصة و بعثت إلى الناس عامة . والكلام فيه كما سبق حرفاً بحرف . وقول السائل ان احتمال غير ذلك عدول عن الظاهر غير العدول عن الظاهر . هذا كله إذا قلنا ان الناس لايشمل الجن وهو الظاهر ، وقد قال بعض الناس ان اسم الناس قد يطلق على الجن فعلى هذا تكون الأدلة المذكورة لنا لا للسائل . وقد قدمنا ان الحديث المذكور صح فيه لفظة الخلق موضع الناس وهي أعم وان الحديثين مخرجهما مختلف وأحدهما خاص والآخر عام والعام والخاص اذا كانا اثنين لا يقضى بالخاص على العام بل يقضى بالعام على الخاص ويكون الآخر ذكر بعض أفراد العموم وذكر بعض أفراد العموم لايقتضي تخصيصه على المذهب المنصور في الاصول الذي لم يخالف فيه الا الشذوذ .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وثبت في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لم ير النبي صلى الله عليه وسلم الجن ولا تلا عليهم القرآن . أقول ليس ذلك في الصحيحين وانما هو في صحيح مسلم كما قدمناه وهو بغير هذا اللفظ و إن كان قريباً من معناه ومسلم رواه صدر حديث ابن عباس وذكر عقيبه قصة الجن واستماعهم القرآن فأشعر بمراد ابن عباس أن النفي المراد به في تلك المرة فاقتطاع هذه اللفظة وروايتها عن ابن عباس حتى توهم انتفاء رؤية النبي صلى الله عليه وسلم

للجن مطلقا وقراءته عليهم ليس بجيد ، وربما يوهم بعض ذلك أن النبي ﷺ لم يجتمع بهم أصلا وقد ثبت اجتماعه بهم في حديث ابن مسعود الذي لا مطعن فيه وثبت بلوغ القرآن لهم في حديث ابن عباس الموافق لنص القرآن . فأجابني السائل من أين يتعلق بهذا الكلام وقصة الجن أجمع عليها المحدثون وأهل السير فلم يبق أحد من أهل الاخبار إلا رواها ولا من المفسرين إلا ذكرها ، وانما اختلفوا في انها كانت مرة أو مرتين ، وأنا لا أشك في أنها كانت مرتين بحديث ابن مسعود وابن عباس وانما أشك في أنها هل كانت أكثر من ذلك أو مرتين خاصة .

﴿ فصل ﴾ قال السائل فان ثبت أنه صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة اليهم زال الاشكال ووجب الايمان . أقول قد ثبت ذلك في حديث مسلم الذي قال فيه « بعثت إلى الخلق كافة » والعام حجة وليس من الثبوت أن يكون بالصريح بل قد يكون بالعموم ، وهو حاصل هنا ، وقد ذكرنا ما هو صريح من طريق وثيمة ابن موسى ولكنه لم يعلم ثبوته وذكرنا قوله الأحمر والأسود واختلاف الناس في تفسيره والعمدة حديث مسلم .

﴿ فصل ﴾ قال السائل إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا من جهته . أقول كل خير لا سبيل لنا اليه إلا من جهته صلى الله عليه وسلم اما ان يكون ناصاً عليه بقوله و إما أن يكون وارداً على لسانه في الكتاب العزيز و إما أن يكون مستنبطاً من ذلك فان أراد السائل لا سبيل لنا إلى ذلك إلا من جهته باحدى هذه الطرق فنقول هو حاصل بما قدمناه من الآيات والاستنباط والحديث العام و إن أراد أن يكون من جهته نصاً صريحاً على عدم دعواه الرسالة إليهم فلا يشترط ذلك كما ان كثيراً من الأحكام الشرعية لم ينص عليها صريحاً و يثبت بالقرآن أو بحديث عام أو باستنباط من قاعدة من قواعد الشرع وذلك كله من جهته ﷺ .

﴿ فصل ﴾ قال السائل والا فهل يجوز التقليد في ذلك أم يكفي الايمان به وبما جاء به فيكون ذلك من قبيل ما المطلوب فيه الايمان الاجمالي لا التفصيلي . أقول قد قدمنا الكلام في وجوب الايمان بذلك ونقول هنا ان الناس على أقسام منهم

عامى لم تخطر بباله هذه المسألة أو خطرت بباله وما اعتقد فيها شيئاً لجهله فهذا لاشىء عليه لأنه لم يكلف بذلك لكن يشترط أن يطلق بشهادته أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ولا يخصصها فتى خصصها فقال إلى الانس خاصة فستتكلم عليه . ومنهم عامى اعتقد فيها خلاف الحق لشبهة أو تقليد جاهل . فهذا اعتقاده هذا خطأ يجب عليه النزوع عنه وأن يسأل أو يبحث ليظهر له الصواب ، وهذا باصراره على هذا الاعتقاد والخطأ عاص لأنه من أصول الدين الذى لا يعذر بالخطأ فيه ، والفقيه إذا اعتقد فى هذه المسألة خلاف الحق لشبهة أو تقليد لجاهل عاص أيضاً كالعامى بل هو عامى فيها ، ومحل الحكم فيها بالعصيان فقط ، وصحة الايمان إذا أطلقا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فان خصصا وقالا إلى الانس فقط فأخشى عليهما الكفر فان الاسلام الذى بينه الشارع بالشهادة المطلقة لا المقيدة . ومنهم من اعتقد الصواب فى ذلك من عامى أو فقيه لا عن دليل بل تقليد محض فيكفيه ذلك وليس بعاص لأنه لم يقم دليل على ايجاب اليقين فى أمثال هذه المسألة ولا هى شرط فى الايمان فاذا لم يكن للشخص علم بأدلة هذه المسألة واقتصر على التقليد فيها كفاه ولا فرق بين أن يكون اعتقاده على جهة التقليد جازماً أو غير جازم فان التقليد لفظ مشترك بين الاعتقاد الجازم المطابق لا لموجب وبين قبول قول الغير بغير حجة سواء أكان مع الجزم به أم لا . فهذا الثانى كاف هنا ولا يكفى فيما يجب والايمان به من الوحدانية ونحوها ، والاول يكفى لان ايمان المقلد صحيح عند جمهور العلماء خلافاً لابى هاشم من المعتزلة . وكثير من الناس يغلطون ويعتقدون ان ايمان المقلد لا يصح وقد ثبت هذا فى فتوى . وقلت ان الناس ثلاث طبقات عليا وهم أهل المعرفة والاستدلال التفصيلى وهم العلماء وأهل الاستدلال الاجمالى وهم كثير من العوام فلا خلاف فى صحة إيمانهم . ووسطى وهم أهل العقيدة المصممون من غير ذلك ولم يقل بكفرهم إلا أبو هاشم ، ودنيا وهم المقلدون بغير تصميم ولم يقل بصحة إيمانهم إلا شذوذ ، ومنهم من كان عالماً وقد وصلت اليه هذه الأدلة وله تمكن من النظر فيها فهذا المطلوب منه العلم بها ويجب عليه الايمان به قطعاً لعلمه

بأدلتها وصار بمنزلة من سمع من النبي ﷺ فيجب عليه تصديقه فيه قطعاً ، وأما الايمان الاجمالى فواجب على كل أحد بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد منه فى هذه المسألة وغيرها أو يكتفى به فى هذه المسألة بالنسبة إلى غير العالم ولا يكتفى فيه فى حق العالم ، وفرض ذلك عسر لأن العالم متى أحاط علمه بهذه الأدلة ووجه دلالتها حصل له العلم ولا يمكن تخلف العلم عنه بعد ذلك نعم لو كان الشخص له قوة على النظر وتمكن من الأدلة والوقوف عليها والنظر ولم يفعل بل اقتصر على محض التقليد فالذى يظهر لى انه لا يعصى بذلك ويكفيه التقليد ، وأما إذا لم يقلد ولكن توقف فلم يعتقد فيها شيئاً مع تمكنه من ادراك ذلك فهو محل نظر ويترجح أيضاً أنه غير مأثوم لعدم قيام الدليل على وجوب ذلك بخلاف ما إذا اعتقد غير الحق فان ذلك يكون لتقصيره ، والاقدام بغير دليل خطأ بخلاف التوقف فيما لا يجب كما أنى فى الفروع . نقول من أقدم على فعل بغير علم بحكمه يكون مأثوماً ومن توقف عنه لا يكون مأثوماً .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وهل يصح استدلال بعض العلماء فى هذه المسألة بقوله تعالى (أجيبوا داعى الله وآمنوا به ـ الآية) و بسورة الجن وقوله تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) (قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً) قال والجن يسمون ناساً ثبت فى الصحيح انه ﷺ قال «وأرسلت إلى الخلق كافة» وأنه اتاه داعى الجن وقرأ عليهم القرآن وحكم بينهم وانه تحداهم بالقرآن كما تحدى الأنس به وانه أحل لهم كل طعام لم يذكر اسم الله عليه وحرم الاستنجاء بالعظم والروث من أجلهم وان الرسل اليهم لم يكونوا الا من الانس . فاذا ثبت ارسال من تقدم اليهم فخاتم النبيين أولى وأحرى وان الاجماع منعقد على كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثاً اليهم ، وما ثبت عن ابن عباس فذلك مما خفى عليه كما خفيت أحكام كثيرة على آحاد الصحابة هل ينتهض ذلك دليلا على المطلوب . أقول أما استدلاله بقوله تعالى حكاية عن الجن (أجيبوا داعى الله وآمنوا به) فاستدلال صحيح وقد تقدم وكذلك سورة الجن ، وأما

الاستدلال بقوله تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فمحتمل ولكنه ليس بالقوى لأن الرحمة أعم من الرسالة وقد ورد عن النبى ﷺ انه قال لجبريل عليه السلام هل نالك من تلك الرحمة شىء قال نعم . والاستدلال بقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيراً) من أصح ما يكون ، وقد تقدم الاستدلال بقوله تعالى (يا أيها الناس إنى رسول الله اليكم جميعاً) وان الجن يسمون ناساً وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق لكن تسمية الجن ناساً مختلف فيه والخلاف مبنى على الخلاف فى اشتقاق الناس هل هو من النوس وهو الحركة أو من الايناس بمعنى الابصار أو من الانس الذى هو ضد الوحشة ، ومن يقول بتسميتهم ناساً فالظاهر أنه لا يقول إن ذلك ظاهر الاطلاق بل قد يكون كذلك والاغلب خلافه والحمل على العرف الاغلب أوجب ، والجوهرى ذكر باب أنس ولم يذكر فيه ذلك وذكر باب نوس وذكر فيه أن الناس قد يكون من الانس والجن فأشار إلى أنه من الشىء القليل و بادخاله فى هذا الفصل الى أنه مأخوذ من النوس وقال فى باب انس أن الاناس لغة فى الناس وكثير من النحاة يقولون أن الناس أصله الاناس وانه مما حذفت فيه الهمزة ومنهم من يحكى فى ذلك قولين و يتخلص من مجموع كلامهم إلى الناس لفظ واحد فى الصورة وهو فى التقدير لفظان أحدهما أناس مأخوذ من أنس إما بمعنى أبصر و إما ضد أوحش وعلى كلا المعنيين لا يطلق على الجن لأنا لا نبصرهم ولا نأنس بهم ، والثانى مأخوذ من نوس بمعنى الحركة وعلى هذا يطلق على الفريقين ولكن الاستعمال له فى الانس أغلب فهما لفظان مشتقان من أصلين مشتق منهما ولما حصل الحذف وفى أحد المشتقين والقلب فى الآخر صارا على صورة لفظ واحد . اذا عرفت هذا فقوله (ياأيها الناس) وشبهه يحتمل أن يكون مأخوذاً من الانس فلا يطلق على الجن البتة و يحتمل أن يكون مأخوذاً من النوس فيطلق عليهم قليلا فدخول الجن فى الآية إما ممتنع و إما قليل فلا يحمل عليه . و بهذا بان ضعف الاستدلال بها لكنها لا تدل على خلافه أيضاً لما قدمناه ، ومن المواضع التى ادعى بعض المفسرين دخول الجن فى لفظ الناس قوله تعالى (فى صدور الناس من الجنة والناس) وتجعل

«من» بياناً للناس والموسوس فى صدورهم والأكثرون على خلافه وانها بيان للخناس .
واستدلاله بقوله صلى الله عليه وسلم « وأرسلت إلى الخلق كافة » صحيح قوى ، وقد تقدم وانه فى صحيح مسلم ، واستدلاله بأنه أتاه داعى الجن وقرأ عليهم القرآن وحده لا يكفى لاحتمال أنهم أرادوا الموعظة ولكن اذا انضم إلى غيره قرب . وقوله انه حكم بينهم إن أراد باجابتهم فى الزاد والعظم والروث فصحيح على ما سبق بيانه مع توقف فى الاستدلال به وحده ، و إن أراد الحكم بينهم فى دعوى من بعضهم على بعض فلا أستحضرها ، ولو اتفق مثل ذلك دل على عموم الرسالة إليهم . وقد فكرت فى حديث أبى هريرة لما وكله النبى صلى الله عليه وسلم لحفظ زكاة رمضان وأتاه الشيطان ليسرق منها ، وقول أبى هريرة لأدفعنك إلى رسول الله ﷺ لكن أباهريرة لم يعرفه إلا بعد أن أعلمه النبى صلى الله عليه وسلم به بعد ذلك ، ولم يتفق رفعه حتى نعلم ما كان يفعله صلى الله عليه وسلم لما أخبره فى المرة الأولى بامساكه ورفعه إليه ومجرد إمساك أبى هريرة له عن السرقة من باب دفع الصائل وهو جائز سواء تعلق به حكم أم لا كما يدفع الصبى والبهيمة . فلهذا لم أستدل بها . ولو اتفق رفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم وحكمه عليه لم أتوقف فى الاستدلال به . وليس لقائل ذلك لحكم الحاكم على مقتضى اعتقادهم و إن كان الخصم لا يعتقده و لا يلزمه قبل الحكم كحكم الشافعى على الحنفى وعكسه لان تلك أمور مظنونة فالشافعى يحكم على الحنفى بمقتضى ظنه و إن كان الحنفى مكلفاً قبل الحكم بمقتضى ظنه . وأما هنا فالامر مقطوع به والنبى صلى الله عليه وسلم يعلم حكم الله تعالى فى حق كل أحد و لا يحكم على أحد إلا بحكم الله عليه وهو شىء واحد مقطوع به قبل الحكم و بعده فلو رفع إلى نبى من الانبياء المتقدمة على زمان النبى صلى الله عليه وسلم رجل ليس من أمته ويعلم أن الله لم يرسله إليه وأرسل اليه غيره ممن حكم ذلك الفرع الذى رفع اليه فى شرعه يخالف حكمه فى شرع ذلك النبى المرفوع اليه فالذى يظهر أن ذلك النبى لا يحكم عليه بل نقول هذا حكم ما فعل فلو حكم عليه ذلك النبى فى ذلك الفعل وجب علينا أن نعتقد أن ذلك حكم الله فى حقه إما

برسالة ذلك النبي اليه و إما بموافقته لشرع نبيه وأمر الله له بالحكم بها ، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يحكم بشريعة أخرى لنسخ شريعته لسائر الشرائع فلم يبق إلا أن تكون شريعته وان حكمها لازم لهم ، والاستدلال بأنه تحداهم بالقرآن كما تحدى الانس به قد ذكره غير هذا القائل ممن صنف فى ذلك واستدل بقول الله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) وهذا الاستدلال عندى ليس بالقوى لأنه قد يكون المقصود بذلك تحدى الانس فقط والمبالغة فى تعجيزهم بعجز من هو أقوى منهم وأقدر وأذكى ، والاستدلال بأنه أحل لهم كل طعام لم يذكر اسم الله عليه إن ثبت هذا الحديث بهذا اللفظ كان فيه دليل لان الاحلال من جملة الاحكام فاذا أحل لهم فقد تعلق بعض أحكام شريعته بهم وهذا هو المطلوب لكن الذى أعرفه فى الصحيح ماتقدم من أنه قال «لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه» وصيغته «لكم» ليست صريحة فى الاحلال فقد يكون وسع عليهم بدعائه بعد ضيق ، والاستدلال بتحريم الاستنجاء بالروث والعظم من أجلهم ليس بجيد فان التحريم متعلق بنا لا بهم ، والاستدلال بأن الرسل اليهم لم يكونوا الا من الانس لا أرتضيه و إن كان قد يحسن لأن كون الرسل اليهم لم يكونوا إلا من الانس مختلف فيه وما نحن فيه مجمع عليه و لا حاجة إلى الاستدلال المجمع عليه بالمختلف فيه . والخلاف المشار اليه هو قول الضحاك المفسر إن الرسل إلى الجن منهم لقوله تعالى (يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) فقال الضحاك ومن تبعه بذلك وهو ظاهر الآية . وقال الأكثرون لم تكن الرسل إلا من الانس . والكلام فى ذلك يطول وليس هذا محله . ولم يقل الضحاك و لا أحد غيره باستمرار ذلك فى هذه الملة و إنما محل الخلاف فى ذلك فى الملل المتقدمة خاصة وأما فى هذه الملة فمحمد ﷺ هو المرسل اليهم و إلى غيرهم ، والاستدلال بالاجماع فى ذلك صحيح ، وممن نص على الاجماع فى ذلك أبو طالب عقيل بن عطية القضاعى ، وقد نبه على ذلك أبو عمر بن عبد البر فى التمهيد وكذلك فعل أبو محمد بن حزم فى كتاب الفصل . وكثيراً ما يذكر

العلماء فى مصنفاتهم كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى الثقلين ، وربما يوجد
ذلك فى صدور تواليفهم . قلت وقال إمام الحرمين فى الارشاد فى الرد على العيسوية
وقد علمنا ضرورة أنه صلى الله عليه وسلم ادعى كونه مبعوثاً إلى الثقلين . وقال
إمام الحرمين أيضاً فى الشامل فى الرد على العيسوية فان قال قائل فما دليلكم على
أنه كان مبعوثاً إلى كافة الانس والجن ؟ قلنا من اعترف بنبوته وأقر بوجوب صدق
لهجته واستسلم لقضية معجزته فثبت ما ترومه من بعثته إلى الكافة يثبت على
الفور ، وذلك أنا نعلم ضرورة وبديهة أن الرسول ﷺ كان تعلق دعوته لمن
على بسيط الأرض ولا يخصصها بقوم دون قوم وهذا مما نقل تواتراً منه كما نقل انه
كان يأمر بالصلوات الخمس . وأطال إمام الحرمين فى ذلك راداً على العيسوية لاضرورة
بنا الى نقل بقية كلامه هنا . وقول ذلك المستدل فيما ثبت عن ابن عباس ان ذلك
مما خفى عليه لاحاجة اليه لأنا قد حملنا كلام ابن عباس على محمل صحيح وهو أنه
أراد فى تلك المرة وهذا أولى من أن نقول انه خفى عليه ذلك . ولو فرضنا انه خفى
عليه حديث ابن مسعود المذكور فى ليلة الجن أترى يخفى عليه مافى سورة الاحقاف
وسورة الجن وما فيهما من الدلالة على ذلك فانما يمكن أن يخفى عليه حديث ابن
مسعود خاصة لاحكم من الأحكام حتى يشبه بالأحكام التى خفيت عن آحاد
الصحابة ، وحديث ابن مسعود ليس فيه حكم هذه المسألة صريحاً بل هو فى غيره
أظهر منه كما تقدمت الاشارة اليه فيجب أن لا تطلق هذه العبارة ههنا فانه ليس
محلها ولكل مقام مقال . وقول السائل هل ينهض ذلك دليلا على المطلوب ؟ جوابه
قد تبين أن بعضه ينهض وبعضه لا ينهض وقد نهضت الأدلة منه ومن غيره على ذلك .

﴿ فصل ﴾ قال السائل فان الضمير فى قوله (أجيبوا داعىَ الله وآمنوا به)
يرجع إلى القرآن لأن ماقبله يدل عليه وهو مصرح به فى قوله تعالى (انا سمعنا
قرآناً عجباً يهدى الى الرشد فآمنا به) وقوله (وأنا لما سمعنا الهدى آمنا به) ولا
شك فى وجوب الايمان بالقرآن على كل مكلف ، وبتقدير قوله صلى الله عليه وسلم
فهو دال على وجوب الايمان به ، ومطلق الايمان أعم من الايمان بكونه رسولا اليهم

ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الاخص بل وجوب الايمان به صلى الله عليه وسلم كوجوب الايمان علينا بموسى وعيسى عليهما السلام . أقول تكلم السائل فى الضمير فى (وآمنوا به) ولم يتكلم فى قوله (أجيبوا داعى الله) والاستدلال به أوضح فان كان يقول إن الداعى هو القرآن فيبعده أمور : (أحدها) انه لو كان كذلك لقال أجيبوه لتقدمه فى قولهم (كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى إلى الحق) فقد تكرر ذكره مظهراً ومضمراً فلو أريد به الاجابة لقيل أجيبوه ووضع الظاهر فى موضع المضمر فى مثل هذا على خلاف الأولى . (الثانى) ان القرآن لم تثبت تسميته داعياً فى موضع من المواضع والنبى صلى الله عليه وسلم ثبتت تسميته داعياً فى مواضع كقوله تعالى (أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله باذنه) والحديث طويل أخرجه البخارى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال جاءت ملائكة إلى النبى ﷺ وهو نائم ، وفيه فقالوا إن لصاحبكم هذا مثلا فاضربوا له مثلا فقال بعضهم انه نائم وقال بعضهم إن العين نائمة والقلب يقظان فقالوا مثله كمثل رجل بنى داراً وجعل فيها مأدبة و بعث داعياً فمن أجاب الداعى دخل الدار وأكل من المأدبة ومن لم يجب الداعى لم يدخل الدار ولم يأكل من المأدبة فقالوا أولوها له يفقهها ، وفيه قالوا فالدار الجنة والداعى محمد ﷺ ، و إذا ثبت ذلك وجب حمل قولهم (أجيبوا داعى الله) عليه لأنه الذى ثبتت تسميته به فى القرآن والسنة وأيضاً فى سورة الجن (وأنه لما قام عبد الله يدعوه) و إن كان ذلك الدعاء بمعنى آخر . وقد قيل ان الذى قرأه النبى صلى الله عليه وسلم فى تلك الصلاة سورة الجن وقيل سورة الرحمن . (الثالث) ان اسناد الدعاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم حقيقة و إلى القرآن مجاز والحقيقة أولى . فثبت بهذه الاوجه الثلاثة أن داعى الله هو النبى صلى الله عليه وسلم و إذا ثبت ذلك كفى . ثم نقول الضمير فى (وآمنوا به) عائد اليه لانه أقرب من الكتاب والقرآن وعوده فى سورة الجن عليه لتقدمه دون غيره ، وهذه العلة مفقودة هنا . وقول السائل و لا شك فى وجوب الايمان بالقرآن على كل مكلف . أقول : و كذلك لا شك فى وجوب الايمان بالنبى ﷺ على كل مكلف فالقرآن

والنبي ﷺ كل منهما تجب اجابته والايمان به ووجوب اجابة النبي صلى الله عليه وسلم تقتضى تعلق شرعه بهم ، ووجوب اجابة القرآن تقتضى وجوب امتثال مافيه فيتعلق بهم جميع تكاليفه من الأصول والفروع فقصر السائل كلامه على الايمان به ليس بجيد وهم قد أمروا بالايمان والاجابة فلم تزل الاجابة وتكلم فى الايمان وان قال المراد بالاجابة الايمان منعناه فانهما أمران متغايران . وقوله و بتقدير عوده اليه ﷺ فهو دال على وجوب الايمان به صحيح . وقوله ومطلق الايمان به أعم من الايمان بكونه رسولا اليهم إلى آخره . جوابه انهم أمروا باجابته و بالايمان به والأمر بالاجابة لاشك انه لايرد على هذا السؤال والأمر بالايمان به محمول على الايمان به على ذلك الوجه وهو كونه داعياً إلى الله تجب عليه اجابته وذلك هو الايمان بكونه رسولا اليهم ، وأما وجوب الايمان علينا بموسى وعيسى عليهما السلام فمعناه انا نؤمن بأنهما نبيان رسولان الى بنى اسرائيل كريمان ومحلهما المحل الذى أحلهما الله تعالى وذلك واجب على الجن ويجب عليهم مثل ذلك فى النبى صلى الله عليه وسلم وزيادة الايمان بأنه داع لهم يجب عليهم اجابته لما أمرهم به قومهم كايماننا به صلى الله عليه وسلم . وحاصله أن كل رسول داع يجب على المدعو الايمان بأنه رسول اليه و يجب على غير المدعو الايمان بأنه رسول فى الجملة والجن مدعوون كما دل عليه كلام بعضهم لبعض فيجب عليهم الايمان بأنه رسول اليهم فقد تبين ان الواجب عليهم الأخص بخلاف ماقال السائل.

﴿ فصل ﴾ قال السائل و كونه ﷺ رحمة للعالمين لايلزم منه رسالته فان الرحمة أعم من الرسالة صحيح ، وقد حصل من الأدلة مايستغنى به عن الاستدلال بذلك .

﴿ فصل ﴾ والضمير فى قوله (ليكون للعالمين نذيراً) يجوز عوده إلى الفرقان و بتقدير عوده اليه فالنذير أعم من الرسول وأيضاً فهو مخصوص . أقول كون الضمير للفرقان يرده كونه أبعد وكون النذير أعم من الرسول إن أراد بحسب الوضع اللغوى فالنذير والرسول كل منهما أعم من الآخر من وجه لأن النذير هو المخبر بما يخاف منه سواء أكان الخبر عن نفسه أم عن غيره والرسول هو المخبر عن غيره سواء أكان بمخوف أم بغيره وسمى الرسول عن الله نذيراً لأنه يخوف الناس عذاب الله

وسمى المبلغون عنهم نذراً لأنهم قائمون مقامهم فى ذلك كما فى قوله تعالى (ولوا إلى قومهم منذرين) و يسمون أيضاً رسلا و إن لم يكونوا رسلا عن الله كما فى قوله تعالى (فأرسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا اليكم مرسلون) وكانوا رسل عيسى عليهم السلام و بهذا قيل إن الرسل إلى الجن فى الامم الخالية وكانوا نذراً من جهة رسل الانس فسموا رسلا فى قوله تعالى (ألم يأتكم رسل منكم) على أحد التأويلات فيها . إذا عرفت ذلك فتسميته صلى الله عليه وسلم فى هذه نذيراً انما كان لاخباره عن الله تعالى لقوله (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) فاذا سلم انه مخبر عن الله تعالى للجن وان الله أنزل عليه الفرقان كذلك فهذا هو معنى الرسول فلا معنى لقول السائل هنا أن النذير أعم من الرسول وقوله وأيضاً فهو مخصوص يشير إلى خروج الملائكة منه ، وجوابه إن العام المخصوص حجة عند جمهور العلماء والأصوليين ، ولو بطل الاستدلال بالعمومات المخصوصة لبطل الاستدلال بأكثر الأدلة فان أكثر العمومات مخصوصة ، وأيضاً فلو قيل لمدعى خروج الملائكة من أنذره النبى صلى الله عليه وسلم إما ليلة الاسراء و إما غيرها ، ولا يلزم من الانذار والرسالة اليهم فى شىء خاص أن يكون بالشريعة كلها . والقول بالعموم فى حقهم فى مطلق الانذار لا يكاد يقوم دليل على عدمه . وأيضاً من الناس من يقول إن الملائكة هم مؤمنو الجن السماوية فاذا ركب هذا مع القول بعموم الرسالة للجن الذى قام الاجماع عليه لزم عموم الرسالة لهم لكن القول بأن الملائكة من الجن قول شاذ والصحيح المشهور الذى عليه الجمهور أن العالمين ثلاثة الانس والجن والملائكة أضعاف الثقلين و إنما أردنا بهذا عدم تسرع السائل الى القطع بالتخصيص .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وتسميته الجن ناساً إن كان حقيقة فيلزم الاشتراك و إلا فمجاز وهما على خلاف الاصل ثم حيث أطلق الناس فالمراد ولد آدم عليه السلام لأنه السابق الى الفهم ، وقوله تعالى (يأأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) (يأأيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب) الى غير ذلك يدل أقول قوله إن كان حقيقة يلزم الاشتراك و إلا فمجاز وهما على

خلاف الاصل . يردعليه التواطؤ وهو الحق إذا قلنا يطلق على الجن ناس فان الناس جسد مأخوذ من النوس وهو الحركة كما قدمناه وهو قدر مشترك بين الانس والجن فهو موضوع لمعنى عام مستوفى فى محاله وهذا حد المتواطىء وليس بمشترك ولا مجاز يعم إطلاق المتواطىء على كل واحد من أفراده هل هو حقيقة أو مجاز ؟ فيه بحث طويل لشيوخنا وشيوخ شيوخنا والمختار أنه مجاز لأنه موضوع للقدر المشترك والخصوص غير القدر المشترك فاذا استعمل فى الخصوص فقد استعمل فى غير ما وضع له فيكون مجازاً ، و بعضهم يقول إن استعمل فيه بحسب مافيه من القدر المشترك فهو حقيقة و إن استعمل فيه بخصوصه كان مجازاً . ولا تحقيق فى هذا التفصيل أو هو عين التحقيق فان الاستعمال فى الخصوص إنما هو بحسب الخصوص أما اذا أردت العموم فلا تستعمله فلا وجه للخصوص فلا حاجة الى التفصيل و إن كان حقاً . وتفصيل السائل التسمية الى حقيقة ومجاز مستدرك لأن التسمية لا توصف بحقيقة ولا بمجاز و إنما الموصوف بهما اللفظ المستعمل فى موضوعه وفى غير موضوعه . وتحرير العبارة أن يقال اسم الناس و إن كان موضوعاً للجن مع كونه موضوعاً للانس لزم الاشتراك و إن كان موضوعاً للانس فقط وأطلق على الجن لزم المجاز . واذا حرر العبارة هكذا يرد عليه انه إن كان مقصوده إنكار استعمال هذا الاسم فى الجن بالاصالة لم يسمع منه لنقل أهل اللغة ذلك فكونه على خلاف الاصل لا يضر بل يترجح انه مجاز لأنه خير من الاشتراك ، أو يترجح بأنه متواطىء لأن المتواطىء خير منهما على ماقاله بعضهم ، و يرد عليه ماقدمناه من أنه يلزم بالتواطى أن يكون مجازاً فى كل منهما . وجوابه أنه إنما يلزم ذلك إذا استعمل فيه بخصوصه ولا ضرورة تدعو الى الاستعمال فيه بخصوصه لأنه يكتفى فى الاستعمال بالقدر المشترك . و إن كان مقصود السائل أنه يستعمل فى الجن ولكن لا حقيقة ولا مجازاً فهو ظاهر الفساد لأن كل لفظ مستعمل لا يخلو عن الحقيقة والمجاز . والظاهر أن مراد السائل إنكار استعمال لفظ الناس فى الجن وهو مردود بقول أهل اللغة لكنه قليل وكان يمكنه أن يكتفى بدعوى القلة فيه . واعلم أن ماذكرناه من القلة لا ينافى

قولنا إنه متواطىء لأمرين : (أحدهما) أن المتواطىء قد يغلب استعماله فى بعض أفراده دون بعض . والثانى ما أشرنا اليه فيما سبق أن لفظ الناس صورته واحدة وهو لفظان فى الحقيقة وهو الذى يقال له أصلان فالناس الموضوع للانس فقط مادته من همزة ونون وسين والألف التى وسط زائدة فوزنه عال ، وهو غير الناس المتواطىء بين الانس والجن فان مادته من نون وواو وسين ولا حذف فيه بل قلبت واوه ألفاً فوزنه فعل ، ولولا ما ذكرناه من التغاير لكان مشتركا ، وثم ألفاظ فى اللغة هكذا صورتها واحدة و إذا نظر إلى تصريفها واشتقاقها علم تغايرها مثل «زال» ماضى يزال و«زال» ماضى يزول ومثل «علا» التى هى فعل و «على» التى هى حرف وكثير من الألفاظ لا نطيل بذكره فلفظ الناس من هذا القبيل . هذا الذى نختاره فيه و إن كان بعض النحاة ينقل فيه خلافاً . وقول السائل إنه حيث أطلق الناس فالمراد ولد آدم هو الظاهر لكنا قدمنا خلافاً فى قوله (فى صدور الناس) والآيتان اللتان ذكرهما المراد فيهما ولد آدم لقرينة فيهما ، ولا يلزم أن يكون ذلك فى كل موضع والقرينة المذكورة منتفية فى قوله (قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً) .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وقوله ﷺ « وأرسلت إلى الخلق عامة » أى رحمة : أقول هذا تفسير باطل لأن فيه خروجاً عن موضوع اللفظ بلا[1] دليل ومخالف لمقصود الحديث من قوله قبله وكان النبى صلى الله عليه وسلم يبعث إلى قومه فتفسير الارسال هنا بالرحمة تحريف وهو مما يشمئز له الطبع فأحاشى السائل منه ولا يسلك مثل هذه التأويلات إلا حيث تكون أدلة قوية تلجىء إلى ذلك وههنا بالعكس الأدلة توافق الظاهر فأى ضرورة تدعو إلى هذه التعسفات .

﴿ فصل ﴾ قال و يتعين ذلك جمعاً بينه وبين قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ولكون الخلق فيه من يتأتى الارسال اليه . أقول أما الجمع بينه وبين الآية فلا منافاة بينهما فان المذكور فى الحديث المرسل اليه والمذكور فى الآية العلة التى هى الرحمة وقد ثبت أن الرحمة عامة فلو عكس السائل وجعل

(١) فى الاصل « بل » فى محل « بلا » وهو خطأ ظاهر .

العموم فى المرسل اليه كذلك كان أقرب إلى الصواب ، أما تفسير الارسال بالرحمة التى هى علته فغير مرضى ، وأما كون الخلق فيه من يتأتى الارسال اليه فالجن يتأتى الارسال اليهم لقوله تعالى (ألم يأتكم رسل منكم) ولقيام الاجماع على تكليفهم فان قال لا يتأتى الارسال من الانس اليهم لكونهم من غير جنسهم فنقول إنه يتأتى فان سليمان عليه السلام سخرت له الجن وغيره وان لم يكن كذلك لكن إذا أرسله الله اليهم لابد أن نجعل له طريقاً إلى تبليغ الرسالة ويكفى فى ذلك أن يحصل وصول ذلك الكلام بأى طريق كان وقد حصل هذا فى استماع الجن لقراءته صلى الله عليه وسلم وفى ذهابه اليهم وقراءته عليهم .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وأما تلاوة القرآن عليهم وتحديهم به فلاحتمال أن يحقق عجزهم عن معارضته و يثبت مدعاه إذ لا يمتنع اختصاص الرسالة بقوم وتحديهم بمعجزة لا يقدرون هم ولا غيرهم على الاتيان بمثلها ، و إذا انضاف إلى عجز المرسل اليهم عجز من سواهم ممن هو أقوى وأقدر منهم كان ذلك أبلغ فى الانقياد والاستجابة له . أقول أما تلاوة القرآن عليهم فقد ثبت ذلك فى الأحاديث وكان ذلك ليعلمهم بسؤالهم كما تبين من الأحاديث ، وأما تحديهم به فذلك المستدل أطلق هذه الدعوى وقد قدمنا أن بعض المصنفين ذكرها مستدلا بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن ـ الآية) وقلنا إنه لادليل فى ذلك إلا على التحدى بالقرآن من حيث الجملة وانه لا يقدر أحد من الخلق على معارضته ، وأما عموم الدعوة به أو خصوصها فلا تعرض فى الآية لذلك فقول السائل أما تلاوة القرآن وتحديهم به إن أراد أن تلاوته عليهم كان لقصد التحدى . فهذا لم يثبت وانما كان للتعليم ، والتحدى فى اللغة هو المباراة وهو اصطلاح المتكلمين على نحو ذلك من دعوى الرسالة والاتيان بما يدل عليها من المعجزات والجن من حيث سمعوا القرآن بنخلة إذ صرفهم الله اليه علموا أنه معجز فلم يباروا فيه بعد ذلك ، وأيضاً فالجن ليسوا من أهل اللسان العربى الذى جاء القرآن على أساليبه وتضمن من نظم تلك الاساليب والجزالة الغاية القصوى الذى أعجزت الخلائق الذين هم فصحاء ذلك اللسان فعجزهم

عن معارضته أعجب من عجز الجن و إنما ذكرت الجن فى قوله (قل لئن اجتمعت الانس والجن) تعظيما لاعجازه لأن الهيئة الاجتماعية لها من القوة ماليس للافراد فاذافرض اجتماع جميع الانس وجميع الجن فظاهر بعضهم بعضاً وعجزوا عن المعارضة كان الفريق الواحد والطائفة الواحدة منه وكل شخص منها عن المعارضة أعجز فمقصود الآية إثبات عجزهم بدليل الاولى سواء حصل هذا الاجتماع أم لم يحصل والسائل معذور فى رده على المستدل بذلك على عموم البعثة للجن ونحن لم نستدل بذلك بل بغيره مما لامعترض عليه ولا مرد له .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وأما ماأحل لهم فذلك فى الحقيقة تكليف لنا ومتعلق بنا و إن كان من أجلهم كما نهى عن البصق عن اليمين من أجل الملك وكما حرم استقبال القبلة بغائط أو بول . أقول إن ثبت لفظ الاحلال لهم لم يرد هذا لأن الاحلال لهم حكم شرعى متعلق بهم وهو إخبار لهم عن الله تعالى وهومعنى الرسالة والبعثة ، ولا ينبغى للسائل أن يتوقف فى ذلك إن ثبت لفظ الاحلال لهم ، و إن لم يثبت إلا اللفظ الذى قدمناه وهو قوله «لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه» فهو محتمل للاحلال ولغيره كما قدمناه فهو محل التوقف وإذا جعل التوقف من هذا الدليل لم يحصل من غيره . وأما النهى عن البصاق لأجل الملك وتحريم استقبال القبلة بغائط أو بول فنظيره تحريم الاستنجاء بالعظم من أجل الجن وذلك بمجرده لا يستدل به و إنما يستدل بالتحليل لهم ، فليفهم الناظر الفرق بين التحليل لهم والتحريم علينا من أجلهم ، والأول حكم شرعى متعلق بهم ، والثانى متعلق بنا لا بهم ، وليس لنا اذا ورد اللفظ الأول أن نحمله على الثانى لأنه يجب علينا المحافظة على ألفاظ الشريعة ما أمكن وفهم معانيها وتوفيتها ما تستحقه من الاحكام ولا نهمل شيئاً من ذلك ولا نتجاوزه فنزيد أحكاماً لم ينزل الله بها من سلطان ، ولا ننقص منه فنترك حكماً أنزله الله ، ومن فعل ذلك كان فى الاول حاكماً بغير ما أنزل الله وفى الثانى تاركاً للحكم بما أنزل الله وكلاهما مذموم لقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله ــ الآيات) واذا توعد على عدم الحكم بما أنزل الله فعلى الحكم بما لم

ينزل الله أولى نسأل الله العصمة من الأمرين .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وأما أنه لم يرسل الى الجن إلا من الأنس فمجرد دعوى ، وقوله تعالى (يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) ظاهر فى كون الرسل اليهم منهم ، واحتمال غير ذلك عدول عن الظاهر . أقول هذه مسألة خلاف ذهب الضحاك إلى ماقاله السائل ولا أعرف ذلك نقل عن أحد معين إلا عنه لكن فى كلام ابن جرير ما يقتضى ان غيره قال بقوله ولم يعينه وانما نقله ابن جرير صريحاً عنه قال ابن جرير ثنا ابن حميد ثنا يحيى بن واضح ثنا عبيد بن سليمان قال سئل الضحاك عن الجن هل كان فيهم من نبى قبل أن يبعث النبى صلى الله عليه وسلم فقال ألم تسمع الى قول الله تبارك وتعالى (يامعشر الجن والانس - الآية) يعنى بذلك رسلا من الانس ورسلا من الجن قالوا بلى ، ثم قال ابن جرير وأما الذين قالوا بقول الضحاك فانهم قالوا ان الله أخبر أن من الجن رسلا أرسلوا اليهم ، قال ولو جاز أن يكون خبره عن رسل الجن بمعنى انهم رسل الانس جاز أن يكون خبره عن رسل الانس بمعنى أنهم رسل الجن قالوا وفى فساد هذا المعنى مايدل على أن الخبرين جميعاً بمعنى الخبر عنهم انهم رسل الله لأن ذلك هو المعروف فى الخطاب دون غيره . هذا جملة ما قاله ابن جرير فى مذهب الضحاك ، والاكثرون خالفوا الضحاك وقالوا لم يكن من الجن قط رسول ولم تكن رسل إلا من الانس . نقل معنى هذا عن ابن عباس وابن جرير ومجاهد والكلبى وأبى عبيد والواحدى مع قوله ان الآية تدل للضحاك لكن هؤلاء يتأولونها ، واختلفوا فى تأويلها فقال ابن عباس ومجاهد وابن جريج وأبو عبيد ما معناه إن رسل الانس رسل من الله اليهم ورسل الجن قوم من الجن ليسوا رسلا عن الله ولكن بثهم الله فى الأرض فسمعوا كلام رسل الله الذين هم من بنى آدم وجاءوا إلى قومهم من الجن فأخبروهم كما اتفق للذين صرفهم الله إلى النبى ﷺ واستمعوا القرآن وولوا إلى قومهم منذرين فهم رسل عن الرسل لا رسل عن الله تعالى ويسمون نذراً ويجوز تسميتهم رسلا لتسمية رسل عيسى رسلا فى قوله تعالى (إنا اليكم مرسلون) وجاء

قوله (يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) على ذلك فالرسل على الاطلاق من الانس وهم رسل الله ، والنذر من الجن وهم رسل الرسل و يجوز تسميتهم رسلا هذا قول هؤلاء . وقال طائفة والكلبي تأويل الآية وقوله (ألم يأتكم رسل منكم) كقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) وانما يخرج من أحدهما ، ور بما نقل معنى هذا عن ابن جريج أيضاً وغيره ، وقال الكلبي كانت الرسل قبل أن يبعث محمد صلى الله عليه وسلم يبعثون إلى الانس ورسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الجن والانس يعنى انهم لم يرسل اليهم رسول من الانس عن الله تعالى غيره وأما قبل ذلك فلم يكن فيهم إلا نذر يخبرونهم عن الرسل وتقوم الحجة عليهم بذلك و يتعلق بهم التكاليف . وهذا الذى قاله الكلبي من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسل إلى الجن والانس لم يخالفه فيه أحد والضحاك انما خالفه فى الامم الخالية كما تشير اليه الرواية التى ذكرناها من طريق أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى وقول عبيد الله بن سليمان مثل الضحاك عن الجن هل كان فيهم من نبى قبل أن يبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانظر هذا التقييد فمن نقل عن الضحاك مطلقاً ان رسل الجن منهم فهو محمول على هذا التقييد ولم ينقل أحد عنه إن ذلك فى هذه المسألة و إن توهم ذلك أحد عليه فقد أخطأ و يجب عليه النزوع عنه وعدم اعتقاده وأن لا ينسب إلى رجل عالم مايخالف الاجماع فيكون قد جنى عليه جناية يطالبه بها بين يدى الله تعالى . وقول السائل واحتمال غير ذلك عدول عن الظاهر . عبارة رديئة فان العدول عن الظاهر هو سلوك ذلك الاحتمال والقول به لا نفس الاحتمال ، و إذا صحح العبارة يجاب بأن العدول عن الظاهر جائز بل واجب إذا دل عليه دليل ، والذين عدلوا عن الظاهر فى ذلك أكابر الامة ابن عباس فمن دونه وأين يقع الضحاك منهم أو من وافقه .

﴿ فصل ﴾ قال السائل ثم إن الجن سابقون على الانس فى الخلق والوجود فحال وجودهم السابق اما أن يكون أرسل اليهم أولا ، والاول يلزم كون الرسل من غير الانس ضرورة تقدمهم عليهم ، والثانى يلزم عليه عدم تكليفهم وعدم تعذيبهم وذلك

على خلاف قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) أقول عطف الوجود على الخلق لامعنى له لانهما بمعنى واحد إلا أن تقول إن الخلق فعل والوجود انفعال ، والثانى بعد الأول فى الذهن وإن كان معه فى الخارج فهذا المعنى وإن كان صحيحاً لا يعتمد فى مثل هذا ، وقوله أنهم سابقون على الانس إن استند فى هذا إلى قوله تعالى (إلا إبليس كان من الجن) فالناس قد اختلفوا فى تفسير ذلك فقال بعضهم إن الجن اسم لكل من استتر عن العيون من أولى العلم وينقسم إلى مؤمنين يسمون ملائكة وإلى كفار يسمون شياطين حكاه الحليمى وقد أشرنا اليه فيما سبق ، وقال بعضهم الملائكة جنس من غير جنس الجن وهذا هو المشهور الذى يشهد له الكتاب والسنة ، وعلى هذا قيل إن إبليس أبو الجن كآدم أبى البشر فعلى الأول مؤمنو الجن هم الملائكة وهم مكلفون وتكليفهم اما بسماع كلام الله تعالى وإما بخلق علم ضرورى بما يؤمرون به وينهون عنه وإما بأن يرسل بعضهم إلى بعض ، وكفار الجن هم الشياطين ولعل أولهم ابليس وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده لايلزم فيه ماقاله السائل يجوز وصول رسل الانس اليه ، وعلى القول الثانى يكون الجن موجودين قبل آدم عليه السلام ، ولم ينقل لنا كيف كان تكليفهم هل هو بسماع كلام الله تعالى أو بعلم ضرورى واستدلالى ، والكلام إنما هو فيما بعد ذلك ففرض هذه الحالة من التكليف الذى لاحاجة إلى الكلام فيه وتوقيف التكليف على الرسول إنما هو فى هذه الأمم التى فيها الرسل وإلا فالملائكة الذين هم رسل كجبريل مكلفون . ونقل امام الحرمين عن المعتزلة انكار وجود الجن وهو عجب كيف ينكر من يصدق بالقرآن وجود الجن . وانما ذكرنا هذا ليعلم السائل ان هذه الأمور التى يأخذها مسلمة من نفسه لايسلمها اليه غيره ، وقوله تعالى (وما كنا معذبين ـ الآية) سياق الكلام الذى قبله يدل على انه فى الانس فانه قال (وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه ـ الآية) الى قوله (رسولا) ولا خلاف ان إبليس مكلف معذب لمخالفته أمر الله تعالى قبل أن يأتيه رسول لا إنسى ولا

جنى فالآية مخصوصة أو أن العقل قائم مقام الرسول عند من يثبت الأحكام بالعقل أو أن الرسول قد يكون من الملائكة أو أن التكليف يحصل بسماع كلام الله تعالى أو خاق علم ، وأما قوله تعالى (وماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فالظاهر أن السائل بنى كلامه على ان معناها إلا لآمرهم بالعبادة وهو قول من أقوال المفسرين فيها والمشهورخلافه ، وفيهابحث كبير لايحتمله هذا الموضع .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وأما دعوى الاجماع فهل له مستند وهل هو قطعى أو ظنى وهل المطلوب فى هذه المسألة القطع أو الظن وهل تثبت دعوى الاجماع فى الأصول بخبر الواحد . أقول أما مستند دعوى الاجماع فقد تقدم من كلام أبى طالب عقيل بن عطية وامام الحرمين بل كلام امام الحرمين يقتضى انه معلوم بالضرورة وان كان ما ذكره إلا استطراداً فى الردعلى العيسوية وهم طائفةمن اليهود منسوبون الى رجل يقال له أبو عيسى يزعمون أن النبى ﷺ رسول الى العرب خاصة ، وما قاله الامام صحيح لأنا نعلم قطعاً بالنقل المتواتر المفيد للضرورة أن النبى ﷺ ادعى الرسالة مطلقةولم يقيدهابقبيلةولاطائفةولا إنس ولاجن فهى عامةلكل من هوعلى بسيط الارض ، وسكان الارض هم الانس والجن فهم كلهم فى دعوته وعموم رسالته . وقول السائل قطعى أو ظنى . قد علم جوابه وانه قطعى وتضمن كلام امام الحرمين لذلك وهو القدوة لكنى أنبه هنا على شىء وهو أن المعلوم بالضرورة من الشرع قسمان : أحدهما يعرفه الخاص والعام ، والثانى قديخفى على بعض العوام ، ولا ينافى هذا قولنا انه معلوم بالضرورة لأن المراد أن من مارس الشريعة وعلم منها مايحصل به العلم الضرورى بذلك وهذا قد يحصل لبعض الناس دون بعض بحسب الممارسة وكثرتها أو قلتها أو عدمها فالقسم الأول من أنكره من العوام أو الخواص فقد كفر لأنه مكذب للنبى ﷺ فى خبره ومن هذا القسم إنكار وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ونحوها وتخصيص رسالته ببعض الانس فمن قال ذلك فلا شك فى كفره وإن اعترف بأنه رسول اليه لأن عموم رسالته إلى جميع الانس مما يعلمه الخواص والعوام بالضرورة من الدين ، والقسم الثانى من أنكره من العوام الذين

يحصل له من ممارسته الشرع مما يحصل له به العلم الضرورى وإن كانت كثرة الممارسة أوجبت للعلماء العلم الضرورى بذلك ، ومن هذا القسم عموم رسالته ﷺ إلى الجن فانا نعلم بالضرورة ذلك لكثرة ممارستنا لأدلة الكتاب والسنة وأخبار الأمة ، وأما العامى الذى لم يحصل له ذلك إذا أنكر ذلك فان قيد الشهادة بالرسالة إلى الانس خاصة خشيت عليه الكفر كما قدمته فى أول هذه الفتوى ، وان أطلق الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ولم ينتبه لان إنكاره لعموم الدعوى للجن يخالف ذلك فلا أرى الحكم بكفره ولكن يؤدب على كلامه فى الدين بالجهل ويؤمر بأن يتعلم الحق فى ذلك لتزول عنه الشبهة التى أوجبت الانكار وإذا لم يحصل منه إنكار ولا تكلم فى ذلك ولا خطر بباله شىء منه فلا لوم عليه ولا يؤمر بتعلم ذلك لانه ليس فرض عين وان خطر بباله ذلك وجب عليه السؤال واعتقاد الحق أو صرف نفسه عن اعتقاد الباطل ويشهد للنبى صلى الله عليه وسلم بالرسالة مطلقة. وقول السائل هو المطلوب فى هذه المسألة القطع أو الظن . جوابه يؤخذ مما قدمناه فان العامى لا يكلف بذلك قطعاً ولا ظناً والعالم المطلوب منه القطع . وقوله وهل تثبت دعوى الاجماع فى الاصول بخبر الواحد ؟ جوابه ان المسألة قد قلنا إنها قطعية فى نفسها وإن كان القطع فيها غير لازم للعامى فتكون بالنسبة اليه كمسائل الفروع فيكتفى فيها بالاجماع المنقول بالآحاد ، وأما العالم فهذا الاجماع عنده متواتر مقطوع به كسائر الاشياء الثابتة بالتواتر كما تضمنه كلام امام الحرمين .

﴿ فصل ﴾ قال السائل ثم ان القاضى لم يتعرض فى كتابه الشفا لذكر هذه المسألة مع اطنابه واسهابه فى خصائص النبى صلى الله عليه وسلم ومعجزاته . أقول هذا لا تعلق فيه وليس كتاب حوى العلم كله إلا كتاب الله وخصائصه ﷺ ومعجزاته لا تدخل تحت الحصر ولو أسهب الخلق فيها وأطنبوا لكان ما فاتهم منها أكثر ، وينبغى تجنب لفظ الاسهاب والاطناب فى ذلك لانهما الاكثار والمبالغة وكل متكلم فى هذا المقام من البشر مقصر فضلا عن أن يقال مسهب أو مطنب .

﴿ فصل ﴾ قال السائل ولا يلزم من تحاكمهم اليه ﷺ إرساله اليهم مالم ينص

على ذلك . أقول قد سبق بعض القول فى ذلك والحق انهم متى تحاكموا اليه وحكم بينهم فلا بد أن يكون ذلك الحكم حكم الله عليهم إما برسالة النبى صلى الله عليه وسلم اليهم وهو المدعى واما بموافقة رسالة غيره اليهم كما يدعيه السائل و يكون مع ذلك النبى صلى الله عليه وسلم موافقاً لذلك بالنسبة اليهم فثبتت الرسالة بذلك اليهم على كل حال . وروى البغوى فى تفسيره انه صلى الله عليه وسلم قال إن الجن تدارأت فى قتيل قتل بينهم فتحاكموا إلىَّ فقضيت بينهم بالحق .

﴿ فصل ﴾ قال السائل : وأما خبر ابن عباس وان ذلك مما خفى عليه فبعيد مع جزمه بذلك ، ومعلوم أنه لا يقوله عن اجتهاد . أقول قد تقدم شرح مراد ابن عباس بخلاف ماقاله السائل والمستدل .

﴿ فصل ﴾ قال السائل ثم اذا ثبت كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى الجن فهل هم ممتازون عنا بشريعة وعبادات أو الواجب علينا وعليهم واحد فان كان الاول فما الحكم فى إخفاء شريعتهم عن الامة وقد بين صلى الله عليه وسلم أحوال الملائكة الكرام عليهم السلام وأذكارهم وعباداتهم وهم أشرف وأرفع منهم . أقول الذى يظهر لنا أنهم لم يمتازوا بشريعة بل الواجب علينا وعليهم شىء واحد لعموم أدلة الشريعة فتجب عليهم الصلاة والطهارة كما هى واجبة علينا لا يختلف حكم من الأحكام فى حقهم إلا أن لا يوجد فيهم شبه أو لا يعلموا أنه هذا هو الذى نختاره فى ذلك تمسكاً باطلاق النصوص و أن القرآن هو الامام للجميع وأحكامه جارية عليهم فى كل شىء ، ولو فرضنا أن بعض الفروع لا تلزمهم وأنه يكتفى منهم بالتوحيد والاقرار بالرسالة والمعاد واجتناب المحرمات ماذا يلزم عليه من الاشكال ، ولو فرض أنهم يمتازون ببعض الأحكام يختصون بها عن الانس فما يلزم من ذلك وعدم إعلامنا بذلك لعدم حاجتنا اليه ولا يقال فى ذلك إخفاء حتى تطلب الحكمة فيه و بيان أحوال الملائكة وهم أشرف منهم كيف يلزم منه بيان أحوال الجن على أن أحوال الملائكة لم تتبين كلها و إنما بين بعضها مما يحصل ببيانه اعتبار وفائدة .

﴿ فصل ﴾ قال السائل ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم وكان النبى يبعث

الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة هل التخصيص باعتبار ما بعثوا به من الفروع المختصة بأمة دون أخرى لاتفاقهم فى أصول الدين أم باعتبار مجموع الأمرين الأصول والفروع حتى لا يكون الرسول الى طائفة خاصة مبدءها سواهم ولا يجب على غيرهم الدخول فى دعوته . أقول الذى ظهر لنا باعتبار ما وصل بحثى اليه وما فهمته من كلام العلماء انه باعتبار مجموع الأمرين الاصول والفروع لأنه ظاهر اللفظ ولا صارف له ولأنه أبلغ فى علو شأنه صلى الله عليه وسلم ولأنه جعل المقابلة بين بعثه وبعثهم لا بين شريعته وشريعتهم ، والاحتمال فى الثانى لا فى الأول ولان الناس تكلموا فى غرق فرعون وقومه مع كون موسى عليه السلام شريعته لبنى إسرائيل وأجابوا بأن موسى عليه السلام أيضاً كان رسولا الى فرعون وقومه بالايمان مع استعباد بنى إسرائيل والدليل على ذلك (إذهب الى فرعون) الآيتين وكذلك (وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين ـ الآيتين) وغير ذلك من الآيات تدل على دعوة موسى وهرون لفرعون وقومه بالأصول ، ولا ينافى ذلك قوله (أن أرسل معىَ بنى إسرائيل) لانه كان مكلفاً بالاصول وبهذا الفرع كل ذلك بمقتضى شريعة موسى وإن كان قد كان مكلفاً قبل ذلك أيضاً بشريعة غيره لقوله تعالى انه يدل على كفره فيما مضى وتقدم تكليفه . ولهذا يوجد فى كلام العلماء أن موسى رسول الى بنى إسرائيل والى القبط وكذا هو ، وتتعلق شريعته أيضاً بكل من أراد الدخول فى شريعته من غير بنى إسرائيل قبل بعثة نبينا محمد ﷺ ونزول التوراة وما فيها من الأحكام لم يكن إلا بعد غرق فرعون وقومه فهى متعلقة ببنى إسرائيل ومن دان بدينهم خاصة دون فرعون وقومه فلم تتعلق بهم وهم فى ذلك كمن مات من الكفار فى أول بعثة النبى صلى الله عليه وسلم ثم تجددت بعد موته أحكام أخرى نزلت على النبى ﷺ ولان الناس قالوا فى الطوفان إنه لم يكن فى الأرض إلا قوم نوح عليه السلام فلذلك عوقبوا . وربما مر بى من كلام بعض الناس فى الاعتذار عن غرق أهل الأرض بالطوفان وغرق فرعون وقومه بأنهم كانوا مكلفين بالايمان بدعوة من تقدم من الرسل لاشتراك جميع الرسل فى

الدعوة إلى الايمان وإنما التخصيص بالفروع وهذا لاحاجة اليه مع العلم بأن فى الطوفان لم يكن فى الأرض إلا قوم نوح و بأن فرعون وقومه دخلوا فى دعوة موسى بالايمان . وهذا كله على منهبنا فى أن الأحكام كلها أصولها وفروعها لاتثبت إلا بالشرع ، وأما المعتزلة القائلون بأنها تثبت بالعقل فيكتفون فى إغراق فرعون ونحوه بقيام الدليل العقلى عليه و بالايمان ومخالفته ، وعلى كل تقدير فرض سواء قلنا بقول المعتزلة أو بما مر بى من كلام بعض الناس أو بما قلناه ولا يلزم أن دعوة كل نبى بالايمان وأصول الدين كانت عامة لدعوة النبى صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من اشتراك جميع الانبياء فى الدعوة إلى الايمان ان دعوة كل منهم عامة فيه إلى جميع الناس ، بل معناه ان كل نبى دعا قومه اليه كما قال تعالى (شرع لكم من الدين ـ الآية) فكل واحد داع إلى ذلك من أرسل اليه وقال تعالى (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه) وقال تعالى (والى عاد) (والى ثمود أخاهم صالحاً) وقال فى التوراة (هدى لبنى اسرائيل) وقال عيسى عليه السلام (ورسولا إلى بنى اسرائيل) وقال للنبى صلى الله عليه وسلم (إنا أرسلناك) ولم يخصص ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم « وكان النبى يبعث إلى قومه و بعثت إلى الناس عامة » وظاهره ماقلناه فالعدول عنه لايجوز .

﴿ فصل ﴾ قال السائل و يؤيده قوله تعالى (وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر) الآيات فلم ينكر موسى عليه الصلاة والسلام عليهم ولا دعاهم إلى دينه . أقول أما كون موسى عليه السلام لم ينكر عليهم فلا يقدر على إثباته ولعله قد أنكر ، وأما كونه مادعاهم إلى التوحيد فكذلك ، والظاهر أن أولئك القوم بلغتهم دعوة نبى قبله فموسى عليه السلام و إن لم يكن مبعوثاً إلى أولئك القوم لكنه إذا رآهم على جهل وخطأ لايترك إرشادهم . وعلى كل حال تأييد ذلك المدعى بهذه القصة ضعيف وذلك المدعى متأيد ثابت بغيرها كما سبق . هذا ماانتهى نظرى اليه فى الجواب عن هذا السؤال . وقد استوفيت كلام السائل فلم أحذف منه شيئاً وهذا الجواب يصلح أن يكون تصنيفاً مستقلا ويسمى (الدلالة على عموم الرسالة) فرغت منه عند أذان الصبح يوم الاربعاء سابع عشر شعبان سنة ٧٣٨ انتهى .

﴿ السؤال الثانى ﴾ فى رجل مسلم استأجر ذمياً شهراً كاملا على عمل واقتضى اطلاق العقد استثناء السبوت ثم أسلم الذمى هل يلزمه العمل فى السبوت أم لا واذا وجب عليه أداء الصلاة فى وقتها مع استحقاق صرفها إلى العمل بأصل العقد هل يتمكن المستأجر من الفسخ بذلك أم يسقط مايقابلها من الأجرة بنظيره من المسمى أم يقابل بأيام السبوت .

﴿ الجواب ﴾ أن اطلاق عقد استئجار الذمى على عمل مقدر بزمان يقتضى استثناء السبوت . قاله الغزالى فى فتاويه ونقله الرافعى والنووى عنه ولم ينقلاه عن غيره ولا ينبغى أن يؤخذ مسلماً بل ينظر فيه ، وقد سئل عنه القاضى أبو بكر الشامى متعقباً على الغزالى فقال يجبر على العمل فيها لان الاعتبار بشرعنا فى ذلك ، فقيل قد رأيت فى جزء جمع فيه مسائل يحكى عنه أنه أفتى انها تكون مستثناة فسكت طويلا فقال ليس ذلك بصحيح ، ثم قال يحتمل أن يقال ذلك و يستثنى بالعرف[1] كما يستثنى الليل من المدة . انتهى . والذى قاله الغزالى فى فتاويه مقيد بما إذا اقتضى العرف[1] ذلك ولفظ الفتاوى ما أحكيه لك : مسألة إذا أجر اليهودى نفسه مدة معلومة مايكون حكم السبوت التى تتخللها إذا لم يستثنها فاذا استثناها فهل تصح الاجارة لأنه يؤدى إلى تأخير التسليم عن العقد . جوابها إذا اطرد عرفهم بذلك كان إطلاق العقد كالتصريح بالاستثناء وينزل استثناء السبت منزلة استثناء الليل فى عمل لا يتولى إلا بالنهار . وحكمه أنه لو استثنى الاجارة فى أول الليل مصرحاً بالاضافة الى أول الغد لم يصح و إن أطلق صح وان كان الحال يقتضى تأخر العمل كما لو أجر أرضاً للزراعة فى وقت من الشتاء لايتصور المبادرة إلى زراعته أو أجر داراً مشحونة بالامتعة لا تفرغ الا فى يوم أو يومين والله أعلم ، هذا كلام الغزالى وهو كلام متين قويم وفيه فوائد ننبه عليها ان شاء الله ومنها يتوصل إلى جواب السؤال : أما قول الغزالى اذا اطرد عرفهم فينبغى أن يحمل على عرف المستأجر والمؤجر جميعاً سواء أ كان المستأجر مسلماً أم لا فلو كان عرف اليهود مطرداً بذلك ولكن المستأجر المسلم لم يعرف ذلك لم يكن

---

(١) فى الاصل « بالغرق » فى الموضوعين وهو غلط جلى .

اطلاق العقد فى حقه منزلا منزلة الاستثناء والقول قول المسلم فى ذلك إذا لم يكن من أهل تلك البلدة ولم يعلم من حالهما يقتضى معرفته بذلك العرف وحينئذ فهل نقول العقد باطل أو يصح ويثبت له الخيار أو يصح ويلزم اليهودى بالعمل ؟ فيه نظر والأقرب الثالث لأن اليهودى مفرط بالاطلاق مع من ليس من أهل العرف . وقوله كان إطلاق العقد كالتصريح بالاستثناء ينبغى أن لا يفهم من الاستثناء خروج السبب عن عقد الاجارة فانه لو كان كذلك لجرى فى الاجارة خلاف كاجارة العقب ولو جاز له أن يؤجر نفسه يوم السبت لآخر اذا لم يلتزم بالسبت ، وتجويز ذلك بعيد لأنه يلزم منه عقد الاجارة على العين لشخصين على الكمال فى مدة واحدة وكلام الفقهاء يأباه وصرحوا بأنه اذا ورد عقد على عين لا يجوز أن يعقد عليها مثله وهكذا نقول فى استثناء أوقات الصلوات فى استئجار المسلم مدة ليس معناه أن تلك الأوقات متخللة بين أزمان الاجارة تكون كاجارة العقب ، وكذلك نقول فى استثناء الليل أو أكثره من استئجار العبد للخدمة ليس معناه خروجه عن عقد الاجارة بل الذى نقوله فى هذه المواضع كلها أن منفعة ذلك الشخص فى جميع تلك المدة مستحقة للمستأجر مملوكة له بمقتضى العقد ومع هذا يجب عليه توفيره من العمل فى تلك الأوقات كما أن السيد يستحق منفعة عبده فى جميع الأوقات ومع ذلك يجب عليه توفيره فى أوقات الصلوات وأوقات الراحة بالليل ونحوه . فهذا هو معنى الاستثناء وهو استثناء من الاستيفاء لا من الاستحقاق ، وإن شئت قلت من استيفاء المملوك لا من الملك ، وإن شئت قلت العقد مقتض لاستحقاقها ولكن منع مانع فاستثناها ، وعلى كل تقدير العقد وارد على العين والمعقود عليه العين عند بعض الاصحاب أو المنفعة عند الجمهور ، والتقدير بالزمان يقتضى الاستيعاب حذراً من التقطع والاستقبال فاقتضى ماقلناه ، وسبب هذا الاستثناء تارة يكون من جهة الشرع كأوقات الصلوات فى المسلم والاوقات التى يضر العمل فيها بالأجير كأوقات النوم ونحوه ، وتارة من جهة العرف كأوقات الراحة فى المستأجر للخدمة فى الازمان التى جرت بها العادة وان كان لو تكلف العمل لم يضره وكما ينصرف به

الصناع من البناء ونحوه قبل الغروب بقليل ونحوه فان ذلك مما يغتفر عرفاً ولا يسقط بسببه من الاجرة شيء ، وكلا القسمين المستثنيين بالشرع والعرف داخل فى عقد الاجارة حتى لو صرح بخروجها فان أراد معنى الاستثناء الذى قلناه صح وكان تصريحاً بحكم العقد ، وان أراد خروجها من العقد بالكلية فينبغى أن يبطل العقد ، وإن كان الأصحاب لم يصرحوا بذلك بل أشاروا الى أنه يجوز الاستئجار للخدمة نهاراً دون الليل ، وكلامهم فى ذلك يمكن تأويله على ماقلناه ألا ترى الى تصريح الغزالى فى هذه المسألة مع قوله بالاستثناء بأنه لو أنشأ الاجارة فى أول الليل مصرحاً بالاضافة الى الغد لم يصح فأى فرق بين هذا وبين أن يطلق والليل مستثنى خارج عن العقد بالكلية فهذا الكلام من الغزالى شاهد لما قلناه مبين لما أطلقه الأصحاب وكذلك ماذكره الغزالى من استئجار أرض الزراعة فى وقت الشتاء لا تتصور المبادرة الى زراعتها أو الدار المشحونة بالامتعة فان إجارتها صحيحة على الأصح وتلك المنافع اليسيرة مستثناة ولا نقول إنها غير مملوكة له حتى لو اقتضت تفريغها فى الوقت الحاضر على مخالفة العادة أو زراعة الارض مبادرة على خلاف العادة كان مستوفياً مالا يستحقه ، بل هو مستوف ما يستحقه بدليل أن تلك المدة محسوبة من مدة الاجارة . فهذا كله يبين لنا معنى الاستثناء فى ذلك ، وأما السبوت بالنسبة الى اليهودى فيحتمل أن يقال بما قاله القاضى أبو بكر الشامى فانها لم يقتضها شرع ولا عرف عام ولا ضرورة الى ذلك لأنه يمكن التحرز عنها إما بصريح الاستثناء إن جوزناه كاجارة العقب وهو بعيد وإما بأن يوقع الاجارة فى كل أسبوع على ماسوى السبت وتبتدىء بعد السبت إجارة أخرى ، وليس فى ذلك من المشقة مافى أوقات الصلوات وأوقات الراحة لاطريق فيها إلا إطلاق العقد واستثناؤهما حكماً ، ويحتمل أن يقال بما قاله الغزالى وهو الأولى لأن العرف وإن لم يكن عاماً لكنه موجود فينزل منزلة العرف فى أوقات الراحة ونحوها ، وقول الغزالى وينزل استثناء السبت منزلة استثناء الليل فى عمل لايتولى إلا بالنهار إشارة الى ماقلناه فى تأييد قوله بالاستثناء ، وفيه إشارة الى

ماقلنا من معنى الاستثناء وحكمه أنه لو أنشأ الاجارة فى أول الليل مصرحاً بالاضافة الى أول الغد لم يصح و إن أطلق صح الى آخره يؤخذ منه تأييد ما قلناه فى معنى الاستثناء كما بيناه . اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا بقول الغزالى وهو الاولى وأسلم اليهودى فى مدة الاجارة وأتى عليه بعد إسلامه يوم سبت وجب عليه العمل فيها لما قررناه من دخوله فى الاجارة وملك المستأجر لمنفعته فيه ، و إنما امتنع عليه الاستيفاء لامر عرفى مشروط ببقاء اليهودية فاذا أسلم لم يبق مانع ، والاستحقاق ثابت لعموم العقد فيستوفيه ، و يجب عليه بعد ما أسلم أن يؤدى الصلوات فى أوقاتها و يزول استحقاق المستأجر لاستيفائها بالاسلام و إن كانت مملوكة له بالعقد كما لم يستحق استيفاؤها فى استئجار المسلم لأجل الشرع و إن كانت مملوكة له بالعقد على ماقررناه ، و إنما وجب استحقاق صرفها قبل الاسلام الى العمل لعدم المانع من استيفائها مع استحقاقها ، ونظيره لو استأجر امرأة لعمل مدة فحاضت فى بعضها فأوقات الصلوات فى زمن الحيض ليست مستثناة وفى غير زمن الحيض مستثناة لما قلناه ، ولا ينظر فى ذلك الى حال العقد بل الى حال الاستيفاء ، وهكذا اكتراء(١) الابل للحج وسيرها محمول على العادة والمنازل المعتادة فلو اتفق بغير العادة فى مدة الاجارة وسار الناس على خلاف ما كانوا يسيرون فيما لا يضر بالاجير والمستأجر وجب الرجوع الى ماصار عادة للناس ولا نقول بانفساخ العقد ولا باعتبار العادة الأولى ، وهذا مقتضى الفقه و إن لم أجده منقولا . وقول السائل هل يتمكن المستأجر بذلك من الفسخ ؟ جوابه قد ظهر مما قلناه أنه لا يتمكن المستأجر من الفسخ بذلك ولا يسقط ما يقابلها من الأجرة ولا يقابل بأيام السبوت . ومن هذا الفقه الذى أبديناه فى هذه المسألة يجول النظر فى مسألة وهى أن المستأجر لو استعمل الاجير اليهودى يوم السبت قبل الاسلام وقد قلنا يجب تخليته أو لو ألزم الاجير المسلم بالعمل فى أوقات الصلوات ونحوها ظالماً بذلك أو فى الليل هل تلزمه أجرة المثل عن تلك الاوقات ، وكذا لو استعمل غيره ظالماً

---

(١) فى النسخ « اكثر » بدل « اكتراء » وهو خطأ ظاهر .

فى تلك الاوقات فى تلك المنفعة المستأجر لنوعها المقدرة بالزمان هل تجب أجرة المثل للاجير أو للمستأجر ؟ هذا مما ينبغى النظر فيه وسواء ثبت أم لا لايعكر على ماقررناه والله أعلم . وقد وقفت بعد ذلك على كلام للبغوى شاهد لما قلته ناص على هذه المسألة فانه قال فى فتاويه فيما لو استأجر عبداً فاستعمله فى أوقات الراحة انه لايجب عليه أجرة زائدة لان جملة الزمان مستحقة وتركه للراحة ليتوفر عليه عمله فان استعمله ليلا تركه للراحة نهاراً فان لم يفعل فدخله نقص وجب عليه أرش نقصه كما أن زمان الصلاة عليه تركه ليصلى فان استعمله فيها لاتجب عليه زيادة أجرة وعليه تركه لقضاء الصلوات . فهذا الكلام من البغوى هو نص ماحررته من البحث ولله الحمد على إصابة الحق .

﴿ السؤال الثالث ﴾ فى رجل قال إن الذمية داخلة فى عموم قوله ﷺ «لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً » قال والذمية مؤمنة بالله واليوم الآخر ، ونازعه بعض الفقهاء فى ذلك فادعى أن الايمان على قسمين مطلق ومقيد فأهل الذمة مؤمنون إيماناً مقيداً ، قال وهذا قول العلماء فسئل عن قائله فقال لست ممن يحتاج إلى احضار النقل لانسبته إلى معين . وقال ان الكفار إذا قلنا انهم مخاطبون بفروع الشرائع بمعنى انهم معذبون عليها فى الآخرة إذا فعلوها فى الدنيا خفف عنهم عذابها فى الآخرة فقيل له قال الله تعالى (ولا يخفف عنهم من عذابها) قال معناه لايخفف عنهم تخفيفاً يجدونه فهل هذا القائل مصيب فى هذه المقالات وهل يعضده قول أحد من العلماء المحققين على ذلك واذا كان مخطئاً فيه وأصر على اعتقاده مظهراً له معلناً به ماذا يجب عليه .

﴿ الجواب ﴾ قال الله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ـ الآية) فقد صرح بأن أهل الكتاب لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر والذمية منهم فهى لاتؤمن ، وقد قال العلماء ان اليهود والنصارى وان كانوا يعتقدون الآخرة ولكنهم يعتقدونها على غير وجهها فلذلك قيل فيهم إنهم لايؤمنون باليوم الآخر وكذلك إيمانهم بالله تعالى على غير وجهه فالقائل بأن الذمية تؤمن بالله واليوم الآخر غير

مصيب . وقوله إيماناً مقيداً إشارة إلى أنه قد يطلق ذلك على سبيل المجاز فان المجاز هو الذى يحتاج إلى التقييد ولو كان حقيقة لما احتاج إلى تقييد كالجناح إذا أريد به يطلق على الحقيقة و إذا أريد المجاز يقيد كجناح الذل فأى داع لهذا القائل إلى الاطلاق المجازى . وقوله انها داخلة فى عموم قوله ﷺ « لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » ينبغى أن نقول فى حكمه فانا إذا قلنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع داخلة فى حكم ذلك وأما فى لفظه فلا لأنه مقيد بامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر فلا تدخل فى عموم لفظة غيرها وإنما تدخل فى حكمه بالأدلة الدالة على تكليف الكافرة بما تكلف المؤمنة ، ونسبته إلى العلماء لايمنع أن يكون وقع فى كلام بعض العلماء ومراده ماذكرناه من الاطلاق المجازى كما قال ابن قتيبة وغيره ذلك كل الخلق مقرون بالله تعالى كما قال تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) . وقوله انه ليس ممن يحتاج إلى احضاره نقل لاينبغى مشاححته فيه ، وينبغى للمتناظرين أن يحتمل كل منهما الآخر وهما أخوان متعاونان على إظهار الحق ولا ينبغى للأخ أن يحقر أخاه إن جفاه احتمله ولا يؤاخذه بل يعظمه و يوقره و يتأدب معه و يدعو له و يعلم أنه سبب فى زيادة علمه فيجعله وسيلة له إلى الله تعالى . والقائلون بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة صرحوا بأنهم إذا تركوها يضاعف لهم العذاب فى الآخرة فيعاقبون على ترك الايمان وعلى ترك الواجبات وفعل المحرمات . والقائلون بأنهم لايخاطبون فى حال الكفر إلا بالايمان قالوا لايعاقبون إلا على الكفر فقط ومع ذلك هم دركات بعضهم أقوى عذاباً من بعض فأصحاب الدرك الأسفل أزيد عذاباً ممن فوقهم لأن مراتب الكفر متفاوتة ولا يقال ان الذين فوقهم يخفف عنهم من العذاب سواء قلنا الكفار مخاطبون بالفروع أم لا ، و إذا قلنا انهم مخاطبون فالواجبات لايمكن أن يأتوا بها فى الكفر الذى من شرطها النية التى هى عبارة لاتقع منهم فهم معذبون عليها على هذا القول مطلقاً فقول القائل إذا فعلوها خفف عنهم لايمكن حمله على ذلك فان كان هذا القائل أراده فليس كما قال . وأما الواجبات التى لايشترط فيها نية القربة كأداء الديون والودائع والعوارى والغصوب والكفارات

إذا غلب فيها شائبة الغرامات واجتناب المحرمات وكل ذلك يمكن أن يقع منهم فاذا فعلوا هذه الواجبات لم يعذبوا فى الآخرة على تركها إذ لاترك منهم لها ، واذا اجتنبوا المحرمات لم يعذبوا على ارتكابها إذ لم يرتكبوها ولا يقال ان ذلك يخفف عنهم من العذاب الذى يستحقونه بكفرهم لم يخفف عنهم منه شيء وهو المقصود بقوله تعالى (لايخفَّف عنهم من عذابها) وقول القائل لايخفف عنهم تخفيفاً يجدونه ليس بجيد اذ المراد ماأشرنا اليه ولا شيء من عذاب جهنم خفيف أعاذنا الله منه بل بعضه أشد من بعض والكل شديد نسأل الله العافية . والسؤال عما يجب على القائل اذا أخطأ أو أصر لاينبغى بل الذى يجب التعاون على الحق والرشاد والتناصر وأن يكونوا عباد الله اخواناً انتهى .

﴿مسألة﴾ سئل عما ورد فى الاحاديث من قولهم يهريق الماء والدم ونحوهما هل هو بفتح الهاء أو باسكانها وعن كيفية النطق بهذه الكلمة فى سائر تصاريفها وعن أصلها وما صارت اليه .

﴿ الجواب ﴾ ان قولهم يهريق فيه لغتان فتح الهاء واسكانها والفتح أشهر وهو الذى سمعناه من أفواه المحدثين ووقعت به الرواية ، وأما أصل هذه الكلمة وما صارت اليه وكيفية النطق بها فى تصاريفها فان الاصل فى ذلك « أراق » ويقال فيه « هراق » أبدلوا من الهمزة المفتوحة هاء مفتوحة ويقال فيه أهرق على ماحكاه الجوهرى فان ثبت ففيه زيادة الهاء وحذف عين الكلمة والهاء فى هذه اللغة أيضاً ساكنة . وفى كلام بعضهم مايقتضى أنه يقال اهراق بفتح الهاء فان ثبت ذلك فهى خمس لغات اراق وهو الأصل وهراق وهو فصيح كثير واهراق باسكان الهاء و بألف بعد الراء وأهرق باسكان الهاء من غير ألف بعد الراء واهراق بزيادة هاء مفتوحة بين الهمزة والراء من غير تغيير ، والذى فى كلام سيبويه فى ذلك أنه قال فى باب ماتسكن أوائله من الافعال المزيدة واما اهرقت وأهرقت فأبدلوا مكان الهمزة الهاء كما تحذف استثقالا لها فلما جاء حرف أخف من الهمزة لم يحذف فى شيء ولزم لزوم الالف فى ضارب وأجرى مجرى ما ينبغى لالف أفعل أن تكون عليه فى الأصل ، وأما الذين قالوا

أهرقت فإنما جعلوها عوضاً من حذفهم العين واسكانهم إياها كما جعلوا ثلاثين وألف ثمان عوضاً وجعلوا الهاء العوض لانها تزاد ، ونظير هذا قولهم استطاع يستطيع جعلوا العوض السين لأنه فعل فلما كانت السين تزاد فى الفعل زيدت فى العوض لأنها من حروف الزوائد التى تزاد فى الفعل ، وجعلوا الهاء بمنزلتها لاتلحق الفعل فى قولهم ارمه وعه ونحوهما . انتهى كلام سيبويه رحمه الله . قال وفى باب حروف البدل وقد أبدلت يعنى الهاء من الهمزة فى هرقت . واشتمل كلام سيبويه على ثلاث لغات أراق وهراق واهراق ولم يبين أن هذه الأخيرة بفتح الهاء أو باسكانها لكن ظاهر قوله انها نظير استطاع انها باسكانها ، وكذلك أوردها الجوهرى فى الصحاح مقيدة بالخط فى كتابه . وأما الرابعة وهى اهرق فحكاها الجوهرى وقال أهرق الماء يهرقه اهراقاً على افعل يفعل قال سيبويه قد أبدلوا من الهمزة الهاء ثم ألزمت فصارت كأنها من نفس الحرف ثم أدخلت الألف بعد على الهاء أو تركت الهاء عوضاً من حذفهم حركة العين لأن أصل أهرق أريق . انتهى كلام الجوهرى . وقال ابن قتيبة فى أدب الكاتب فى باب شواذ التصريف قال سيبويه قالوا أرقت الماء ثم أبدلوا من الهمزة هاء فقالوا هرقت ثم قال قال سيبويه ثم لزمت الهاء فصارت كأنها من نفس الحرف ثم ادخلت الألف بعد على الهاء وتركت الهاء عوضاً من حذفهم العين لأن أصلها اريقت فقالوا أهرقت ونظيره اسطعت انتهى كلام ابن قتيبه . وليس فى كلامه ولا فيما حكاه عن سيبويه ولا فيما حكيناه نحن عن سيبويه مايصرح بما قاله الجوهرى من أنه أهرق يهرق على أفعل يفعل لان قول سيبويه وقول ابن قتيبة اهرقت يحتمل أن يكون من ذلك وأن يكون من هراق التى هى اللغة الثانية ولعل عند الجوهرى شيئاً زائداً أوجب له ذلك وهذا هو الظن به لكن فيه إشكال لأن الهمزة والهاء لا يمكن أن يكونا أصليين أما الهمزة فظاهر وأما الهاء لأن مادة هرق مفقودة ولو ثبت ذلك لخرج عن أن يكون من مادة اراق بل تكون أصلا آخر ، ثم إن الجوهرى حكى كلام سيبويه أهرق يهرق ثم حكى لغة اهراق ونظيرها اسطاع وقد عرفت.

أن سيبويه نظرها باسطاع ولعل لسيبويه كلاماً آخر غير ما حكيناه عنه ويتعين ذلك فان اللفظ الذى حكاه الجوهرى وابن قتيبة غير ما حكيناه . وأما اللغة الخامسة وهى اهراق بالهمزة وفتح الهاء فقال ابن الأثير فى نهاية الغريب أراق الماء يريقه وهراقه يهريقه بفتح الهاء هراقة و يقال فيه اهرقت الماء اهرقه فتجمع بين البدل والمبدل ، وهذا الكلام من ابن الأثير إن كان عن ثبت يلزم منه هذه اللغة لأن الجمع بين البدل والمبدل هو الجمع بين الهمزة المفتوحة والهاء المبدلة منها وهى مفتوحة وأما الساكنة فليست بدلا من الهمزة ، و يشير الى صحة ماقاله ابن الأثير ما حكاه الجوهرى وابن قتيبة عن سيبويه من انهم أبدلوا من الهمزة الهاء ثم ألزمت ثم أدخلت الالف ، وظاهر ذلك يقتضى أن الالف أدخلت عليها وهى متحركة و إن كان الجوهرى وابن قتيبة لم يورداه على هذا الوجه . فهذه خمس لغات قد تحررت فى الفعل الماضى وجميع تصاريف الكلمة يأتى فيه هذا الاستعمال لكن لابد من التنبيه عليها فنقول هذا كله فى الفعل الماضى المبنى للفاعل وأما الفعل المضارع المبنى للفاعل فعلى لغة اراق يريق وأصله يأريق ثم حذفت الهمزة ويجوز أيضاً فى هذا أن يأتى مضارعه يهريق بفتح الهاء لان ابن عصفور لما ذكر إبدال الهاء من الهمزة ذكر فى الماضى وفيما تصرف منها و يقتضى ذلك انه يجوز الابدال من المضارع و إن كان ماضيه على الاصل ، وعلى لغة هراق يهريق بفتح الهاء ليس إلا ، ولا يجوز اسكانها ولا حذفها ، ومن ادعى خلاف ذلك فقد أخطأ . و إنما قلنا لا يجوز إسكانها لانها صارت مثل دال دحرج ، و إنما قلنا لا يجوز حذفها لقول سيبويه المتقدم فلما جاء حرف أخف من الهمزة لم يحذف فى شيء ولزم لزوم الالف فى ضارب . وممن نص على أن الهمزة اذا أبدلت هاء فى ذلك لم تحذف شيخنا أبو حيان فى كتاب ارتشاف الضرب ، وعلى اللغة الثالثة وهى اهراق يهريق باسكان الهاء فى المضارع كما هو فى الماضى وقد ذكر الجوهرى على هذه اللغة أنه يقال فى اسم المفعول منه مهراق باسكان الهاء ومهراق أيضاً بالتحريك قال وهذا شاذ مثله . وعلى اللغة الرابعة وهى أهرق

قد صرح الجوهرى بأنه يهريق وهو قياسه وعلى اللغة الخامسة وهى أهراق بالهمزة وتحريك الهاء يكون المضارع يهريق بتحريك الهاء كما كان على اللغة الثانية وأما الفعل الماضى الذى لم يسم فاعله فقال أريق وهريق واهرق باسكان الهاء واهريق باسكانها أيضاً وعلى اللغة الخامسة اذا ثبتت يقال اهريق بفتحهاوهوفى كلام أهل الحديث وقدنبهنا على الكلام على اللغة التى تقتضيه . والفعل المضارع الذى لم يسم فاعله يراق ويهراق باسكان الهاء ويهراق بفتحها ويهرق . وبقية تصاريف الكلمة واضحة لا تخفى على من له أدنى أنس بالصناعة . وقد بلغنى أن سبب السؤال عن هذا أن قارئاً قرأ فى السيرة وكانوا يهريقون الماء حول الكعبة فرد بعض الفضلاء عليه فتح الهاء وأنكره ، وهذا عجب فان فتح الهاء فى ذلك هو الأصح الأشهر وهو الجارى على ألسنة المحدثين هكذا ينطقون به بضم الياء وفتح الهاء وكسر الراء ، وصناعة النحو تقتضيه وله تخريجات ثلاثة : أحدها أنه مضارع هراق والمبدلةهاؤه من الهمزة ، والثانى أنه مضارع أراق وأصل المضارع منه يأريق بهمزة مفتوحة بعد الياء ثم أبدلت هذه الهمزة ، والثالث أنه مضارع فان ابن عصفور قال إن الهاء أبدلت من الهمزة فى أرت وأرقت وأردت وأرت وما تصرف منها ، وفى كلا الوجهين لا يلزم حذف الهاء كما تحذف الهمزة لنص سيبويه وغيره على أن الهمزة متى أبدلت هاء لم تحذف . والتخريج الثالث أن يكون مضارع اهراق المزيد فيه بعد همزته هاء مفتوحة إن ثبت ذلك . وأما يهريق باسكان الهاء فليس له إلا تخريج واحد وهو أنه مضارع اهراق الذى زيد فيه هاء ساكنة بعد الهمزة وهو لغة قليلة نظيرها استطاع بقطع الهمزة ولا يجىء فى هذا اللفظ الذى فى السيرة غيرها بين اللغتين لأنه مكتوب بياء بعد الراء فلا تأتى فيه اللغة الأخرى التى حكاها الجوهرى وهى أهرق يهرق مثل أكرم يكرم فان تلك إنما تجىء اذا كتبت بغير ياء والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله اذا لعب الشافعى الشطرنج مع الحنفى والحنفى يعتقد تحريمه فهل نقول إن الشافعى الذى يعتقد حله يحرم عليه فى هذه

الصورة لأن فيه إعانة على محرم أولا وهل هو كرجلين تبايعا وقت النداء أحدهما من أهل الجمعة حيث يحرم البيع والآخر ليس من أهلها بحيث يحل له البيع مع غيره ، وقد اختلفوا هل يحرم عليه لما فيه من الاعانة أولا .

والذى أقوله فى مسألة الشطرنج انه لا يحرم على الشافعى وإنما يحرم على الحنفى . والفرق بينه وبين مسألة البيع وقت النداء ان البيع وقت النداء محرم عندهما ولعب الشطرنج ليس محرماً عند الشافعى وإنما المحرم على الحنفى لعبه مع ظن التحريم وكل واحد من الجزءين ليس بحرام أما الظن فهو نتيجة اجتهاده يثاب عليه فليس بحرام وأما اللعب من حيث هو فليس بحرام عليه ولا غيره ولا على غيره اذا كان حكم الله فيه ذلك فى نفس الأمر . فان قلت بظن الحنفى صار حراماً عليه . قلت : الذى صار حراماً عليه لعبه مع ظنه لا لعبه مطلقاً فالهيئة الاجتماعية هى المحرمة وهى النسبة الحاصلة بين اللعب المظنون والظن والشافعى اللاعب لم يعن على أحد الجزءين وهو اللعب ، وهو بلسان الحال يرد على الحنفى فى ظنه ويقول له لا تظن فلم يعن على محرم . وهذا البحث يشبه فى أصول الدين بقولهم لو وقع خلاف المعلوم لزم انقلاب العلم جهلا وما قيل فى جوابه إنه لو وقع خلاف المعلوم مع بقاء العلم وهذا مناقض بل من وقع خلافه يصير معلوماً فان كل ما يقع معلوم والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ماتقول السادة العلماء فى الأرواح هل تفنى كما تفنى الأجسام أو لا ؟ .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله أما فناء الأجسام فقال أكثر المتكلمين به ثم يعيدها الله تعالى يوم القيامة . وقال بعض المتكلمين لا تفنى بل تتفرق ثم يجمعها الله يوم القيامة وأطلق المتكلمون هذين القولين من غير ثالث . وورد فى الحديث « كل ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب » وفسروه بأنه عظم كالخردلة فى أسفل الصلب عند العجز وهو العسيب من الدواب منه يركب ابن آدم ومنه خلق ، قال بعض الناس بظاهر هذا الحديث وأثبت قولا ثالثاً ، ورد المزنى عليه بقوله تعالى (كل من عليها فان) وتأول المزنى الحديث على ان الانسان يبلى بالتراب فاذا لم يبق إلا عجب الذنب أبلاه الله تعالى بلا تراب ، وأما الأرواح فالسؤال عنها

إما على مذهب الحكماء واما على مذهب المتشرعين . أما الحكماء فلهم فيها مذاهب ثلاثة : أشهرها عندهم منهب أرسطو وأتباعه انها يجب بقاؤها بعد مفارقتها البدن ، والثانى مذهب كثير من متقدميهم انها يجب فناؤها ، والثالث التفصيل فان كانت مفارقتها للبدن قبل تصور المعقولات وتجريد الكليات من الجزئيات فانها لاتبقى ، وإن كانت قد تكملت بما حصل لها من التصورات الكلية والتصديقات العقلية فى حالة إتصالها بالبدن فانها تبقى وان فارقت البدن . وهذه كلها مذاهب فاسدة مبنية على قواعد فاسدة ، وأدلتهم ومايرد عليها مذكورة فى المطولات ، والحق أن بقاءها مما ليس بواجب ولا مستحيل سواء تكملت أم لم تتكمل وأعني بالامكان الامكان العقلى . وأما المشرعون فقد أطبقوا على انها باقية بعد مفارقة البدن فان ذلك ممكن كما قلناه وقد دلت الشرائع على وقوعه ولا أعلم بين الشرائع خلافاً فى ذلك الا ان الامام فخر الدين قال فى العالم هذه الاعتبارات العقلية إذا انضمت إلى أقوال جمهور الأنبياء والحكماء أفادت الجزم ببقاء النفس . فقوله جمهور الأنبياء يوهم عدم اجتماعهم على ذلك وهذا الايهام غير معول عليه ولا أظنه اراده فى أول كلامه انهم أطبقوا على بقائها . فهذا ما يجب اعتقاده واستقر الشرائع والكتب المنزلة وآيات القرآن والأخبار المتكاثرة التى لايمكن تأويلها ويقطع بالمراد منها مايدل على بقاء النفوس بعد مفارقة البدن ولا يشك فى ذلك أحد من أهل الاسلام لاعالم ولا عامى بل زادوا على ذلك وادعوا إطلاق القول بحياة جميع الموتى . ونقل جماعة من المتقدمين الاجماع على ذلك وقالوا فى قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يُقتل فى سبيل الله ـ الآية) إن هذا ليس خاصاً بمن يقتل فى سبيل الله وانما قصد بالآية الرد على الكفار القائلين بعدم البعث وان بالموت يفنى الانسان بالكلية ولا يبقى له أثر من إحساس ونحوه فرد الله عليهم ولكن حياة الموتى مختلفة فحياة الشهيد أعظم وحياة المؤمن الذى ليس بشهيد دونه وحياة الكافر لما يحصل له من العذاب دونه ، والكل مشتركون فى الحياة ومنهم من يبلى جسده ومنهم من لايبلى والأرواح كلها باقية . هذا دين الاسلام

ولو تتبع الانسان آيات القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على ذلك لبلغت مبلغاً عظيما ولاحاجة إلى التطويل فى ذلك فانه معلوم من دين الاسلام بالضرورة وانما اختلف علماء الاسلام فى أمور أخرى جزئية تتعلق بذلك منها رجوع الروح إلى البدن بعد الدفن وقد ورد فى ذلك حديث جيد فى مسند الطيالسى وغيره وضعفه ابن حزم بأن فى سنده المنهال بن عمرو ، وهذا التضعيف غير مقبول فان المنهال أخرج له البخارى ، ومنها الأرواح عند أقبية القبور وان أرواح المؤمنين فى السماء وأرواح الكفار تحت الأرض وقد ورد فى ذلك أحاديث ، ومنها أن بعض الأرواح هل هى الآن فى الجنة كأرواح الأنبياء والشهداء . وهذه مسائل يطول النظر فيها وليس هذا موضع ذكرها لأنه لم يسأل عنه ، ومنها أن الارواح قولنا ببقائها هل يحصل لها عند القيامة فناء ثم تعاد لتوفى بظاهر قوله (كل من عليها فان) أولا بل يكون هذا مستثنى؟ هذا لم أر فيه نقلا والاقرب أنها لا تفنى وأنها من المستثنى كما قيل فى الحور العين والله أعلم انتهى .

﴿ فصل ﴾ [1] قال رحمه الله حضرت يوم الجمعة مستهل جمادى الآخرة سنة ٧٣٤ بخانقاه سعيد السعداء وبها جمع من الفضلاء منهم شيخ الشيوخ علاء الدين القونوى وجلال الدين الخطيب حين أتى به ليولى قضاء الشام فوقع البحث فى مسائل متعددة وانجر الكلام إلى مسألة إجماع العصر الثانى على أحد قولى العصر الأول فنقلت أن الأصح من مذهب الشافعى أنه لا يكون إجماعاً بخلاف ماهو المرجح عند الامام فخر الدين وانجر الكلام أيضاً إلى أن القاضى إذا أحرم بالحج هل لنوابه أن يعقدوا عقد النكاح فى حال احرامه ومسألة امتناع انعقاد إجماع أهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول عند الشافعى فان الرافعى لم يتعرض للمسألة الأولى عند الكلام على إحرام الولى ، وكل من الامام والآمدى لم ينقل عن الامام الشافعى فى المسألة الثانية شيئاً وإنما نقلا عن كثير من أصحابه ، ولربما

---

(١) هذا الفصل فى المصرية هو آخرما فيها ، وبعده خرم . وقد استكملت النقص من النسخة الشامية ، وتابعتها فى ترتيب بعض الفصول والمسائل.

اختلف نقلاهما عنهم أيضاً فنقل الآمدى عن كثير من أصحابه وأصحاب أبى حنيفة وعن المعتزلة جواز ذلك ونقل الامام مخالفة كثير من فقهاء الفريقين فى كونه إجماعاً لاتجوز مخالفته ، وأماالنقل عن الشافعى نفسه وعن نص مذهبه كماأشاراليه فلم يتعرض له أحدمنهماوقديكون غير متعرض له فيتصدق سيدنابالنظر فى المسألتين .

فكتبت له الجواب فى يومه : أما مسألة إجماع أهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الأول فالقول بأنه لا يصير إجماعاً قال إمام الحرمين فى البرهان أن ميل الشافعى اليه ، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى إنه قول عامة أصحابنا ، وقال سليم الرازى إنه قول أكثر أصحابنا وأكثر الأشعرية ، وقال ابن برهان ذهب الشافعى إلى حكم الخلاف لا يرتفع وهل نقل صريح . فهذا ما كان من ذهن المملوك محرراً وهو مستندى فى أن الاصح من منهب الشافعى انه لا يكون إجماعاً . ولو لم يكن إلا ماقاله ابن برهان لكفى فى اعتماد ذلك . وفى ذهنى غير ذلك مما يؤيد ذلك من نصوص الشافعى لم يتسع الوقت لتحريرها منها قوله أعنى الشافعى فى الام فى كتاب إجماع العلماء وقلت له أو لبعضهم رأيت قولك إجماعهم يدل على إجماع من قبلهم أترى الاستدلال بالتوهم عليهم أولى بك أم خبرهم . فهذا الكلام من الشافعى لمن خاطبه يشعر بأن الاجماع لا يعتبر إلا إذا تقدمه إجماع قبله فان نص ذلك فهو نص فى نفى اعتبار الاجماع بعد الاختلاف . وأطال الشافعى الكلام فى ذلك لكن عبارة المتقدمين كما يعلم سيدى ليست ناصة فى الغالب فى إفادة المقصود ، والنقول المتقدمة عنه كافية ، وكذلك هو المرجح عند المالكية والحنبلية ، والمخالف فى ذلك أكثر الحنفية ، ومن أصحابنا ابن خيران والقفال والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ والامام وأكثر المعتزلة ، ولم ينقل أبو إسحق ذلك إلا عن ابن خيران ورد عليه ، قال الأستاذ أبو إسحق فى كتابه المصنف فى أصول الفقه ان هذه مسألة اجتهادية إلى قيام الساعة ، واقتضى كلامه نسبة ذلك إلى أصحابنا والخلاف إلى المعتزلة ، وأطال الكلام فى ذلك واختلاف عبارة الناقلين فى ذلك لأن الكلام فى ذلك تارة فى

إمكانه وتارة فى حجيته والخلاف فى القسمين ومجموع الخلاف فى ذلك ثلاثة مذاهب : قيل ممتنع وقيل جائز وليس حجة هو المرجح فى المذاهب الثلاثة ، وقيل حجة هو المرجح عند الحنفية ، ومع قولهم بذلك يقولون إنه من أدنى مراتب الاجماع ، و بنوا على ذلك بحثاً نقلوه عن محمد بن الحسن فيمن قال لامرأته أنت خلية ونوى ثلاثة ثم جامعها فى العدة عالماً بالتحريم قال لا يحد لأن عمر كان يراها رجعية وأجمعت الأمة بعده على خلافه ، والحد يسقط بالشبهة ، هكذا قاله أبو زيد الدبوسى فى التقويم . وأما المسألة الثانية وهى مسألة إحرام الولى وانه إذا كان حاكماً هل لنوابه عقد النكاح فى حال احرام مستنيبهم أولا ؟ فعلم سيدى محيط بأن المذهب الذى صححه الرافعى وغيره أنه ليس للحاكم المحرم عقد النكاح وقال هو وغيره أيضاً إنه ممتنع باحرام الموكل عقد الوكيل الحلال . وهذا و إن لم يكن نصاً فى نواب الحاكم لامكان الفرق بين النائب عن الحاكم والوكيل لكن الماوردى حكى فى الحاوى على ما نقل الشاشى عنه ولم أره فى الحاوى صريحا ان الامام إذا كان محرماً لم يجز أن يزوج وهل يجوز لخلفائه من القضاة المحلين فيه وجهان . فاستفدنا من نقل الماوردى هذا أن الخلاف ثابت فى نواب الامام و إذا ثبت الخلاف فى نواب الامام فنى نواب القاضي أولى إن لم يقطع فيهم بالمنع . وكلام المحاملى فى المجموع يقتضى أن نواب الحاكم لا يعقدون فى حال إحرامه لأنه حكى الوجهين فى أن للامام أن يزوج بالولاية العامة ، ثم قال إن الحاكم كالامام و إن من الاصحاب من قال إن الصحيح من الوجهين فى الامام أن له أن يزوج والصحيح فى القاضى المنع لأن منع الامام يؤدى إلى امتناع حكام الأرض بخلاف الحاكم قال المحاملى وهذا خطأ من هذا القائل على المذهب لأن الامام إذا امتنع من التزويج فى حال إحرامه لم يجب أن يمتنع خلفاؤه من ذلك لأنهم ليسوا منصوبين من قبله و إنما نصبهم لمصالح المسلمين والنظر فى أمورهم ألا تراه لو مات لم تنعزل الحكام بموته . قلت وهذا الكلام من المحاملى رد على القائل بأن الصحيح فى الامام أن له أن يزوج و يعقد لأن الصحيح أو المقطوع به عنده فى نواب الحاكم أنهم لا يزوجون فى حال إحرام مستنيبهم .

﴿ مسألة نحوية ﴾ هل يجوز أن يقال العشر الأخير أو لا .

﴿ الجواب ﴾ العُشر من الشهر يجوز أن يقال الآخر والأواخر والأخير ، وأصل ذلك أن العشر من الشهر فيه لغتان التذكير والتأنيث فعلى التأنيث وهو المشهور يقال الأواخر وهو الذى تكلم فيه ابن الحاجب فى المسائل الأربع التى صنفها فى ذلك ، وعلى التذكير العشر الاول والعشر الأوسط كما ثبت ذلك فى حديث أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولنتنبه لحكمة بديعة فى ألفاظ الحديث وهى أن تأنيث العشر باعتبار أنه عدد الليالى وهى مؤنثة ، ولذلك حذفت الهاء للايام والليالى جميعاً وغلبت الليالى كما هى القاعدة فى التاريخ وللايام وحدها إذا قلت صمت عشراً على القاعدة المعروفة فى ذلك . وفى هذه الطرق الثلاث العدد مراعى والتأنيث لأجله ، وأما تذكيره فباعتبار أنه إسم لتلك المدة الجامعة للايام والليالى ولا يراعى فيه العدد ولذلك يطلق العشر الاخير وإن جاء الشهر ناقصاً وليس فيه إلا تسع . وينبغى أن يقال إن لفظ العشر نقل عن معناه العددى إلى هذا المعنى وحينئذ لايقال فى العشر لغتان إلا بهذين الاعتبارين وإن كان النووى فى اللغات أطلق اللغتين . إذا عرفت هذا فقد جاء فى الحديث فى ليلة القدر « إلتمسوها فى العشر الاواخر » فراعى المعنى العددى لأن المطلوب فى الليالى لا فى تلك المدة. وجاء « كان يعتكف العشر الاوسط » لأن الاعتكاف شامل للمدة فلا نظر إلى العدد . فانظر ما أصح ألفاظ النبوة والصحابة وأدق معانيها . وعلى هذا ينبغى إذا قلت كتبته فى العشر وكنت إنما كتبته فى وقت واحد أن تقول الاخير ولا تقول الأواخر لانك إذا قلت الأواخر كان معدوداً والمعدود يجب أن يكون العمل فى جميعه ، والغرض أن الكتابة ليست فى جميع العشر فتعين أن تراعى المدة ويذكر اللفظ فتقول الاخير ، وكذلك ما أشبه الكتابة مما لا يوجد فى جميع المدة . والذى قاله ابن الحاجب فى تلك المسائل الاربعة ليس فيه مخالفة لما قلناه فانه إنما تكلم فى العشر من حيث هو عدد سواء أخذ من غير الشهر أم من الشهر على لغة التأنيث وإرادة العدد ولم يتعرض لما سوى ذلك ، فاذا ضم ماذكرناه إلى ماذكره

اجتمع منه أن يقال العشر الاول والأوَل ولا يقال الاوائل و يقال العشر الاواخر والاخير ولا يقال الآخر ، و يقال أيضاً لما بينهما أيضاً العشر الاوسط اذا رغب التذكير والمدة كما جاء فى الحديث والعشر الوسط بضم السين وفتحها جمع وسطى إذا راعيت التأنيث والعدد . وقال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد رحمه الله إن الوسط أقوى من الأوسط . والتحقيق ما قدمناه . واعلم أن فى الاواخر وفى الوسط تجوزاً لأن حقيقة الاخيرة إنما تصدق فى واحدة وحقيقة الوسطى لا تتحقق إذا كان الشهر كاملا ولكنهم أطلقوا الاخيرة على كل واحدة من ليالى العشر الآخر توسعاً و كذا الوسطى على كل واحدة من ليالى العشر الأوسط ، وكذا إطلاق الاول على كل من ليالى العشر الاول ، وأما إذا روعى التذكير فقيل العشر الاول أو الاوسط أو الاخيرة فلا مجاز فيه والله أعلم انتهى .

﴿ فائدة ﴾ تقدم منى إذا قال إن دخلت الدار طلقتك لا يقع الطلاق لانها خبرية وشرط القول بذلك أن يكون نظمها هكذا من تقدم الشرط وتأخر الجزاء فلو قال طلقتك إن دخلت الدار كان معناه تعليق الطلاق بالدخول كما قال الشاعر:

طلقت إن لم تسألى　　　أى بعـل حليلك

و يدل له قوله تعالى (إنا أحللنا لك أزواجك) إلى قوله (يستنكحها) والسبب فى ذلك أن المفهوم من هذا اللفظ عرفاً وسبب ذلك أنه إذا قدم الشرط علم أن ما يأتى بعده مستقبل فاذا جاء حكمنا بأنه خبر و إذا قدم الفعل وهو ظاهر فى الانشاء حمل عليه فاذا أتى الشرط بعده جعلناه شرطاً فى تمامه ووقوع أثره لا فى أصله ولا يرد على هذا أنه المقدر متقدماً من جهة الصناعة لأن طلقت صار له جهتان إحداهما من جهة الزوج وهو إنشاؤه للطلاق ، والثانية من جهة المرأة وهو وقوع الطلاق عليها فالجهة الأولى لا تعليق فيها والثانية هى محل التعليق فاذا تقدم الشرط تأخر اللفظ بجهتيه جميعاً صورة وحكما فلم يكن له أثر لأن الجهة الثانية تابعة للجهة الاولى والجهة الاولى تابعة للشرط فلا يصح . و إذا تأخر الشرط كان مقيداً لما أمكن تقييده والذى يمكن تقييده من الجهتين هى الثانية يختص بها وتكون هى وحدها دليل الجزاء وتبقى

الاولى على إطلاقها ، واللفظ إذا كان له جهتان فى قوة لفظين فعامل كل واحد بما يناسبه . وينشأ من هذا البحث بحث آخر فى قوله « إن شئت بعتك » وأنه باطل قولا واحداً ، ولا يجرى فيه الخلاف المذكور فى قوله بعتك إن شئت لأن مأخذ الصحة فيه أن المعلق تمام البيع لا أصله فالذى من جهة البائع وهو إنشاء البيع لا يقبل التعليق وتمامه وهو القبول موقوف على مشيئة المشترى و به تكمل حقيقة البيع . وينشأ من هذا أنه إذا قال إن شئت وقفت هذا عليك لا يصح ، وان قال وقفته عليك إن شئت فان قلنا قبول الوقف فى المعين شرط جرى فيه الخلاف الذى فى البيع ، وإن قلنا ليس بشرط احتمل أن يقال بالبطلان لانه لا شىء حينئذ يقبل التعليق غير الانشاء وهو لا يعلق ، واحتمل أن يقال بالصحة كما يقال أبحت لك هذا إن شئت والمعنى ان شئت فخذه وفى قوله أنت طالق إن دخلت الدار ونحوه لا فرق بين أن يتقدم الشرط أو يتأخر الكل معلق تعليقا صحيحاً لان المعلق الطلاق لا التطليق وكذلك إن مت فأنت حر وان مت فهذا وقف على المساكين ، والمنقولة عن الاسناد لفظها وقفت على المساكين بعد موتى والظرف كالشرط فهو متعلق بتمام الوقف وهو صحيحه فلا يلزم الوقف إلا بعد الموت و إنشاؤه على ذلك الوجه حاصل الآن كما أن إنشاء العتق فى التدبير حاصل الآن ولا يقع العتق إلا بعد الموت ، ونقل الامام أن إيقاع مصرف بعد الموت يتعلق ببحث وهو أن الطلاق فى قوله إن حصلت فأنت طالق إذا دخلت هل هو بالتعليق السابق والشرط الدخول أو بالدخول ويكون بالتعلق نصه سبباً ؟ والأول هو المنقول عن مذهبنا وعن مذهب مالك ، والثانى منقول عن الحنفية يقولون انه يجعل عند الدخول مطلقاً حكماً ويقدر كأنه أنشأ التطليق ذلك الوقت ، وأصحابنا يقولون إن التعليق السابق هو الموجب لوقوع الطلاق فيكون الطلاق عند الدخول لا به ، وكلام الامام هنا نازع إلى كلام الحنفية والأولى ما نقل عن أصحابنا ، و إذا كان ذلك فى الطلاق فهو فى النذر أولى لان مقتضاه ثبوت العتق عند الموت وحينئذ يزول الملك عن الحى فلو كان على قياس التعاليق لما وقع لان الصفة حصلت فى غير الملك و إذا جعلناه واقعاً بالتعليق

السابق كان أولى خروجاً عن القاعدة ، وتعليق الوقف بالموت كتعليق العتق بالموت. و إن كان تعليق العتق بالموت اختص باسم خاص وهو التدبير ماحملنا عليه مسألة الاسناد ، وهو أحد معان ثلاثة يحتملها اللفظ أحدها هذا ، والثانى أن يراد بعد الموت وقفها وهو باطل كقوله إن مت وقفت . والثالث أن يرادجعلته موقوفاً الآن على المساكين بعد موتى ، وهو باطل للتناقض واما لانه منقطع الاول ، ولما احتمل اللفظ هذه المعانى الثلاثة وكان الثانى والثالث يقتضيان البطلان حملناه على الاول لاقتضائه الصحة ولأنه المفهوم فى العرف ، مع كون الكلام مهما أمكن حمله على الصحة كان أولى من حمله على الفساد ، و إذا قال اذا مت فهذا وقف و إذا انقضى شهر بعد موتى فهذا وقف فلا اشكال فى الصحة ، و إذا قال إن مت وقفت فلا إشكال فى البطلان إلا إذا نوى وقف فيصح ويكون كناية والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل أراد الاشتغال بالعلوم الاسلامية فهل يكون اشتغاله بالمنطق نافعاً له و يثاب على تعلمه وهل يكون المنكر عليه جاهلا ؟

﴿ أجاب ﴾ الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله . ينبغى أن يقدم على ذلك الاشتغال بالقرآن والسنة والفقه حتى يتروى منها و يرسخ فى ذهنه الاعتقادات الصحيحة وتعظيم الشريعة وعلمائها وتنقيص الفلسفة وعلمائها بالنسبة إلى الاعتقادات الاسلامية فاذا رسخ قدمه فى ذلك وعلم من نفسه صحة الذهن بحيث لا تتروج عليه الشبهة على الدليل ووجد شيخاً ديناً ناصحاً حسن العقيدة أو من ليس كذلك لكنه لا يركن إلى قوله فى العقائد فحينئذ يجوز له الاشتغال بالمنطق و ينتفع به و يعينه على العلوم الاسلامية وغيرها ، وهو من أحسن العلوم وأنفعها فى كل بحث وليس فى المنطق بمجرده أصلا . ومن قال إنه كفر أو حرام فهو جاهل لا يعرف التكفير ولا التحريم ولا التحليل فانه علم عقلى محض كالحساب غير أن الحساب لا يجر إلى فساد لأنه إنما يستعمل فى فريضة شرعية أو مساحة أو مال ولا يزدرى صاحبه غيره وليس مقدمة لعلم آخر فيه مفسدة . والمنطق و إن كان سالماً فى نفسه يتعاظم صاحبه ويزدرى غيره فى عينه و يبقى يعتقد فى نفسه سقاطة نظر من

لايحسنه وينفتح له به النظر فى بقية علوم الحكمة من الطبيعى الذى ليس فيه الخطأ والالهى الذى أكثر كلام الفلاسفة فيه خطأ منابذ للاسلام والشريعة فمن اقتصر عليه ولم تصنه سابقة صحيحة خشى عليه التزندق أو التغلغل باعتقاد فلسفى من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر . هذا فصل القول فيه وهو كالسيف يأخذه شخص يجاهد به فى سبيل الله وآخر يقطع به الطريق انتهى .

* * *

تم كتاب فتاوى الامام العالم العلامة تقى الدين على السبكى رحمه الله ورضى عنه ونفعنا به و بعلومه آمين يارب العالمين . وكان الفراغ من كتابته نهار الاثنين ضحوة نهار مستهل شهر ربيع الأول من شهور سنة ثمان وسبعين وثمانمائة ، وذلك على يد أضعف عباد الله وأحوجهم إلى رحمته المعترف بالذنب والتقصير الراجى عفو ربه الجليل أحمد بن محمد بن اسمعيل الصيـداوى ختم الله له بخير ولمن قرأ فيه ولجميع المسلمين . كتبت برسم السيد الحسيب النسيب سيدى كمال الدين محمد بن السيد الحسيب النسيب الشيخ الامام العالم العلامة القاضى عز الدين حمزة تغمده الله بالرحمة والرضوان وأسكنه فسيح الجنـان وغفر له ولوالديه ولنا ولوالدينا ولجميع المسلمين آمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيراً دائماً أبداً ورضى الله عن أصحاب رسول الله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل .

• • •

تم والحمد لله طبع فتاوى السبكى فى
مطبعة القدسى ومطبعة السعادة .

كَشْفُ ٱلْخَفَاءِ وَمُزِيلُ ٱلْإِلْبَاسِ

عَمَّا ٱشْتَهَرَ مِنَ ٱلْأَحَادِيثِ عَلَى أَلْسِنَةِ ٱلنَّاسِ

لِلْمُفَسِّرِ ٱلْمُحَدِّثِ ٱلشَّيْخِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدٍ ٱلْعَجْلُونِيِّ ٱلْجَرَّاحِيِّ ٱلْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١١٦٢ هـ

هو أجمع كتاب فى الاحاديث المشتهرة والموضوعة والحكم المأثورة ، يحتوى على أهم مافى « المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الاحاديث المشتهرة على الألسنة للحافظ السخاوى » وكتاب « إتقان ما يحسن من بيان الاخبار الدائرة على الالسن للنجم الغزى » و « الاسرار المرفوعة فى الاخبار الموضوعة للقارى » وغيرها من كتب الحفاظ كابن حجر والسيوطى .

وينقل بالواسطة من كتب كثيرة أعظمها « كتاب العلل للدارقطنى » الذى يقول الحافظ الذهبى إنه لم يؤلف مثله فى الاسلام .

تكلم فيه مؤلفه على ٣٢٨١ حديثا تصحيحاً وتعليلا وجرحا وتعديلا . وشرح بعض مشكل الآثار ببسط قد لا يوجد مجموعاً فى غيره . وفى آخره خاتمة فيها مباحث تاريخية وكليات حديثية .

ورتبه على الحروف ليكون كمعجم يرجع اليه فى ذلك ، وألحقنا به فهرسا مرتبا على الكتب والابواب لتتم الاستفادة منه .

وقد تم طبعه فى جزءين ٩٢٠ صفحة ، وثمنه ثلاثون قرشاً مصرياً .

ذخائر العقبى

فى مناقب ذوى القربى

للحافظ محب الدين أحمد بن عبد الله الطبرى

قسم المؤلف كتابه هـذا إلى قسمين : قسم فيما جاء فى مناقب آل البيت « صلوات الله عليهم » على وجه العموم . وقسم يتضمن الكلام عليهم بالتخصيص فرداً فرداً .

ورتبه على أبواب وفصول فذكر فاطمة وعلياً وأولادهما الحسن والحسين وزينب وأم كلثوم عليهم السلام بتفصيل مشبع ، ثم تكلم على ولد الحسن رضى الله عنهم.

ثم فتح باباً ذا فصول واسعة للكلام على أولاد النبى ﷺ : ابراهيم وزينب ورقية وأم كلثوم .

و باباً مشتملا على فصول فى مناقب أعمام النبى ﷺ .

و باباً فى أولاد الاعمام . وآخر فى عمات النبى ﷺ و باباً فى أولاد العمات .

وعقد فصلا خاصاً لام النبى ﷺ وجداته .

وآخر لامهاته من الرضاع . والفصل الاخير فى إخوته من الرضاع ﷺ .

وذكر أم ايمن حاضنته عليه الصلاة والسلام .

وهو فى أثناء ذلك يذكر الاحاديث معزوة إلى مخرجيها ، ويشرح غريبها .

والكتاب فى ٢٧١ صفحة ، ثمنه عشرة قروش

مَجْمَعُ الزَّوَائِدِ وَمَنْبَعُ الْفَوَائِدِ

لِلْحَافِظِ نُورِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْهَيْثَمِيِّ الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٨٠٧

بِتَحْرِيرِ الْحَافِظَيْنِ الْجَلِيلَيْنِ: الْعِرَاقِيِّ وَابْنِ حَجَرٍ

جمع فيه مؤلفه الزيادات على كتب السنن الستة من أعظم المعاجم والمسانيد: المعاجم الثلاثة (الكبير والأوسط والصغير) للطبرانى، ومسند البزار، ومسند الامام أحمد، ومسند أبى يعلى الموصلى. ويذكر أحياناً بعض السنن المروية فى غير هذه الكتب كصحيح ابن حبان والأحاديث المختارة للضياء المقدسى، وغيرهما.

ورتبه على الكتب والأبواب، وتكلم على الأحاديث ورجالها تصحيحاً وتضعيفاً وجرحاً وتعديلا.

فهو مع الكتب الستة كعلمة (دائرة معارف) للسنن النبوية التى هى الينبوع الفياض لسعادة العالمين، يرى المتبصر فيه كثيراً من الاحاديث التى لاوجود لها فى الكتب المطبوعة مما يساعد على حل المشكلات الفقهية والعلمية، وينير الطريق لفهم السنن التى اختلف الشراح فيها كما يجد فيه أحاديث وفيرة تكشف عن وجوه الاحاديث التى يوهم ظاهرها التناقض، وهو خير مؤازر على تفسير السنن بالسنن.

وقد توفر الحافظ الهيثمى على تأليفه وأعانه شيخه الحافظ الزين العراقى عليه بتحريره ونحو ذلك ـ كما يقوله الحافظ السخاوى فى الضوء اللامع وغيره ـ ثم جاء الحافظ ابن حجر فقرأه على مؤلفه، واستدرك عليه فى مواضع يسيرة. فهو إذاً كتأليف ثلاثة من أئمة الحفاظ الذين وقفوا حياتهم لخدمة السنة النبوية رضى الله عنهم.

وهو عشرة أجزاء، ثمنه جنيه وربع

